

Ks. Antoni Tronina, BIBLIA W QUMRAN. WPROWADZENIE W LEKTURĘ BIBLIJNYCH RĘKOPISÓW ZNAD MORZA MARTWEGO, Kraków, The Enigma Press 2001, 148 s.

Minęło już 50 lat od pierwszych odkryć rękopisów w grotach qumrańskich nad Morzem Martwym. Publikacja wszystkich tekstów wynalezionych w 11 grotach qumrańskich oraz rękopisów z Murabba'at (odkrytych w 1952 r.), Nachal Chewer (1960–1961) i z Masady (1963–1964) stanowi podstawowe źródło badań nad historią tekstów Starego Testamentu. Wśród wszystkich tekstów znalezionych w 11 grotach qumrańskich w pobliżu osady Chirbet Qumran, teksty biblijne stanowią ponad 200 rękopisów. Autor podjął się zadania przybliżenia polskiemu czytelnikowi miejsca i roli tekstów biblijnych w rękopisach qumrańskich. Poza wprowadzeniem (s. 7–9) i wykazem skrótów (s. 10) książka zawiera cztery rozdziały (s. 11–119), zakończenie (s. 121–124), aneksy (s. 125–138) i dosyć obszerną bibliografię, a na jej początku autor przedstawił wydania źródłowe tekstów qumrańskich oraz ważniejsze przekłady tekstów.

W I rozdziale autor wyjaśnia, co to jest Qumran i co rozumiemy przez słowo „Biblia”. Trzeci punkt tego rozdziału zawiera listę tekstów biblijnych znad Morza Martwego. Krótkie wyjaśnienie samego słowa „Qumran” pozwoli czytelnikowi lepiej zorientować się w całej treści, jaką zawiera to słowo. Chirbet Qumran – to arabska nazwa ruin osiedla położonego na północno-zachodnim brzegu Morza Martwego. W latach 1951–1956 w bezpośredniej bliskości od Chirbet Qumran odkryto 10 grot z rękopisami (1 grotę odkryli pasterze arabscy z pokolenia Ta'amire przed 1947 r.). Najwięcej zwojów znaleziono w grocie 4Q. Na 245 odnalezionych zwojów, 174 były to teksty biblijne. Systematyczne wykopaliska w grotach i ruinach Qumran potwierdziły związek grot z ruinami i uczyniły to miejsce sławnym.

Dalej autor wyjaśnia, co należy rozumieć przez słowo „Biblia”. Grecki termin „biblos” wywodzi się z języka egipskiego i oznaczał łodygę papirusu (rośliny z delty Nilu), z której wyrabiano materiał do pisania.

W Grecji papirus zastępowano tabliczkami drewnianymi, i słowo „biblos” oznaczało nie tylko zwoje papirusowe, ale także tabliczki, a nawet pergamin, na którym pisano.

Termin „Biblia” w znaczeniu chrześcijańskim wywodzi się od określenia Tory jako „biblos” – zwoj. Z czasem słowo „biblos” będzie oznaczało każdą, poszczególną księgę kanonu Pisma Świętego lub pokrewnej literatury religijnej.

Trzeci punkt I rozdziału zawiera listę tekstów biblijnych znad Morza Martwego. Grota 1 (1 Q) zawiera 17 rękopisów; 2Q – 18; 3Q – 3; 4Q – 174; 5Q – 8; 6Q – 7; 7Q – 2; 8Q – 4; 11 Q – 11. Lista rękopisów biblijnych z Qumran obejmuje 245 zwojów.

Rozdział II – Jak rodziła się Biblia.

Dokładna lista Ksiąg uważanych za Pismo Święte nie była jeszcze ściśle określona i różne wspólnoty religijne formowały ją na swój sposób. Proces kształtowania się kanonu był dosyć długi. Widać to również na przykładzie rękopisów qumrańskich. W Qumran znane były wszystkie Księgi dzisiejszego kanonu he-

brajskiego. Nie znaleziono tylko *Księgi Nehemiasza* i *Księgi Estery*. Liczba mnoga – „pisma, księgi” (gr. hai grafai) oznaczała wielkość dzieł świętych uznanych za autorytatywne dla wiary i moralności w religii żydowskiej, a później chrześcijańskiej. Termin „Biblia” oznaczał w języku greckim mnogość tych ksiąg, zanim w łacinie stały się określeniem jednego zbioru pism „kanonicznych”, czyli normatywnych dla wspólnoty wiary. Wspólną nazwą „Biblia” zaczęto obejmować też zbiór pism natchnionych, których treść uznano w gminie religijnej za żywe słowo Boże. Inne księgi zostały wyłączone z tego „świętego” zbioru jako dzieła tylko ludzkie. Z czasem nazwano je „apokryfami” albo księgami „zewnątrznymi” w stosunku do „kanonu” Pisma Świętego.

W judaizmie drugiej świątyni (515 przed Chr. – 70 po Chr.) książka miała formę zwoju. Wspólnota z Qumran czytała zwoje, nie zastanawiając się czasem nad ich liczbą, a raczej nad jakością. Do końca I wieku ery chrześcijańskiej rabin dyskutowali nad miejscem poszczególnych zwojów w zbiorze Pism natchnionych.

Z czasem ustalił się porządek ksiąg w kanonie, najwcześniej wśród Pięcioksięgu (Rdz – Wj – Kpł – Lb – Pwt). Rękopisy ksiąg starożytnych nigdy nie były autentyczne, każdy rękopis był dziełem kopisty, który bardziej lub mniej dokładnie odtwarzał tekst powierzonego mu zwoju. W skrytorium qumrańskim praca biegła w dwu kierunkach: pierwszym zadaniem skrybów było dokładne kopiowanie tekstów świętych. Czasem skrybowie świadomie dodawali nowy materiał, który pomagał w interpretacji tego tekstu bądź go aktualizował. Uczni w piśmie nie byli jedynie biernymi kopistami żywego słowa Bożego. W ten sposób uczestniczyli w procesie „kanonizacji” Pisma Świętego.

Dzięki publikacji zwojów z grot qumrańskich możemy spojrzeć w nowy sposób na proces tworzenia się tekstu biblijnego. Znane nam dziś rękopisy qumrańskie świadczą o dwu a nawet trzech edycjach niektórych ksiąg biblijnych. Powstaje pytanie, która z tych edycji jest autentycznym słowem Boga?

Autor zajął się częstotliwością cytowania poszczególnych ksiąg i kopii dokonanych w Qumran. Największą powagą cieszył się w Qumran Pięcioksiąg Mojżesza (około 100 zwojów), a w nim szczególnie *Księga Powtórzonego Prawa*. Wśród proroków na pierwszym miejscu wybija się Izajasz (około 21 zwojów), a wśród Pism – *Księga Psalmów* (około 40 zwojów).

Pozwala to stwierdzić, że w judaizmie drugiej świątyni widać ewolucję w kierunku trzyczęściowego kanonu: Tora (Pięcioksiąg) – Prorocy – Pisma, na czele z Psalmami.

Rozdział III podejmuje problem Biblii qumrańskiej „od wewnątrz”. Biblioteka qumrańska zawarta w 11 grotach była bogata. Wśród zwojów znaczną część stanowią rękopisy biblijne. Było ich dużo, gdyż duże było zapotrzebowanie na teksty biblijne, aby można je było studiować zgodnie z nakazem.

W tekście 1QS^{VI}, 7 czytamy, że: „Społeczność powinna czuwać razem trzecią część wszystkich nocy, czytając Księgę i badając Prawo”. Znalezione teksty, porównane z sobą, reprezentują różne typy tekstu, co wydaje się znaczyć, że istniało kilka form tekstu Biblii Hebrajskiej.

W tym rozdziale autor porównuje różne wersje tekstu biblijnego wszystkich trzech części kanonu biblijnego: Prawo, Prorocy i Pisma. Jednak w I wieku ery chrześcijańskiej ustalili się ostatecznie typy tekstu hebrajskiego, który późniejsi uczni w Piśmie uznali za wzorcowy i opatrzyli wokalizacją (masorą), jest to tzw. tekst masorecki (TM).

W Qumran znaleziono też teksty zawierające odmienny materiał od znanego dotychczas z TM i LXX. Są to teksty „na pograniczu tekstu biblijnego, zawierające tekst biblijny oraz jego interpretację, a granice między nimi są, dość płynne. Wynika z tego, że pojęcie „kanonu” nie było znane członkom gminy z Qumran.

Interesującym zjawiskiem są peszery, komentarze do ksiąg „biblijnych”. Teksty z Qumran świadczą o ich wielkim poważaniu. Peszer zawiera nie tylko natchniony tekst, ale i natchniony komentarz.

Rozdział kończy się stwierdzeniem, że biblioteka qumrańska jest pierwszym świadectwem dwustopniowego zbioru literatury „kanonicznej” oraz „apokryficznej”.

Rozdział IV – Metody interpretacji tekstu świętego.

Pisma qumrańskie dostarczyły uczonym wiele rękopisów biblijnych, komentarzy i parafraz, a także innych pism związanych treściowo z Biblią.

W opracowaniu tych tekstów należy jednak zachować ostrożność. Trzeba pamiętać, że nie wszystkie teksty odkryte w Qumran pochodzą od tej samej wspólnoty. Dla identyfikacji tekstów własnych wspólnoty qumrańskiej wypracowano szereg kryteriów zarówno formalnych, jak i treściowych. Autor twierdzi, że szczególną formą egzegezy w Qumran były peszery, czyli komentarze do ksiąg biblijnych.

Badacze tekstów qumrańskich wyróżniają procesy ciągle komentujące daną Księgę wiersz po wierszu. Obok peszerów ciągłych spotykamy peszery tematyczne oraz izolowane. Na dalszych stronach tego rozdziału autor omawia te trzy rodzaje peszerów, ilustrując je przykładami.

W ostatnim punkcie tego rozdziału autor podejmuje jeszcze próbę porównania egzegezy qumrańskiej z Nowym Testamentem. Autorzy peszerów oddzielili tekst biblijny od jego interpretacji. Pozwalało to ukazać analogię i podobieństwa między tekstem a sytuacją wspólnoty. Taka metoda interpretacji ma ściśle paralele zarówno w najstarszych przekładach Biblii i w midraszach rabinackich, jak i we wczesnej literaturze apokaliptycznej.

W tę wielką tradycję apokryficzną ówczesnego judaizmu włączył się Kościół ze swoim rozumieniem Starego Testamentu. Aby zrozumieć egzegezę św. Pawła i pierwszych chrześcijan, trzeba poznać zasady hermeneutyki żydowskiej, znanej dziś dzięki pismom qumrańskim.

Literatura chrześcijańska stosowała metody i zasady bliskie egzegezii ówczesnego judaizmu z tą różnicą, że była to „chrystologiczna” lektura Biblii żydowskiej. Egzegezę typu „peszer” spotykamy nie tylko w listach św. Pawła, ale także w Ewangeliach.

Autor kończy rozdział stwierdzeniem, że egzegeza qumrańska wywarła pośrednio wpływ nie tylko na autorów Nowego Testamentu, ale także na pisma wczesnego chrześcijaństwa.

W zakończeniu książki autor w kilku punktach przedstawił znaczenie rękopisów z Qumran dla studium Pisma Świętego i dla teologii kanonu Starego Testamentu:

1. Odkryte w Qumran zwoje biblijne mają, wielkie znaczenie dla krytyki tekstu Starego Testamentu.
2. Teksty biblijne z Qumran pozwalają, na nowo spojrzeć na historię tekstu.
3. Dzięki tekstom biblijnym z Qumran w nowym świetle możemy odczytać literaturę judaizmu drugiej świątyni.

4. Teksty biblijne opracowane na nowo przez kopistów z Qumran dają nam bezpośredni wgląd na proces redakcji Pisma Świętego.

5. Qumrańskie teksty „Biblii” poszerzają naszą wiedzę o języku hebrajskim, który w tej epoce znacznie się wzbogacił przez kontakt z językiem aramejskim a nawet perskim. Widać też wpływy samarytańskie i łączność z diasporą babilońską.

6. Szczególne znaczenie mają te teksty dla poznania historii kanonu biblijnego.

Autor zestawiał również sposoby interpretacji biblijnej w pismach qumrańskich, są to (najważniejsze):

- a) nowe opracowania albo parafraza midraszowa;
- b) ponowne spisanie – jako parafraza halachiczna koncentruje się nie na opowiadaniu wydarzeń biblijnych, ale na przepisach pierwotnych;
- c) „peszer” – to egzegeza aktualizująca o nastawieniu apokaliptycznym;
- d) „testimonia” – jest to rodzaj antologiczny, który wiąże różne teksty biblijne dotyczące jednego tematu;

e) egzegeza typu haggady czy halachy – wyjaśnia tekst przez zestawienie go z innymi tekstami o podobnej tematyce;

f) interpretacja alegoryczna;

g) egzegeza typologiczna.

Na s. 125–138 podano aneksy, które stanowią typ tłumaczenia konkretnych tekstów qumrańskich. Są to: „Pieśń Mojżesza” (4Q44 = 4Q Deut q), „Drugi Ezechiel” (4Q385 = 4Q ps Eza), „Peszer do Psalmów” (1Q171 = 4Qp Ps).

Ostatnią część książki (s. 139–148) stanowi literatura wprowadzająca i wyjaśniająca teksty qumrańskie.

Niewielka książka (148 s.) ks. prof. A. Troniny wprowadza polskiego czytelnika w nieznaną jeszcze w dostatecznym stopniu problematykę pism qumrańskich. W sposób dostępny i zrozumiały autor przedstawia treść literatury qumrańskiej i jej interpretację, zwracając uwagę na znaczenie tekstów biblijnych. Biblia stanowiła centrum życia duchowego wspólnoty qumrańskiej. Jej studium mieli poświęcać członkowie gminy qumrańskiej jedną trzecią nocy. Ze studium Tory wyrastały różne rodzaje komentarzy biblijnych, które zawierała biblioteka qumrańska.

Omawiana publikacja pozwoli nam choć w części poznać bogatą literaturę qumrańską i problemy, jakimi żyła wspólnota esseńska w Chirbet Qumran.

Ks. Zdzisław Małecki

Rozprawę, która stała się podstawą habilitacji, autor zapowiedział w kilku wcześniejszych opracowaniach w postaci artykułów (*Nauka św. Augustyna o państwie*, „*Saeculum Christianum*” 1997, 4, nr 2, s. 33–41; *Problem kary śmierci w nauczaniu i działalności św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 1997, 17, z. 32/33, s. 251–260; *Polityka religijna Konstantyna Wielkiego w świetle schizmy donacjańskiej*, „*Saeculum Christianum*” 1995, 2, nr 1, s. 17–37; *Lucinna z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 1999, 14, s. 53–63). Niektóre obserwacje wypowiedziane w tych opracowaniach autor powtórzył w rozprawie. W recenzowanej pracy znalazły się w postaci rozszerzonej i pogłębionej. Autor zagadnieniu postawionemu w tytule pracy, czyli ewolucji poglądów Augustyna, poświęcił rozdziały od 3. do 6. Pierwsze dwa rozdziały łączą się ze schizmą donatyzmu. W pierwszym przedstawił genezę i rozwój donatyzmu w Afryce Północnej, a w drugim – rozwój polityki cesarskiej wobec schizmy. Włączenie tych zagadnień do rozprawy wydaje się konieczne i uzasadnione, choć powiększa to objętość publikacji o 1/3 całości. W opracowaniu poszczególnych zagadnień autor okazał się bardzo sumiennym badaczem, bo każde z nich przedstawił wszechstronnie, źródłowo i z różnych punktów widzenia. Starał się odpowiedzieć na pytania, w jakim stopniu i dlaczego, w jakich okolicznościach Augustyn zmienił swoje poglądy na temat wolności religijnej i na temat stosowania przymusu w kwestiach religijnych. Szukając odpowiedzi na te pytania, autor przeanalizował te pisma Augustyna, w których biskup Hippony poruszał sprawy donatyzmu, to znaczy pisma powstałe od 393 r. aż po rok 420, czyli po *Ennarationes in Psalmos*. Podstawowe pisma antydonatystyczne Augustyna nie zostały jeszcze przetłumaczone na język polski. Tłumaczenia fragmentów, które autor rozprawy przeanalizował, są sumienne i poprawne. Nie mogłem się jedynie domyśleć zasad przytaczania tekstu oryginalnego. Na ogół tekst tłumaczony w corpus rozprawy znajduje się w oryginale w przypisie. Ks. Kołosowski podaje tłumaczenie bez tekstu łacińskiego, co utrudnia czytelnikowi analizę tłumaczenia, ale często odstepuje od tej praktyki i nie wiadomo dlaczego. Poza pismami Augustyna autor wykorzystał wszystkie możliwe źródła dla donatyzmu. Dysponował tu dobrymi wydaniem i opracowaniami z XIX w. (np. von Soden) czy współczesnymi (jak J. P. Maiera). Przedstawiając dotychczasowe opracowania donatyzmu, ks. Kołosowski stwierdził, że są to prace głównie teologiczne i brak w nich kontekstu historycznego. Dlatego w swoim opracowaniu starał się go uwzględnić. W istocie we wszystkich analizach źródłowych odwołuje się do ujęcia historycznego. Rzutuje to również na główne zagadnienie pracy: rozwój poglądów Augustyna został uwarunkowany okolicznościami historycznymi. Pod tym względem praca ks. Kołosowskiego stanowi nowe ujęcie zagadnienia. Szczegółowe zagadnienia również zostały potraktowane interesująco. Autor wykorzystał nawet dane archeologiczne dla ukazania geograficznego rozprzestrzeniania się donatyzmu (s. 57 n.). Bardzo interesujące wydaje się ujęcie donatystycznej religijności, odmienne od katolickiej (s. 65–69). Tu również autor zastosował metodę historycznej interpretacji i zauważył rozwój poglądów pisarzy donatystów w nawiązaniu do historycznych wydarzeń.

Nowe ujęcie możemy zaobserwować także w potraktowaniu ingerencji władzy cesarskiej w spór z donatystami. Autor dostrzegł przykłady starorzymskiej tolerancji wobec religii (s. 94 n.), ale także prerogatywy Konstantyna zawarte w tytule *pontifex maximus* (s. 82). Szkoda, że nie wykorzystał w tym względzie pracy S. Bralewskiego (*Imperatorzy późnego Cesarstwa Rzymskiego wobec zgromadzeń*

biskupów, Łódź 1997), która mogła mu ułatwić przedstawienie religijnej polityki cesarzy wobec donatyizmu.

W odtwarzaniu poglądów Augustyna Kołosowski wybrał metodę analizy poszczególnych pojęć. W rozdziale 3 chodziło przede wszystkim o znaczenie słowa „tolerantia” i wyrażen bliskoznacznych. Pod koniec tego rozdziału autor przedstawił okoliczności zmiany poglądów Augustyna na sprawę tolerancji religijnej. Augustyn opowiedział się za ingerencją państwa, za zastosowaniem środków karnych wobec donatystów z powodu przestępstw i gwałtów z ich strony. Augustyn zmienił zatem pogląd, ale dokładnie tylko w tej konkretnej sprawie, to jest traktowania donatystów. Jeśli chodzi o zasadę wolności religijnej jako takiej, Augustyn starał się zachować pogląd o tolerancji i niestosowaniu przymusu, znalazł jednak także argumenty biblijne i teologiczne na jego stosowanie. Tym zagadnieniem w poglądach Augustyna zajął się autor w rozdziale piątym. Nowe ujęcie w tej kwestii ujawnia się choćby w wyjaśnieniu słynnej zasady Augustyna „dilige et quod vis fac” (por. rozprawa, s. 230–239).

Ewolucją poglądów Augustyna zajął się autor w rozdziale szóstym. Zmiana poglądów Augustyna uwarunkowana była tym, że donatyizm przedstawiał się nie tylko jako schizma, ale i tym, że w toku dyskusji teologicznej okazał się herezją. Dla Augustyna pojawił się zatem problem nie tylko jak przeciwstawiać się rozłamom, które godziły w jedność państwa, ale jak pogodzić poszukiwanie prawdy, a więc i wolności religijnej z przymuszaniem do zgody, w tym także do przyjęcia prawdy. Autor rozprawy zastanawiał się również, w jaki sposób Augustyn godził swoje tolerancyjne poglądy na temat niestosowania przymusu w kwestiach wiary z akceptacją użycia siły wobec donatystów. Ks. Kołosowski doszedł do wniosku, że Augustyn o użyciu siły wobec heretyków mówił wyłącznie wobec donatystów. W wyniku badań ks. Kołosowskiego błędne będzie zatem uogólnianie poglądu Augustyna o użyciu siły wobec wszystkich inaczej myślących, czy też o zastosowania aparatu państwowego dla nawracania.

Analizę źródeł autor przeprowadził sumiennie. Wykorzystał literaturę przedmiotu, która jest ogromna. W wyprowadzaniu wniosków ks. T. Kołosowski odznacza się daleko posuniętą ostrożnością. W rozdziale szóstym przytacza niemal wyłącznie opinie obce (s. 254–266) i bardzo trudno znaleźć zdanie samego autora. Na ogół wypowiedzi są jasne i zrozumiałe. Zdarzają się jednak zawichości. Na przykład bardzo niejasno autor przedstawił swoją interpretację poglądów Augustyna w komentarzu biskupa Hippony do przypowieści o pszenicy i kąkolu, czyli o heretykach w Kościele (s. 150). Trudno stwierdzić, kiedy – zdaniem autora rozprawy – nastąpił przełom w ewolucji poglądów Augustyna, czy w latach 401–404, czy w 405 r. (edykt o represji, s. 158 n.). Niezbyt jasno wyrażono myśl o tym, kto może stosować przemoc wobec heretyków, Kościół czy państwo (s. 191 n.). Zdarzają się potknięcia stylistyczne. Często cytowane „altare contra altare” tłumaczy autor poprawnie jako „ołtarz przeciw ołtarzowi” (na przykład s. 145), ale także błędnie „ołtarz naprzeciw ołtarza” (s. 143). Źle zbudowany jest przypis 525 na s. 106. Te i inne uchybienia pracy nie przekreślają wartości opracowania. Praca ks. Tadeusza Kołosowskiego to bardzo ważne opracowanie w historii badań myśli Augustyna.

Ks. Wincenty Myszor

J ó z e f N a u m o w i c z, GENEZA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ RACHUBY LAT. HISTORYCZNO-TEOLOGICZNE PODSTAWY SYSTEMU DIONIZEGO MNIEJSZEGO, Kraków–Tyniec 2000, 327 s.

Przedmiot rozprawy być może został wybrany ze względu na okoliczność Roku Jubileuszowego 2000. Jednak Autor pracował nad tematem od kilku lat; już w 1998 r. wypowiedział się na temat początku rachuby lat, czyli jak powstała nasza era (Biuletyn KAI 1998, 52, s. 20–27). Ks. Naumowicz zajął się wyjaśnieniem, jak powstała rachuba lat według obliczeń Dionizego Mniejszego, z jaką tradycją rachuby spotkał się Dionizy i jak została przyjęta jego koncepcja w świecie chrześcijańskim. Rozprawę można zaliczyć do działy nauk pomocniczych historii, czyli chronologii. Ze względu na ujęcie teologiczne i historyczne treści analizowanych źródeł pracy dotyczy zarówno teologii patrystycznej, jak i historii chrześcijaństwa w starożytności. Autor zajął się bowiem nie tylko techniczną stroną obliczeń czasu w dziełach starożytnych pisarzy, ale także uzasadnieniem teologicznym i historycznym tych obliczeń.

Praca obejmuje trzy działy: obliczenia i spekulacje przed Dionizym, dzieło samego Dionizego oraz recepcję jego pracy w średniowiecznej Europie, aż do okresu Bedy Czcigodnego. Zagadnienie pracy można streścić w pytaniu, jak Dionizy obliczył datę wcielenia Chrystusa i przyjął ją za podstawę rachuby lat. W pojęciu „wcielenia Chrystusa” chodzi nie tylko o jego poczęcie i narodziny, ale także śmierć i zmartwychwstanie. Stąd kwestia daty narodzin Jezusa i tak zwany błąd Dionizego są tylko pewnym szczegółem koncepcji Dionizego i, jak dowodzi autor rozprawy, dla niego bez większego znaczenia. Dionizy nawiązał do systemu obliczeń czasu, który stosowano w Egipcie. Jednak nie był to przed Dionizym system jedyny. Autor rozprawy zapoznaje nas w pierwszym i drugim rozdziale pracy z innymi sposobami obliczeń. Obliczenia te dotyczyły przede wszystkim daty narodzenia Jezusa i odwoływały się do kryteriów historycznych, dostępnych w danej epoce, przede wszystkim informacji w Ewangelii (Łukasza 3,23), do kryteriów symbolicznych niektórych dat oraz do cyklu paschalnego, czyli daty świętowania Wielkanocy. Patrystyczne informacje o dacie narodzenia Jezusa autor przeanalizował w przekazach Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, Orygenesza, Juliusza Afrykańskiego, Hipolita, Euzebiusza z Cezarei, Chronografa z 354 r., Epifaniusza i Orozjusza. Autor rozprawy dostrzegł różne tradycje w przekazach przeddionizyjskich, które jednak sytuowały narodziny Jezusa na 3 lub 2 r. przed naszą erą. Do innych przesłanek odwoływano się w symbolice liczb. W tej symbolice ważną była data 25 marca jako dzień stworzenia świata i dzień śmierci Jezusa. Autorzy chrześcijańscy usiłowali dostosować do tych dat spekulacje na temat datacji rocznych. Najważniejszą dla rachuby lat przesłanką okazał się cykl wielkanocny, który wymagał obliczeń dostosowanych do systemu słonecznego i księżycowego. Ten system włączono w Aleksandrii do obliczeń rocznych, a więc chrześcijańskiej ery męczenników, czyli rachuby lat od roku 284/285 za panowania Dioklecjana. Cykl paschalny (z systemem 19 lat cyklu księżycowego, gdy powraca ta sama data Wielkanocy) opracowany w Egipcie stał się dla Dionizego przesłanką opracowań przede wszystkim daty świętowania Wielkanocy, a także

ustalenia daty początku „ery wcielenia” czyli rok 43 panowania Augusta, który przypadał w tym cyklu na pierwszy rok 19-letniego cyklu księżycowego. Przedstawiając różne koncepcje przeddionizyjskie, autor przeanalizował niemal wszystkie źródła z pierwszych wieków, także postanowienie Soboru Nicejskiego, Listy Wielkanocne biskupów Aleksandrii, tradycje aleksandryjskie, bizantyńskie i rzymskie, spory o świętowanie Wielkanocy (tak zwanych kwartodecymanów) oraz obliczenia żydowskie paschy. Sądzę, że pożyteczne dla całościowego potraktowania zagadnienia byłoby włączenie tradycji orientalnych (koptyjska nawiązywała do aleksandryjskiej, dlatego została włączona), a także manichejskiej. Manichejczycy wykorzystali obliczenia chrześcijańskie dla układania kalendarza swoich świąt i tym samym przechowali pewne dane wczesnochrześcijańskie (por. J. T u e b a c h, *Mani und das 336 taetige Sonnenjahr*, „Museon” 1992, 105, s. 45–61).

Dionizy ustalił zatem rok narodzenia Chrystusa na rok poprzedzający naszą erę, to jest na 25 marca jako dzień wcielenia (zwiastowanie) i 25 grudnia jako dzień narodzenia. Był to rok 43 panowania Augusta i 753 rok ab Urbe condita. Tak sytuowali także narodzenie Jezusa chronografowie aleksandryjscy. Dionizy przyjął więc obliczenia według ery Dioklecjana, czyli ery męczenników, zachowując ten sam schemat i dostosował go do cyklu paschalnego. Zmienił erę Dioklecjana na erę wcielenia Chrystusa. Autor rozprawy, analizując pisma Dionizego, dostarczył jasnych argumentów, że Dionizy nie kierował się tylko obliczeniami historycznymi, ale brał pod uwagę przesłanki teologiczne. Jego obliczenia służyły początkowo tylko do ustalania daty Wielkanocy i dopiero po dwu wiekach – także do wskazywania dat w ujęciu „cywilnym”, to jest od pierwszego stycznia. Ks. Naumowicz jako filolog uzupełnił rozprawę o tłumaczenia najważniejszych tekstów źródłowych Dionizego: *O obliczaniu daty Wielkanocy*, *List do Bonifacego* i *Bonusa* oraz *Bedy Czcigodnego*, *O rachubie czasu* (rozdział 47), *Historia kościelna narodu angielskiego* (przykłady zastosowania ery Dionizego) – s. 231–271.

Bardzo interesujące dla historyka będą informacje o upowszechnianiu się rachuby Dionizego w średniowiecznej Europie. Pod tym względem autor rozprawy ukazał także swoją znajomość tekstów wczesnośredniowiecznych oraz erudycję w zakresie literatury przedmiotu. Wszystkie teksty źródłowe rozprawy przytoczył w wiernych tłumaczeniach, a najważniejsze teksty dla swego studium sam przetłumaczył. Analizy źródłowe są przekonujące.

Sporo miejsca w pracy zajmują analizy obliczeń czasu i zapoznanie czytelnika z techniczną terminologią. Tu autor nie uniknął powtórzeń (por. informacje o Anatoliosie na stronie 85 i 100 z takim samym przypisem!; omawia list Dionizego do Petroniusza – s. 127 n., przytaczany w aneksie w całości – s. 231–256, powtarzając w komentarzu wyjaśnienia). Niektóre opinie przyjmuje za autorami, których opracowania przytacza. W kwestiach podstawowych dla swego opracowania ma jednak uzasadnione dobre własne zdanie, na przykład przeciw Th. Mommsenowi, czy F. Ginzelowi (s. 170). Zdarza się jednak, że autor wyowiada opinię, której nie popiera żadnym własnym argumentem ani autorytetem badań innych (na przykład o Martyrologium z VIII w., które ma zawierać starsze tradycje, jakie? i na jakiej podstawie?). Niektóre wywody autora uznałbym za zbędne; na przykład wypowiedź o tym, co by było, gdyby świat nie przyjął ery dionizyjskiej (s. 222) albo „Era Dionizego dzisiaj” (s. 209 n.) wyraźnie odchodzi od tematyki *Genezy chrześcijańskiej rachuby lat*. Autor uległ pokusie całości-

wego potraktowania zagadnienia, a nawet aktualizacji („Rachuba Dionizego z perspektywy roku 2000”, s. 222 n.).

Rozprawa została zaopatrzona w indeksy osobowy i rzeczowy. Rzecz bardzo pożyteczna. Dla dokładnego przestudiowania i powtórnej lektury niektórych fragmentów pracy (zwłaszcza skomplikowanej terminologii) posługiwałem się także indeksem rzeczowym. Niestety, jest zawodny (próżno szukać 238 „konkurenty”, a „indykcji” nie ma w ogóle). W tak skomplikowanej materii tekst nie zawiera niemal żadnych „literówek”; znalazłem tylko dwie: „erę protobizantyńską” zamiast „bizantyńską” i „Scaligera” zamiast „Scaliger”, ale właśnie... w indeksie!).

Praca ks. Naumowicza jest ważnym opracowaniem zagadnienia rachuby chrześcijańskiej lat. Nie tylko wyjaśnia system rachuby Dionizego, ale również wiele problemów interpretacji źródeł patrystycznych w tej materii z okresu wcześniejszego oraz z okresu wczesnego średniowiecza. Jest pożytecznym studium tak dla badaczy zajmujących się antykiem, jak i średniowieczem.

Ks. Wincenty Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 169–172

K s. J a n S ł o m k a, POKARM I OFIARA. REFLEKSJA EUCHARYSTYCZNA WCZESNYCH OJCÓW GRECKICH, Łódź, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2000, 236 s.

W rozprawie autor podjął temat przestudiowany już wielokrotnie i na różne sposoby. Z tej racji zrezygnował z przedstawienia całości stanu badań, ograniczając się jedynie do opisu problematyki prac z ostatnich czterdziestu lat. Cele swojej pracy wobec stanu badań określił autor jako „prześledzenie, w jaki sposób Ojcowie odnosili do Eucharystii podstawowe elementy zastanych tradycji religijnych i kulturowych: hellenistycznej i starotestamentalnej, czyli żydowskiej” (s. 12). Autor rozprawy uwzględnił najważniejsze greckie pisma chrześcijańskie do Orygenesa włącznie. Oczywiście nie są to wszystkie źródła tego okresu. Nie zostały uwzględnione pisma apokryficzne (wyjątek *Ewangelia Filipa* i *List Apostołów*). W niektórych z nich znajduje się wiele interesującego materiału źródłowego. Na przykład Pseudoklementyny, których powstanie datuje się na połowę III w., zawierają wiele ciekawych wzmianek o Eucharystii. Apokryficzne *Dzieje Jana* zawierają opis i interpretację uczy eucharystycznej (p. 109–110), *Dzieje Tomasza* (27, 29, 49 n., 120, 133, 158). Poza gnostycką *Ewangelią Filipa* w zbiorze z Nag Hammadi znajduje się także modlitwa eucharystyczna, która wyraźnie wskazuje na liturgiczne aluzje w gnostyckiej literaturze. Bardzo ważnym źródłem dla poznania eucharystii są *Didaskalia* i *Konstytucje Apostolskie*. Jeśli *Konstytucje* ewentualnie można wykluczyć ze zbioru źródeł, powstały prawdopodobnie w IV w., to *Didaskalia*, których datację przyjmuje się na pierwszą połowę III w., można było włączyć. Autor przedstawia je tylko przy analizie zagadnienia ofiary (s. 162 n. i to z drugiej ręki za Cantalmessą). Nie uwzględnił także ważnej dla poznania liturgii eucharystycznej *Tradycji apostołskiej* z III w.

Na tym przykładzie ujawnia się uzasadnienie tego i poprzednich pominięć źródełowych: autor uwzględnił teksty autorów chrześcijańskich, *Tradycja apostołska* jako między innymi zbiór przepisów może być uznana za tekst nieautorski. Ten brak nie umniejsza jednak wartości rozprawy ks. Słomki. Zostały bowiem uwzględnione wszystkie autorskie źródła patrystyczne wybranego okresu.

Problematyka pracy w świetle podjętego zadania układa się jako analiza wypowiedzi wczesnych pism greckich na temat eucharystii „jako pokarmu” i „jako ofiary”. Autor przeprowadził bardzo wiele analiz szczegółowych. Badał znaczenie terminologii („łamanie chleba”, „eucharistia”, „kielich”, „ciało”, „pokarm” i inne), kontekst biblijny i historyczny, a przede wszystkim związki problematyki eucharystycznej z teologią danego autora lub źródła, które badał. Układ badanych źródeł uwzględnia chronologię ich powstania. Autor rozprawy badał je jednak niezależnie, nie uwzględniał ewentualnych zależności. Analiza tekstów źródłowych nie uwzględnia kontekstu historycznego. Autor nie zajmuje się wprost zagadnieniem autorstwa, powstania utworu, okoliczności kształtowania doktryny. Jednak nie pomija ustaleń patrologów i historyków w tym względzie. Jest to praca ściśle teologiczna.

Teologiczna analiza treści pozwala autorowi przeprowadzić swoje wywody w sposób bardzo przejrzysty. Autor nie uwzględnił Nowego Testamentu, jednak do przekazów nowotestamentalnych stale się odwołuje. To ograniczenie do ściśle patrystycznej analizy wydaje mi się jest słuszne i uzasadnione. W pierwszej części pracy („Eucharystia powiązana z realnymi posiłkami” – s. 16–34) autor zajął się tylko analizą *Didache* w szerokim kontekście Nowego Testamentu oraz tradycji judeochrześcijańskiej i etnochrześcijańskiej. Doszedł do przekonania, że w tradycji judeochrześcijańskiej raczej łączono eucharystię z realnym posiłkiem, natomiast wśród etnochrześcijan bardzo wcześnie oddzielono eucharystię od zwykłego posiłku. Są to oczywiście stwierdzenia typu historycznego, wiążą się jednak ściśle z problematyką eucharystii jako pokarmu. W teologii pokarmu eucharystycznego w świetle listów Ignacego Antiocheńskiego autor rozprawy odkrył kontynuację teologii Ewangelii św. Jana. Wydaje się to o tyle interesujące, że na ogół przyjmuje się, że Ignacy Antiocheński kontynuował myśli św. Pawła. Ks. Słomka stwierdza tego rodzaju zależność także w kwestii eucharystii, jednak konstatuje także występowanie innych wątków. Wydaje się, że tradycją, która go łączy z Ewangelią Jana, jest judeochrześcijaństwo.

Bardzo interesujące analizy przeprowadzono na tekstach Justyna Apologety. Autor doszedł do przekonania, że refleksja eucharystyczna Justyna wiąże się z nauką o wcieleniu Chrystusa i zmartwychwstaniu. Brak w niej refleksji paschalnej.

W analizie wypowiedzi Ireneusza autor właściwie nawiązał do kontekstu gnostyckiego. Odpowiednie akcenty teologii eucharystycznej Ireneusza można wytłumaczyć polemiką antygnostycką. Ireneusz, podobnie jak Justyn, kontynuował teologię wcielenia. Autor rozprawy wy dobył w analizie odpowiednie hasła i symbole (symbolika wina-krwi i symbolika chleba).

Bardzo interesujące i oryginalne wnioski wyprowadził ks. Słomka z analizy i porównania teologii eucharystii – pokarmu w pismach Klemensa Aleksandryjskiego i gnostyków (dokładnie tylko gnostyckiej *Ewangelii Filipa*). Podobieństwa obydwu interpretacji wynikają zdaniem autora z duchowego rozumienia pokarmu eucharystycznego w obydwu tradycjach. Ks. Słomka krytycznie odniósł się do stwierdzeń o „klasycznych” świadectwach Klemensa Aleksandryjskiego o realnej obecności Chrystusa w pokarmie eucharystycznym (dokładnie wobec stwier-

dzeń F. Drączkowskiego, s. 68, p. 107). Autor rozprawy idzie wprawdzie za wywodami A. Méhata, jednak zajmuje stanowisko samodzielnie i niezależnie. W obydwu kwestiach, gnostycko-duchowej interpretacji jak i w kwestii świadectw u Klemensa Aleksandryjskiego zgadzam się z autorem rozprawy. Bardzo obszernie przedstawił poglądy Orygenesusa (s. 76–97). Autor słusznie podkreśla, odwołując się do metody teologicznej refleksji Orygenesusa, że wykladał on tajemnicę wiary w sposób dialektyczny, a więc unikał pojęć, które mogłyby tajemnicę naruszyć.

Jako „Aneks” potraktował ks. Słomka nurt gnostyckiej refleksji na temat eucharystii. Przeanalizował jedynie najobszerniejsze wypowiedzi w *Ewangeliu Filipa z II Kodeksu z Nag Hammadi*. Nurt gnostycki jest jednak obecny w całym II w. i niemal wszyscy autorzy odnosili się do niego polemicznie lub pozytywnie. W świetle wypowiedzi o eucharystii w *Ewangeliu Filipa* związek myśli gnostyckiej z kościelną refleksją był większy niż wynikało by to z wypowiedzi polemicznych po stronie kościelnej. Autor potraktował to zagadnienie marginalnie. Tymczasem wątek gnostycki w teologii II i III w. zasługuje na większe zainteresowanie. Wyjaśnienia związane z interpretacją gnostycką eucharystii mogą wnieść wiele w rozumienie myśli Orygenesusa. Autor rozprawy zmierzył się z tym problemem tylko w odniesieniu do Klemensa Aleksandryjskiego. Podobnie jak odkrycie judeochrześcijaństwa pozwoliło inaczej przemówić wielu znanym tekstom patrystycznym, tak wydaje się odkrycie wątku gnostyckiego w myśli Ojców Kościoła pozwoli zrozumieć niektóre ich trudne stwierdzenie.

W drugiej części rozprawy ks. Słomka jeszcze raz analizuje wczesnochrześcijańskie wypowiedzi greckich autorów o eucharystii ze względu na związek z ideą ofiary. Z analiz najstarszych pism, to jest Ojców Apostolskich (zwłaszcza *Listu Pseudo-Barnaby*) wynika, że idea ofiary od początku związana jest z eucharystią. Idea ta została ukazana przez interpretację ofiar Starego Testamentu w kontekście eucharystycznym. Tak dzieje się z refleksją Ireneusza i teologią Orygenesusa.

W następnym odcinku drugiej części autor przedstawił eucharystię w związku z paschą, to jest jako pamiątkę. Doszedł do wniosku, że eucharystia w najstarszych wzmiankach była bardzo słabo wiązana z paschą, choć często wspomniano ją jako pamiątkę. Wyjątkowo tylko apokryficzny *List apostołów* wiąże wprost eucharystię z paschą i pamiątką śmierci Jezusa. Autor pominął jednak analizę eucharystycznych wypowiedzi w związku ze wzmiankami o kapłaństwie Chrystusa, które są w tekstach bardzo liczne. Sugerują złożenie ofiary przez Kapłana Chrystusa, a przez wzmianki o eucharystii jako anamnezie mogą pośrednio wskazywać na ofiarniczy charakter eucharystii. Przyznać jednak trzeba, że najwcześniejsze wzmianki o Chrystusie, arcykapłanie, jako Melchizedeku dotyczą ogólnie idei ofiary, natomiast nie łączą się z eucharystią. Porównanie ofiary eucharystycznej i ofiar pogańskich, jakie znajdujemy u Justyna, prowadzi, na podstawie odrzucenia ofiar pogańskich, do krytycznego ujęcia ofiary chrześcijańskiej w ogóle, tym bardziej że jedne i drugie obrzędy mogły nasuwać pewne skojarzenia. Motyw ofiary, także w polemice z ofiarami pogańskimi, pojawił się jednak u Orygenesusa. Autor rozprawy trafnie przedstawił różnicę ujęcia eucharystii – ofiary u apologetów i Orygenesusa. Podobnie z eucharystią – ofiarą miała się rzecz w wypowiedziach Ireneusza.

Rozprawa ks. dra Słomki jest udanym opracowaniem wielokrotnie studiowanego zagadnienia. Na pochwałę zasługuje nowość ujęcia. Wprawdzie przedstawienie zagadnienia w dwu kręgach tematycznych: eucharystia jako pokarm i ja-

ko ofiara, wydaje się zawężać tematykę eucharystii, jednak szczegóły rozprawy ukazują niemal wszystkie, czasami drobne wypowiedzi o eucharystii pisarzy przedniejskich. Ujęcie zagadnienia, jeśli chodzi o szczegóły, jest bardzo bogate. Tradycyjne pytanie o realną obecność Chrystusa w eucharystii za czasów kontrowersji katolicko-protestanckiej zostało w rozprawie przewyciężone przez właściwe ujęcie zagadnień, to znaczy tak, aby pisarze wczesnochrześcijańscy mogli sami odpowiedzieć na postawione pytania. Autor w wielu analizach zrewidował dotychczasowe ujęcia, w większości jednak je potwierdzał. Z zainteresowaniem można oczekiwać opracowania zagadnienia eucharystii w apokryfach, co zapowiedział autor w swoim życiorysie naukowym.

Rozprawa nie jest jednak wolna od uchybień i niedoskonałości. Nie zostały jasno ukazane zasady analizy tekstów. Teksty są przytoczone w oryginale z tłumaczeniem, ale brak analizy tekstu oryginalnego czyni cytat grecki zbędnym (Dla czego przytacza tekst grecki Klemensa Aleksandryjskiego – s. 68, z własnym polskim tłumaczeniem, jeśli nie analizuje oryginału, poza terminem gr. „krisis”?). Innym razem analizuje terminologię grecką bez obszerniejszego cytatu w oryginale, choć wydawałoby się to tym razem wskazane (por. wypowiedź Klemensa, s. 113 n.). Na ogół cytuje teksty greckie w oryginale (nawet z błędami, literówkami na przykład *Didache*, s. 21 n.; *Didache* ma nadto błędne tłumaczenie, które nie jest literówką!), ale czasem podaje tekst grecki w transkrypcji (s. 166).

Mimo tych uchybień praca ks. Jana Słomki stanowi ważne opracowanie najstarszych świadectw greckich o eucharystii. Lektura rozprawy może być pożyteczna zarówno dla patrologów, jak i historyków liturgii czy dogmatyków.

Ks. Wincenty Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 172–173

Diego Arenhoevel, SO WURDE BIBEL. EIN SACHBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT, Stuttgart 1974, 158 s.

Niewielka książeczka z gatunku rzeczowej, dobrej popularyzacji (Sachbuch) nawiązuje swoim charakterem, układem, szatą graficzną do wydanej wcześniej w tym samym wydawnictwie (Katholisches Bibelwerk) książki G. Lohfinka, *Jetzt verstehe ich die Bibel* (tłumaczenie polskie: *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987). W odróżnieniu od niej zajmuje się tylko Starym Testamentem, jak to zostało zaznaczone w podtytule. Autor nie tyle ukazuje proces powstawania Starego Testamentu, jakby to wynikało z tytułu (*Tak powstała Biblia*), ile raczej chce przedstawić metody, jakimi egzegeza dociera do autentycznego słowa Bożego. Po zapoznaniu z elementarnymi wiadomościami o Starym Testamencie (kanon, podział, języki biblijne, pismo; s. 7–22) mówi o konieczności egzegezy do właściwego zrozumienia tego, co chciał nam autor biblijny powiedzieć (s. 23–31). Dalsze rozdziały poświęcone są metodom egzegetycznym: krytyka tekstu (s. 32–40), krytyka literacka (s. 41–72), krytyka form, gatunki literackie tradycji ustnej (s. 73–96), właściwe gatunki literackie (s. 97–110).

Kolejne dwa rozdziały ukazują związek Starego Testamentu z religią i kulturą Starożytnego Wschodu (s. 111–121) oraz znaczenie znalezisk archeologicznych dla odtworzenia środowiska, w jakim żyli Izraelici (s. 122–132).

Ostatni rozdział podejmuje problem teologiczny: w słowie ludzkim zawartym w Piśmie Świętym wypowiada się słowo Boże, Boża rzeczywistość (s. 133–143). Do wykładu przedstawionego materiału dołączono sześć ćwiczeń, mających zachęcić czytelnika do samodzielnego wypraktykowania zaprezentowanych metod egzegetycznych (język i pismo, krytyka tekstu, krytyka literacka, krytyka form, gatunki literackie, Biblia a świat starożytny; s. 145–155).

Książka została napisana prostym, poglądowym językiem. W przystępny sposób przedstawia autor skomplikowane sprawy, jak np. dotyczące języka hebrajskiego, związane z krytyką tekstu, literacką i gatunkową, problemy autorstwa i „Sitz im Leben” gatunków literackich. Wywody autora dopełniają dobrane przykłady, a także liczne ilustracje. Autor zwraca uwagę na różnorodność gatunków literackich używanych przez autorów Starego Testamentu; nie można ich sprowadzić do samej tylko historii biblijnej, jak to czyniono do niedawna. Dzięki metodzie gatunków literackich znika wiele rzekomych trudności zwłaszcza z zakresu historii, bo nie wszystkie gatunki literackie są jednakowo bliskie rzeczywistości historycznej. Autor biblijny nie zawsze posługuje się opisem ściśle historycznym, czasami sięga do gatunków, których pierwszorzędym celem było pouczenie, a niekiedy może nawet posłużyć się opowiadaniem fikcyjnym, jeśli za jego pomocą może łatwiej osiągnąć zamierzony cel (np. przypowieść Natana w 2 Sam 12,1–4 czy bajka Jotama – Sędz 9,7–15). Metoda ta ułatwia zrozumienie takich ksiąg pouczających, jak: Księga Judyty, Druga Machabejska, Księga Jonasza.

Przyswojeniu treści książki sprzyja szata graficzna: szczegółowy podział materiału, różnokolorowa czcionka, towarzyszące ilustracje, krótkie podsumowania na marginesie. Choć od pierwszego wydania książki upłynęły już przeszło dwie dekady, jest ona stale wznawiana i dobrze by było, gdyby została udostępniona także czytelnikowi polskiemu.

Ks. Antoni Dreja

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 173–181

Zenon Grochowski, TANULMÁNYOK AZ EGYHÁZI HÁZASSÁG-ÉS PERJOGRÓL, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae. III. Studia, vol. 1 (Hungarian translation Géza Kuminetz), Szent István Társulat, Budapest 2000, 211 s.

Kongregacja Wychowania Katolickiego dekretem z dnia 30 XI 1996 r. erygowała Instytut Prawa Kanonicznego (*ad instar facultatis*) na Uniwersytecie Katolickim im. Pétera Pázmány w Budapeszcie¹. Instytut ten, kierowany przez prof.

¹ Zob. P. Erdő, *Nota. Nuovo Istituto di Diritto Canonico a Budapest*, [w:] „Periodica” 1997, 86, s. 387–389.

dr. P. Erdő – obecnie rektora wspomnianego uniwersytetu oraz biskupa pomocniczego diecezji Székesfehérvár, rozwija nieprzeciętną aktywność dydaktyczną i naukową. Dowodzi tego m.in. nowa seria wydawnicza pt. *Studia*. Recenzowana publikacja stanowi pierwszy jej tom i jest przekładem z języków łacińskiego i włoskiego na język węgierski pięciu znakomitych artykułów kard. Z. Grocholewskiego. Dotyczą one kanonicznego prawa małżeńskiego i procesowego, stąd też tytuł tej książki (w tłumaczeniu na język polski) brzmi: *Studia z kanonicznego prawa małżeńskiego i procesowego*.

1. Pierwszy artykuł poświęcony jest problematyce małżeństw mieszanych (s. 13–41)². Autor podkreśla niezmienną aktualność i złożoność tego zagadnienia, obecnie dodatkowo spotęgowaną przez pluralizm religijny i mobilność ludności. Liczba małżeństw mieszanych nieustannie rośnie, stanowiąc trudny problem społeczny i eklezjalny. Obowiązujących ustaw kościelnych nie sposób zrozumieć bez uwzględnienia ich bogatego i zawilego kontekstu historycznego, moralnego, społecznego, duszpasterskiego i ekumenicznego. Z. Grocholewski – stosownie do merytorycznych założeń publikacji, w której ukazał się ten artykuł – w pierwszej jego części w skondensowanej abrewiacji prezentuje doktrynalny i normatywny aspekt historyczny małżeństw mieszanych (do *Kodeksu prawa kanonicznego* – KPK 1917). Wzmiankuje niektóre teksty Starego i Nowego Testamentu, wypowiedzi Ojców Kościoła oraz postanowienia soborów i synodów starożytności chrześcijańskiej, które zdeterminowały sposób rozstrzygania tej kwestii w następnych wiekach. W dokumentach papieskich i licznych odpowiedziach czy instrukcjach Kurii Rzymskiej, zwłaszcza z XVIII i XIX w., daje się zaobserwować teologicznie pogłębione rozumienie obowiązków strony katolickiej, szczególnie w odniesieniu do zachowania wiary, wychowania potomstwa, a także – chociaż w nieco mniejszym stopniu – troskę o nawrócenie strony niekatolickiej. Doktryna i ukształtowana w tej materii praktyka zostały normatywnie ujęte w KPK z 1917 r. Autor bardzo syntetycznie analizuje normy tegoż kodeksu z uwzględnieniem takich kwestii, jak: dwa rodzaje przeszkód: *disparitas cultus* (przeszkoda zrywająca) i *mixta religio* (przeszkoda wzbraniająca), dyspensy, forma kanoniczna, forma liturgiczna, kary kanoniczne oraz niektóre wskazania duszpasterskie.

Po tym wprowadzeniu historycznym Autor omawia zasadnicze zmiany związane z dynamizmem reform posoborowych. Wielorakie aspekty kwestii małżeństw mieszanych były przedmiotem ożywionej dyskusji podczas Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym. Wprawdzie sam Sobór nie wydał żadnych przepisów, jednakże inspirujące znaczenie dla późniejszych zmian normatywnych miały: dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* oraz deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Następnie Z. Grocholewski zwięźle omówił dokumenty Stolicy Apostolskiej, stanowiące kolejne etapy zmiany dyscypliny kościelnej w tym przedmiocie, np.: mp *Pastorale munus*; dekret soborowy *Orientalium ecclesiarum*; instrukcja *Matrimonii sacramentum*; dekret *Crescens matrimonium*; mp *Matrimonia mixta*, będące istotnym owocem reformy posoborowej.

Przedmiotem drugiego punktu jest wnikliwa interpretacja norm nowego KPK. Małżeństwom mieszanym prawodawca poświęcił w nim odrębny rozdział (kan.

² *I matrimonii misti*, [w:] AA. VV., *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1985, s. 237–256.

1124–1129), podkreślając w ten sposób znaczenie i aktualność tego problemu. W obecnym KPK obowiązują w tej materii przeszkoda i zakaz. Przeszkodą zrywającą objęte są małżeństwa katolików z osobami nieochrzczonymi (*disparitas cultus* – kan. 1086 § 1), natomiast zakazem – małżeństwa katolików z osobami ochrzczonymi – niekatolikami (*mixta religio* – kan. 1124), przy czym przywołane kan. 1125–1129 mają zastosowanie także do małżeństw katolików z osobami nieochrzczonymi. Ks. Grocholewski z właściwą sobie precyzją podaje odpowiedni sposób rozumienia terminów „strona katolicka” i „formalny akt”, nawiązując m.in. do trudnego problemu „wypisania się z Kościoła”, praktykowanego w Niemczech i Austrii. W dalszym ciągu zajmuje się kwestią dyspensy i zezwolenia (licencji), zaznaczając, iż do ważności tych aktów prawnych wystarcza słuszna i rozumna przyczyna, a nie, jak w dawnym kodeksie, *gravis causa* (kan. 1061 § 1, 1°). Ponadto do godziwości dyspensy lub zezwolenia strona katolicka musi złożyć przyrzeczenia, których treść określa kan. 1125, 1° i 2°. Do ważnego zawarcia małżeństwa mieszanego wymaga się zachowania formy kanonicznej (kan. 1127 § 1 i kan. 1108); wyjątek stanowi małżeństwo strony katolickiej ze stroną niekatolicką obrządku wschodniego. W poszczególnych przypadkach istnieje jednak możliwość uzyskania dyspensy od obowiązku zachowania tej formy (kan. 1127 § 2). Istotne zmiany nastąpiły również w odniesieniu do formy liturgicznej oraz kar kanonicznych za naruszenie obowiązujących przepisów; obecnie powinno się wymierzyć cenurę lub inną sprawiedliwą karę za ochrzcenie lub wychowanie dzieci w religii niekatolickiej (kan. 1366). Ponadto małżeństwa mieszane należy otoczyć szczególną troską duszpasterską (por. m.in. kan. 1128).

W uwagach końcowych ks. Grocholewski stwierdza, iż nowa legislacja, będąca wynikiem głębokiej refleksji nad problemem małżeństw mieszanych, stara się zabezpieczyć wiarę strony katolickiej i potomstwa oraz respektuje prawo wolności sumienia strony niekatolickiej. Może się ona okazać owocna, gdy nupturientów odpowiednio przygotuje się do małżeństwa i będąc się im pomagało w różnych konkretnych i trudnych sytuacjach życiowych.

Prezentowane studium jest całościowym i wnikliwym omówieniem problemu małżeństw mieszanych. Łączy aspekty teoretyczne i praktyczne, dlatego też dokładne zapoznanie się z nim jest korzystne zarówno dla kanonistów, jak i duszpasterzy oraz wszystkich zainteresowanych tą trudną, a jednocześnie bardzo aktualną problematyką³.

2. W drugim z tłumaczonych artykułów ks. Grocholewski rozważa problem wykluczenia sakramentalnej godności małżeństwa, jako autonomicznego tytułu jego nieważności (s. 43–65)⁴. Wskutek różnorodnych opinii i konfuzji na ten temat, jego implikacji praktycznych, zwłaszcza dla jurysprudencji, Autor pragnie w siedmiu punktach kompleksowo przedstawić swoje przemyślenia publikowane już w innych, bardziej szczegółowych opracowaniach. Najpierw omawia *opinio praevalens* panującą po KPK z 1917 r., a wyrażoną przez P. Gasparriego. Z uwagi na autorytet jej reprezentanta miała ona poważny wpływ na jurysprudencję, która w tym czasie nie uznawała możliwości wykluczenia sakramentalnej godności małżeństwa i rozstrzygała takie sprawy z tytułu całkowitej symulacji.

³ Wypadało, aby tłumacz poinformował czytelnika o nowszej i starannie napisanej pracy zbiorowej z tego zakresu, a mianowicie: AA. VV., *I matrimoni misti*, Studi giuridici XLVII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, s. 196.

⁴ *L' esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, „Monitor Ecclesiasticus” 1996, 121, II, s. 223–239.

Autor jako pierwszy w 1977 r. zakwestionował słuszność tej opinii, wychodząc z założenia, że skoro istnieje nierozdzielność między małżeństwem ochrzczonych a sakramentem, to sakramentalność można wykluczyć identycznie jak nierozzerwalność czy jedność. Wyjaśnia, iż niejasność opinii kanonistów wynikała z braku dystynkcji pomiędzy porządkiem ontologicznym a psychologicznym. Niektórzy autorzy, mówiąc o wykluczeniu nierozzerwalności małżeństwa, rozważali tę kwestię w aspekcie psychologicznym, czyli z punktu widzenia nupturientów: zamierzają oni zawrzeć prawdziwe małżeństwo, ale nie chcą jego nierozzerwalności. Natomiast wykluczenie sakramentalności umieszczali w porządku ontologicznym: kto wyklucza np. jedność małżeństwa, wyklucza samo małżeństwo, ponieważ bez tego przymiotu nie ma prawdziwego małżeństwa. Tymczasem należy przyjąć, że intencja nupturientów nie musi być bezpośrednio skierowana na wykluczenie sakramentalności; wystarczy jej ukierunkowanie na samą umowę: fakt, iż ta umowa jest sakramentem, nie zależy bowiem od woli kontrahentów. Tę konstatację można zastosować do wszystkich istotnych przymiotów i elementów małżeństwa. Ks. Grocholewski następująco rekapitułuje argumenty za swoją tezą: a) sakramentalność należy do samego pojęcia małżeństwa chrześcijańskiego (por. kan. 1055); b) jej wykluczenie pozytywnym aktem woli powoduje nieważność związku małżeńskiego (tak samo jak wykluczenie nierozzerwalności); c) nie sposób mówić o prawdziwym konsensie przy jednoczesnym wykluczeniu któregoś z istotnych elementów małżeństwa; d) w aspekcie teologii sakramentów trudno przyjąć, aby ktoś mógł przyjąć lub sprawować sakrament, a zarazem wykluczać go pozytywnym aktem woli.

W dalszych punktach Autor bardziej szczegółowo rozwija i uzasadnia powyższe stwierdzenia. Wnikliwie analizując naukę św. Augustyna o *tria bona matrimonii* oraz encyklikę papieża Piusa XI *Casti connubii* z 31 XII 1930 r., doszedł do wniosku, iż odniesienie *bonum sacramenti* jedynie do nierozzerwalności małżeństwa – z czym spotykamy się u większości kanonistów i w jursprudencji – nie jest właściwe. Sakramentalność należy bowiem do istotnych elementów małżeństwa między ochrzczonymi. Pozostaje ona co prawda w relacji do nierozzerwalności (małżeństwo staje się bezwzględnie nierozzerwalne), ale błędne jest takie tylko jej rozumienie, albowiem dzięki niej wszystkie *tria bona* „nabierają szczególnej mocy” (kan. 1056). Sakramentalność jest *bonum per se stans* i nie można traktować jej wyłącznie marginalnie – w relacji do naturalnych dóbr małżeństwa. Autor proponuje nowe ujęcie tej kwestii: trzy dobra istotne (*bona naturalia*) odnoszące się do każdego małżeństwa – *bonum prolis*, *bonum fidei* i *bonum vinculi* (lub *bonum indissolubilitatis*) oraz czwarte dobro w małżeństwie między ochrzczonymi, mianowicie sakramentalność – *bonum sacramenti*.

Dzisiaj powszechnie przyjmuje się, iż wykluczenie sakramentalności małżeństwa stanowi autonomiczny tytuł jego nieważności. Autor ostrzega jednak przed nadmiernym optymizmem z tego powodu. W rzeczywistości istnieje bowiem małe prawdopodobieństwo weryfikacji tego tytułu nieważności. W przypadku nierozzerwalności czy jedności małżeństwa w specyficznych okolicznościach błąd co do tych przymiotów może zdeterminować przedmiot zgody i spowodować ich wykluczenie pozytywnym aktem woli. Nierozzerwalność i jedność małżeństwa mają bowiem znaczącą relewancję praktyczną, związaną z konkretnymi wymogami, np. zerwanie więzi uczuciowej z inną osobą. Natomiast trudno przyjąć, aby takie skutki sprawiał błąd co do sakramentalnej godności małżeństwa. Osoba wierząca nie ma motywów pozbawiania się łaski i pomocy Bożej, dla osoby

zaś niewierzącej przymiot ten nie posiada znaczenia i nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji praktycznych. Rodzi się jednak pytanie: dlaczego do nieważności małżeństwa wymagane jest wykluczenie sakramentalności pozytywnym aktem woli? Czy nie wystarczy sam błąd co do niej lub brak pozytywnej intencji zawarcia małżeństwa sakramentalnego? W odpowiedzi na te oraz inne pytania ks. Grocholewski stwierdza, iż kto poważnie pragnie zawrzeć małżeństwo, chce również tego wszystkiego, co nierozłącznie jest z nim związane, obojętnie czy to zna, czy nie⁵. W ostatnim punkcie swoich refleksji Autor zastanawia się, czy u nupturientów konieczna jest intencja *saltem faciendi quod facit Ecclesia*. Odpowiada, iż według adhortacji apostołskiej papieża Jana Pawła II *Familiaris consortio* „Kościół [...] dopuszcza do obrzędu także tych, których usposobienie nie jest doskonałe” (68), a nie można dopuścić do małżeństwa jedynie tych, którzy „[...] wyraźnie i formalnie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, sprawując obrzęd małżeństwa ochrzczonych” (tamże). Nie wymaga się przeto od nupturientów pozytywnej intencji czynienia tego, co czyni Kościół. Jego zdaniem jednak całkowita utrata wiary, nawet bez osobistej winy, może spowodować niezdolność osoby do zawarcia prawdziwego małżeństwa.

W konkluzji wolno chyba zauważyć, że omówione przez ks. Grocholewskiego zagadnienie jest niezmiernie ważne i aktualne oraz wymaga dalszej refleksji, aby ustalenia prawne Kościoła nie miały się z realiami współczesnego życia.

3. Przedmiotem trzeciego artykułu jest kwestia apelacji w sprawach o nieważność małżeństwa (s. 66–133)⁶. We wstępie Autor zaznacza, iż skoncentruje się głównie na kan. 1628–1640 ze szczególnym uwzględnieniem kan. 1691 oraz kan. 1682–1684, czyli na apelacji najczęściej rozpatrywanej przez trybunały kościelne. Całość tego studium składa się z trzech części.

W pierwszej części ks. Grocholewski dokonał wnikliwej wykładni ustaw kościelnych regulujących apelację. Już przy publikacji wyroku należy stronom wskazać środki, za pomocą których można go podważyć (kan. 1614). Przysługuje im prawo do informacji o apelacji, niezależnie od tego czy mają adwokata, czy nie. Strony należy powiadomić o tym, kto może wnieść apelację, w jakim terminie i do jakiego trybunału. Następnie, zgodnie z kan. 1629, Autor wylicza 5 rodzajów wyroków, od których nie ma apelacji. Podkreśla też, iż wyliczenie w przywołanym kanonie jest taksatywne. Z kolei omawia takie kwestie, jak: komu przysługuje prawo do apelacji (*pars, quae aliqua sententia se gravatam putat*, promotor sprawiedliwości i obrońca węzła małżeńskiego), przedmiot i przebieg apelacji (jej zgłoszenie i poparcie), terminy (są one zawite, inaczej peremptoryjne), niektóre problemy z nią związane (kan. 1631), apelacja skierowana do dwóch różnych trybunałów (kan. 1632 § 2), jej skutki (dla trybunałów i stron, zaniechanie apelacji, zrezygnowanie z niej i połączenie z *quaerela nullitatis* – kan. 1625). Autor często odwołuje się do praktyki Sygnatury Apostołskiej i sentencji rotalnych dla praktycznego zilustrowania rozważanych kwestii.

W drugiej części ks. Grocholewski analizuje dwa przypadki, które są podobne do apelacji, ale w rzeczywistości nią nie są. Pierwszy z nich reguluje kan. 1682 § 1–2. Idzie o przesłanie z urzędu akt procesowych do trybunału apelacyj-

⁵ Inną opinię – obecnie sam mam do niej pewne zastrzeżenia – pozwoliłem sobie wyrazić w artykule *Consensus matrimonialis facit nuptias?*, [w:] *Przymierze małżeńskie*, red. W. Góralski i R. Sztymmler, Lublin 1992, s. 7–30.

⁶ *L' appello nelle cause di nullità matrimoniale*, „Forum. A Review of the Maltese Ecclesiastical Tribunal” 1993, 4, 2, s. 19–64.

nego w ciągu dziesięciu dni od ogłoszenia wyroku. Czy apelacją jest rozpatrzenie sprawy na nowym stopniu, nawet gdy nikt jej nie wnosi? Autor w sposób dobrze uargumentowany dowodzi, iż nie jest to apelacja⁷. Drugi przypadek zachodzi wtedy, kiedy po pierwszym wyroku negatywnym nikt w peremptoryjnych terminach nie zakłada apelacji albo wnoszący z niej zrezygnował. Czy ponowne rozpatrzenie sprawy przez trybunał wyższej instancji stanowi apelację? I na to pytanie Autor odpowiada negatywnie. Na podstawie bardzo przekonujących dowodów wykazał, iż jest to *nova causae propositio*.

W trzeciej części artykułu ks. Grocholewski niezwykle dokładnie przedstawia postępowanie apelacyjne w sprawach o nieważność małżeństwa. Rozróżnia postępowanie po pierwszym wyroku negatywnym oraz po wyroku pozytywnym. Najwięcej uwagi poświęcił postępowaniu skróconemu (*il procedimento breve*), przewidzianemu po pierwszym wyroku pozytywnym. Chodzi o zatwierdzenie dekretem sędziego drugiej instancji wyroku pierwszej, orzekającej nieważność małżeństwa. Autor wyjaśnia naturę prawną takiego dekretu i jego obligatoryjną treść. W pozostałych przypadkach (apelacja przeciwko wyrokowi negatywnemu, wspomniane przesłanie z urzędu akt do wyższego trybunału) obowiązuje zwyczajne postępowanie procesowe, którego sposób Autor ze znanstwem zaprezentował. Wyjaśnia również kwestię wniesienia nowego tytułu, co jest możliwe jedynie w sprawach o nieważność małżeństwa (kan. 1683).

4. W czwartym artykule, zamieszczonym w recenzowanej publikacji, ks. Grocholewski zajmuje się rolą Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej w strukturze sądowniczej Kościoła (s. 134–159)⁸. Na podstawie transparentnego i systematycznego wykładu czytelnik ma sposobność zapoznać się dokładnie z tą ważną instytucją sądownictwa kościelnego. We wprowadzeniu Autor ogólnie charakteryzuje strukturę sądów w Kościele. Następnie, korzystając z bogatej dokumentacji źródłowej, ukazuje kolejne etapy zmian, jakich dokonano w tej instytucji po Soborze Watykańskim II. Kan. 1445, który regulował kompetencje Sygnatury Apostolskiej, został uchylony przez art. 121–125 konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* (28 VI 1988 r.). Autor przytacza jej tekst (w języku łacińskim i włoskim), zadając sobie pytanie, czym właściwie jest Sygnatura Apostolska. W odpowiedzi stwierdza, że spełnia ona zadania analogiczne do tych, jakie w państwowym porządku prawnym wypełniają trzy odrębne instytucje. Dzieli się ona na trzy sekcje.

Pierwszą Sekcję można określić jako sąd kasacyjny (podobnie jak *Cour de Cassation* we Francji, *Corte di Cassazione* we Włoszech, *Bundesgerichtshof* w Niemczech). Takie trybunały nie są sądami apelacyjnymi, lecz kasacyjnymi. W tej sekcji rozpatruje się sprawy o nieważność (*quaerela nullitatis*), prośby o *restitutio in integrum* przeciwko wyrokom rotalnym oraz inne rekursy przeciwko wyrokom rotalnym, zarzuty stronniczości oraz inne sprawy przeciw sędziom Roty Rzymskiej, konflikty kompetencyjne (właściwości) pomiędzy trybunałami, które nie zależą od tego samego trybunału apelacyjnego (w zasadzie

⁷ Taką opinię wyraziła również Komisja Interpretacyjna KPK: „[...] potius quam de appellatione [...] agitur de ulteriore revisione in re maximi momenti, uti est vinculum sacramentale” („Communicaciones” 1984, 15, s. 75).

⁸ *Najvyšší Tribunal Apoštolskej Signatúry v súdnej štruktúre cirkvi*, [w:] *Ius et iustitia. Acta IV Symposii Iuris Canonici anni 1994*, Spišská Kapitula 1995, s. 47–70; artykuł ten ukazał się także w języku włoskim: *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nella struttura giudiziaria della Chiesa*, „Forum. A Review of the Maltese Ecclesiastical Tribunal” 1995, 6, 2, s. 33–52.

chodzi o konflikty właściwości między Rotą Rzymską a niższymi trybunałami). W podsumowaniu Autor wyeksponował różnice, jakie zachodzą między Sekcją I Sygnatury Apostolskiej a podobnymi trybunałami państwowymi.

Dru ga Sekcja Sygnatury Apostolskiej stanowi najwyższy trybunał administracyjny i jest analogiczna do najwyższych sądów administracyjnych w państwach (np. *Conseil d'État* – Francja, *Consiglio di Stato* – Włochy, *Oberster Verwaltungsgerichtshof* – Niemcy). Jej zasadnicza kompetencja odnosi się do rozstrzygnięcia konfliktów między wiernymi (duchowni, wierni świeccy, osoby konsekrowane, osoby prawne) a władzą administracyjną w Kościele (biskupi diecezjalni, przełożeni instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego, dykasterie Kurii Rzymskiej), spowodowanych przez akt administracyjny. Jest to jedyny trybunał administracyjny istniejący obecnie w Kościele. Nie rozpatruje on jednak żadnych aktów administracyjnych trybunałów niższych, jeśli nie zostały zatwierdzone przez jakąś dykasterię Kurii Rzymskiej. Ktokolwiek więc chce zaskarżyć jakiś akt administracyjny niższej instancji, musi najpierw wnieść rekurs hierarchiczny do kompetentnej dykasterii Kurii Rzymskiej (np. proboszcz usunięty przez biskupa z urzędu musi się najpierw odwołać do Kongregacji ds. Duchowieństwa). Sygnatura Apostolska ocenia jedynie legalność aktu czy naruszenie prawa oraz orzeka o naprawieniu szkód wynikłych wskutek tegoż aktu.

Do drugorzędnych kompetencji tej Sekcji należą kontrowersje administracyjne skierowane do papieża (sądowe kieruje on do Roty Rzymskiej), sprawy sporne wynikające z aktu administracyjnego wydanego przez dykasterię Kurii Rzymskiej, konflikty kompetencyjne (pozytywne lub negatywne) między dykasteriami Kurii Rzymskiej.

Sekcja III Sygnatury Apostolskiej, zgodnie z art. 124 konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*, spełnia rolę analogiczną do ministerstwa sprawiedliwości w państwowym porządku prawnym. Poszczególne kongregacje to odpowiedniki ministerstw i w tym rozumieniu Sekcja ta jest Kongregacją Sprawiedliwości. Zakres działania tej Sekcji jest bardzo szeroki. Czuwa ona nad kościelnym wymiarem sprawiedliwości, np. bada relacje przesyłane każdego roku przez trybunały kościelne, analizuje rekursy i skargi dotyczące sposobu postępowania określonych trybunałów, studiuje sytuację wymiaru sprawiedliwości w danym państwie, aby wysunąć odpowiednie propozycje czy sugestie, odpowiada na różne pytania i jeżeli coś stanowi *dubium iuris*, przesyła sprawę do Komisji Interpretacyjnej KPK, wydaje deklaracje w celu usunięcia nieprawidłowości czy nadużyć z kościelnego wymiaru sprawiedliwości, w specyficznych okolicznościach może deklarować nieważność małżeństwa na drodze administracyjnej oraz współpracuje w różnych przedsięwzięciach, mających na celu udoskonalenie działalności trybunałów kościelnych. Może także prorogować kompetencje niższych trybunałów, promować utworzenie trybunałów międzydiecezjalnych i je zatwierdzać. W ostatnim punkcie ks. Grocholewski podał skład personalny Sygnatury Apostolskiej.

Wypada ponownie podkreślić niezwykłą klarowność merytoryczną tego artykułu. Autor, który wiele lat pracował w tej instytucji – od sekretarza do jej prefekta, jest doskonale zorientowany w jej działaniu i ta eksperyencja zaowocowała tak kreatywną treścią.

5. W ostatnim artykule ks. Grocholewski zajmuje się ustanowieniem i zadaniami trybunałów kościelnych z uwzględnieniem sprawiedliwości administra-

cyjnej (s. 160–211)⁹. Samo zagadnienie jest bardzo obszerne i dlatego Autor ograniczył się do omówienia jedynie kwestii zasadniczych. Dla jasności wykładu eksplikuje najpierw dystynkcję między sprawiedliwością zwyczajną a administracyjną, co jego zdaniem łatwiej zrozumieć mając na uwadze, że istnieją trzy zasadnicze rodzaje procesów: sporny, karny i administracyjny. Pierwszy i drugi należą do sprawiedliwości zwyczajnej i sprawy sporne oraz karne są rozpatrywane przez zwyczajne trybunały kościelne; natomiast trzeci proces zaliczany jest do sprawiedliwości administracyjnej i prowadzi go specjalnie ustanowiony trybunał, zobligowany do zachowania własnego trybu postępowania. Uwzględniając powyższe rozróżnienia, Autor podzielił swoje rozważania na trzy części¹⁰.

W pierwszej, w jasnym i przejrzystym wykładzie prezentuje ustanawianie w Kościołach partykularnych trybunałów: diecezjalnych, metropolitalnych (ilustruje swoje wywody przykładami z Czech i Słowacji) i międzydiecezjalnych (pierwszy powołano we Włoszech w dniu 8 XII 1938 r.; w 1991 r. takie trybunały istniały już w około 80 krajach). Następnie omawia skład personalny trybunałów oraz kwalifikacje wymagane od pracowników sądów kościelnych (specjalną uwagę poświęca angażowaniu adwokatów) i dość szczegółowo ukazuje kwestię *forum competens*. W końcowej partii syntetycznie przedstawił zadania najwyższych trybunałów Stolicy Apostolskiej, a mianowicie: Roty Rzymskiej i Sygnatury Apostolskiej.

Przedmiotem drugiej części jest sprawiedliwość administracyjna. W sensie ścisłym odnosi się ona jedynie do procesowych środków rozwiązywania konfliktów, powstałych wskutek poszczególnych aktów administracyjnych publicznych organów administracji kościelnej; w sensie szerokim natomiast obejmuje również inne sposoby obrony podwładnych przed wspomnianymi aktami administracji publicznej. W Kościele istnieje tylko jeden trybunał administracyjny, a mianowicie druga sekcja Sygnatury Apostolskiej, dlatego też Autor koncentruje się zasadniczo na omówieniu sprawiedliwości administracyjnej w znaczeniu szerokim, przy czym podkreśla, iż zamierza jedynie naszkicować tę kwestię. W rzeczywistości jednak jest to merytoryczny ekstrakt kościelnego prawa administracyjnego, w którym ks. Grocholewski wyjaśnia kolejno pojęcie poszczególnego aktu administracyjnego, zalecenie unikania sporu i szukania innego słusznego rozwiązania (por. kan. 1733 § 1), remonstrację (por. kan. 1734 § 1), rekurs hierarchiczny oraz rekurs do Sygnatury Apostolskiej. Rozważania te cechuje klarowność, precyzja i bardzo wnikliwa interpretacja prawa, poparta wieloletnim doświadczeniem.

Artykuł kończy się refleksją nad teologiczno-duszpasterskim zadaniem trybunałów kościelnych. Zaznacza m.in., że władza wykonywana przez trybunały kościelne jest władzą świętą, prawa i obowiązki wiernych, których strzegą try-

⁹ Referat na ten temat ks. Grocholewski wygłosił podczas I Sympozjum Prawa Kanonicznego w Spišskej Kapitule i opublikował pt. *O zriadení a úlohe tribunálov v cirkvi s príhľadnutím na administratívnu spravodlivosť*, [w:] *Ius et iustitia. Acta I symposii iuris canonici anni 1991*, Bratislava 1991, s. 15–64. Tekst ten wydano również w języku łacińskim: *De ordinatione ac munere tribunalium in Ecclesia ratione quoque habita iustitiae administrative*, „Ephemerides Iuris Canonici” 1992, 98, nr 1/2, s. 47–77.

¹⁰ Celowo pomija on kwestię ustanawiania trybunałów w katolickich Kościołach Wschodnich oraz trybunałów zakonnych. Z uwagi na miejsce wygłoszenia tego referatu (Spišska Kapitula) Autor dodaje także, iż uwzględnił specyficzne warunki Kościoła w Czechach i Słowacji.

bunały, mają służyć ich uświęceniu, sprawy sporne rozpatrywane w trybunałach dotyczą przede wszystkim „rzeczy duchowych i związanych z duchowymi” (por. kan. 1401, 1°), przekroczenia ustaw kościelnych oraz innych, w których w grę wchodzi grzech (por. kan. 1401, 2°). Celem sprawiedliwości administracyjnej w Kościele jest „uzdrowienie” naruszonej wspólnoty, umożliwienie skutecznej realizacji powołania i owocna współpraca członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Te aspekty kościelnego wymiaru sprawiedliwości powodują jego koneksję z miłością i sprawiają, iż z natury swojej ma on charakter pastoralny, a sędziowie są kwalifikowanymi współpracownikami aktywności duszpasterskiej Kościoła. Z tego nie można jednakże wnioskować, iż należy zwiększyć aktywność sądowniczą w Kościele. Kodeks bowiem wielokrotnie podkreśla, aby sprawy sporne załatwiać pokojowo (np. kan. 1446 § 1). W ostatnim punkcie tej refleksji ks. Grocholewski podkreśla, iż odpowiednia realizacja sprawiedliwości wymaga od wszystkich pracowników trybunałów kościelnych gruntownego przygotowania, poznania jursprudencji trybunałów Stolicy Apostolskiej oraz *sentire cum Ecclesia*, a stopień staranności w wypełnianiu tych zadań denotuje stopień miłości do Kościoła i bliźnich.

Podjmując skromną próbę podsumowania całości recenzowanej publikacji, wypada zauważyć, co następuje:

1. Wszystkie artykuły są znakomicie udokumentowane, co świadczy o niezwykłej pracowitości Autora, wręcz doskonałym warsztacie naukowym i umiejętności jego wykorzystania.

2. Niezwykle głęboka a zarazem klarowna jest wykładnia źródeł i literatury oraz prezentacja bardzo trudnych i złożonych problemów teoretycznych i praktycznych omówionych w powyższych artykułach.

3. Autor nie zamknął się w rzymskiej „twierdzy z kości słoniowej”, stąd też potrafi dostrzegać konkretne problemy i trudności sądownictwa kościelnego w terenie, zwłaszcza w tych Kościołach partykularnych (np. Czech i Słowacji), w których zostało ono zdezorganizowane przez reżim komunistyczny czy wskutek innych przyczyn eklezjalnych, społecznych lub politycznych.

4. W aspekcie metodologicznym i merytorycznym opracowania ks. Grocholewskiego mogą stanowić wzorzec nie tylko, jak sądzę, dla młodych kanonistów.

5. Publikację recenzowanej pozycji uzasadnił we Wstępie (s. 11) P. Erdő brakiem na Węgrzech od dłuższego czasu naukowej i praktycznej monografii z kanonicznego prawa małżeńskiego i procesowego. Ma ona przeto pomóc w działalności trybunałów kościelnych oraz w studiowaniu tej dziedziny prawa kanonicznego, a także służyć prawnikom świeckim, którzy pragną ubogacić swoją wiedzę w tym przedmiocie. Sądzę, iż *servatis servandis* zapoznanie się z tymi artykułami można polecić również kanonistom polskim.

Bronisław Wenanty Zubert OFM

Ks. Marian Pastuszko, *SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA*, Kielce 1999, 663 s.

Rok 1999 był czasem intensywnego przygotowania Kościoła do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. W działalności duszpasterskiej poświęcono go osobie Boga Ojca. Życie chrześcijanina jest ciągłym pielgrzymowaniem do domu Ojca, który swoją bezwarunkową miłością otacza wszystkich, także „synów marnotrawnych”. W roku przygotowań, nazwanym w programach duszpasterskich „Drogą do Ojca”, wierni są wzywani do prawdziwego nawrócenia, w łączności z Chrystusem, Odkupicielem człowieka. W takim historycznym kontekście ukazała się kolejna książka, autorstwa ks. prof. Mariana Pastuszki, zatytułowana *Sakrament pokuty i pojednania*.

Autor od ponad trzydziestu lat jest wykładowcą na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (wcześniej Akademii Teologii Katolickiej), kierownikiem Katedry Prawa o sakramentach św. Pełni również funkcję oficjała Sądu Biskupiego i profesora Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach.

Najnowsza pozycja obejmuje wyniki jego badań naukowych, prowadzonych w ciągu minionych dziesięciu lat i częściowo już opublikowanych na łamach „Prawa Kanonicznego”. Zawiera cztery rozdziały, summariem w języku łacińskim i obszerną bibliografię.

Pierwszy z rozdziałów nosi tytuł „Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania”. Na początku autor analizuje problematykę zawierającą się w kan. 960, czyli pojednanie penitenta z Bogiem i wspólnotą Kościoła w szerokim aspekcie historycznym. W dalszej części omówione zostało równoczesne rozgrzeszenie wielu penitentów bez uprzedniej ich spowiedzi indywidualnej. Z praktyką taką spotykamy się między innymi w średniowieczu, kiedy to udzielano zbiorowego rozgrzeszenia rycerzom przed bitwą, np. w 1110 r. dla żołnierzy Bolesława Krzywoustego walczących przeciwko Czechom. Trzecia część rozdziału traktuje o miejscu sprawowania pokuty i pojednania, którym w długiej historii Kościoła była katedra biskupa umieszczona w absydzie świątyni, ołtarz w nawie głównej, przedsionek świątyni, zabudowania przykościelne i w końcu od XVI w. konfesjonał.

Kolejny rozdział poświęcony jest szafarzowi pokuty. Jest nim zawsze kapłan, co historycznie dokumentuje pierwszy z podrozdziałów. Drugi z nich szeroko omawia kwestie wiążące się z koniecznością posiadania przez szafarza uprawnienia do sprawowania omawianego sakramentu. Uprawnienie takie można otrzymywać na mocy samego prawa, wraz z powierzonym urzędem kościelnym, lub też z rąk określonych przez prawo przełożonych. Dalej została omówiona posługa szafarza w zwyczajnych okolicznościach, czyli między innymi stawianie pytań przy spowiadaniu, udzielenie, odłożenie lub odmówienie rozgrzeszenia, a także w okolicznościach szczególnych, jak niebezpieczeństwo śmierci, czy spowiedź penitenta fałszywie oskarżającego spowiednika o solicytację. Kolejny podrozdział analizuje obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania, takie jak ta-

jemnica spowiedzi, zakaz korzystania z wiedzy zdobytej w konfesjonale, obowiązek spowiadania.

Rozdział trzeci poświęcony został penitentowi, a więc najpierw jego dyspozycji do przyjęcia sakramentu, materii dalszej tego sakramentu i obowiązkowi dorocznej spowiedzi indywidualnej. Z badań autora wynika, iż w Polsce obowiązek ten (wraz z obowiązkiem przyjęcia Komunii św. wielkanocnej) może być wypełniony w okresie od niedzieli poprzedzającej środę popielcową do niedzieli po uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Dalsze podrozdziały traktują o możliwości sakramentalnego wyznania grzechów przez tłumacza i spowiadania się przed kapłanem innego obrządku.

Ostatni z rozdziałów nosi tytuł „Odpusty”. Analizuje pojęcie odpustu, podział, a także sposoby ich uzyskiwania w warunkach zwyczajnych i nadzwyczajnych (takich jak jubileusze czy niebezpieczeństwo śmierci).

Każde z zagadnień poruszanych w książce omawiane jest zasadniczo w trzech etapach:

a) prawo dawne, obejmujące praktykę Kościoła od jego początków, poprzez stopniowe kształtowanie się przepisów prawnych;

b) *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 r. i normy tego dokumentu jako kolejny etap ewolucji prawa do początku XX w.;

c) *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 r., będący owocem nauki Soboru Watykańskiego II.

Konsekwentne stosowanie takiej metody ukazuje omawiane zagadnienia jako rezultat długiej ewolucji, związanej z naturą Kościoła, w której prawo staje się przekazem wiary i przejawem życia w służbie zbawienia człowieka. Warto w tym miejscu nadmienić, iż autor jako jedyny wśród kanonistów doby Kodeksu papieża Jana Pawła II w sposób historyczny ujmuje kwestie prawne związane z problematyką sakramentów św.

Sakrament pokuty i pojednania to trzecia z monografii ks. prof. Mariana Pastuszki po wcześniejszych poświęconych sakramentom chrztu św. i Eucharystii. Należałoby życzyć zarówno autorowi, jak i kanonistom, aby w niedalekiej przyszłości pojawiła się kolejna, o sakramencie święceń, do tej pory traktowanym w polskiej literaturze prawniczej jakby nieco po macoszemu.

Ks. Zbigniew Janczewski

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 183–185

Ks. Henryk Stawniak SDB, NIEMOC PŁCIOWA JAKO PRZESZKODA DO MAŁŻEŃSTWA. EWOLUCJA CZY ZMIANA KONCEPCJI?, Warszawa 2000, 407 s.

Problematyka wiążąca się z przeszkodą niemocy płciowej od dawna budzi wiele kontrowersji zarówno w jurysprudencji, jak i w doktrynie. Należy do zagadnień niezwykle delikatnych i trudnych ze względu na swój przedmiot, charakter i zakres. Właśnie tą problematyką zajął się w swojej książce, będącej równocze-

śnie rozprawą habilitacyjną, ks. dr Henryk Stawniak, salezjanin, adiunkt, wykładowca na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Książka składa się z obszernego wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia, spisu pozycji bibliograficznych, a także streszczenia w języku włoskim.

Autor, jak sam pisze we wstępie, stara się podejść do problematyki niemocy płciowej bez powziętego z góry schematu, opierając się na faktach i dokumentach, aby nie zagubić prawdy. Wykorzystuje przy tym metodę historyczno-prawną, a także analityczno-syntetyczną, uwzględniając przy interpretacji tekstów prawnych zasadę gramatyczną, logiczną i systemową.

Rozdział pierwszy, zatytułowany „Przeszkoda niemocy płciowej w historycznym zarysie”, jest wprowadzeniem w problematykę. Na podstawie źródeł prawa rzymskiego i żydowskiego ukazano, w jaki sposób traktowano osoby dotknięte impotencją w tych społecznościach w odniesieniu do małżeństwa. Dalej możemy prześledzić proces kształtowania się impotencji jako przeszkody w dawnym prawie kościelnym. Autor omawia tutaj między innymi *Dekret* Gracjana i *Dekretale* Grzegorza IX, a także brewe papieża Sykstusa V *Cum frequenter*. Kończąc rozdział, podaje zarys koncepcji omawianej przeszkody w świetle *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 r.

Kolejny z rozdziałów jest prezentacją i analizą *Dekretu Kongregacji Doktryny Wiary* z 1977 r., dotyczącego impotencji pod kątem dokonujących się przeobrażeń prawnych w tej materii. Autor stara się dociec, jaka jest natura prawna dokumentu – autentyczna deklaracja prawa naturalnego, kościelne prawo pozytywne, czy też ma on charakter „mieszany”. Ostatecznie stwierdza, iż na obecnym etapie badań trudno jest jednoznacznie opowiedzieć się za jedną z tych interpretacji. Zwraca też uwagę na skutki i aplikację *Dekretu* kongregacji.

Rozdział trzeci stanowi próbę interpretacji kan. 1084 *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 r. Postawione zostaje między innymi pytanie, czy natura małżeństwa uzasadnia istnienie przeszkody niemocy płciowej? W odniesieniu do podstaw przeszkody, zgodnie z opinią autora książki, opowiadający się za prawem naturalnym, jak i optujący za prawem kościelnym nie zwracają uwagi na określenie prawodawcy, że przeszkoda niemocy płciowej *z natury małżeństwa* czyni je nieważnym. Istotną kwestią jest więc tu małżeństwo, a właściwie jego natura. Prawodawca nie sięga zatem do jakiegoś systemu norm prawa naturalnego, ale liczy się z naturą rzeczy, tj. małżeństwa, zgodnie z jego aktualnym rozumieniem. W omawianym rozdziale znajdujemy także charakterystykę wyznaczników przeszkody impotencji.

„W kręgu zagadnień szczegółowych niemocy płciowej” to tytuł kolejnego rozdziału. Ukazuje on między innymi kwestię wzajemnych relacji pomiędzy kanonami 1084 par. 1 i 1095 nr 3, koncentrując się na podobieństwach i różnicach między wymienionymi normami, zwłaszcza w odniesieniu do wymogu trwałości przy *impotentia coeundi* i *incapacitas assumendi*. Przedmiotem dalszych analiz są zagadnienia transeksualizmu i homoseksualizmu w aspekcie ewentualnej niezdolności do małżeństwa ze względu na suponowaną niemoc płciową. Odróżnione tu zostały dwie kwestie – dopuszczenia do zawarcia małżeństwa i orzekania nieważności małżeństwa w takich przypadkach. Autor zwraca uwagę, iż w przypadku zmiany płci z kobiety na mężczyznę, osoba jest niezdolna do małżeństwa ze względu na impotencję. Nie ma natomiast zgodności uczonych co do niezdolności do małżeństwa transeksualisty po zmianie płci w przeciwnym kie-

runku. Przy anomalii homoseksualizmu przeszkoda impotencji występuje dużo rzadziej.

Ostatni z rozdziałów rozpatruje kwestię, czy współczesna koncepcja aktu małżeńskiego i przeszkody niemocy płciowej, motywowana naturą małżeństwa, przystaje do nauki Soboru Watykańskiego II i KPK z 1983 r. odnośnie do istoty małżeństwa oraz przedmiotu zgody. Czy natura małżeństwa rzeczywiście uzasadnia istnienie omawianej przeszkody? Autor dochodzi do wniosku, że natura małżeństwa, określanego jako trwałe przymierze mężczyzny i kobiety, nastawione na *bonum coniugum et bonum prolis* niewystarczająco uzasadnia istnienie przeszkody impotencji w aktualnym systemie prawa małżeńskiego. Postuluje równocześnie zmianę przepisu kan. 1084 przez dodanie do istniejącego kan. 1097, nowego, trzeciego paragrafu o treści: „Trwała niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego, czy to ze strony mężczyzny, czy kobiety, czy to absolutna czy względna, nieznana uprzednio – nie zaś nieplodność, z zachowaniem przepisu kan. 1098 – powoduje nieważność małżeństwa, lecz za zgodą drugiej strony może ono być uważnione”.

Książka autorstwa ks. H. Stawniaka jest niezwykle ciekawa i nowatorska. Autor wykazuje się wielką odwagą w próbach rozwiązywania postawionych kwestii. Krytycznie ustosunkowując się do propozycji różnych kanonistów, podaje sugestie nowych rozwiązań prawnych. Opowiada się nie za zmianą koncepcji, ale za ciągle trwającą ewolucją przepisów dotyczących impotencji w obecnie obowiązującym prawie. Wielce interesująca i godna rozważenia jest propozycja nowego ujęcia kan. 1097. Omawiana pozycja książkowa z pewnością stanie się podstawą do dalszych dyskusji nad przeszkodą niemocy płciowej.

Ks. Zbigniew Janczewski

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 185–188

CZŁOWIEK PRZEŁOMU TYSIĄCLECI, red. Józef Makselon, Borys J. Soiński, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2000, 208 s.

Książka *Człowiek przełomu tysiącleci* powstała w związku z Sympozjum Sekcji Psychologii Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki, jakie odbyło się w Częstochowie w dniach 12–14 IX 1999 r. Zawiera teksty akademickich nauczycieli psychologii w uczelniach kościelnych, wpisujących się w nurt poszukiwań naukowych, z potrzeby dociekania prawdy o człowieku i jego wielorakich relacjach do Boga i ludzi (s. 5, J. Makselon).

Psychologia, zajmując się człowiekiem, próbuje go opisać, zrozumieć, a nawet przewidywać jego zachowanie (s. 82, Z. Wójcik). We współczesnej psychologii istnieje wiele koncepcji szkicujących portret człowieka i jego zachowań. Do najbardziej znaczących teorii wyjaśniających zachowania człowieka należą: psychoanaliza, behawioryzm, psychologia humanistyczna, czy poznawcza. Wśród nich można wyróżnić dwa bardziej ogólne paradygmaty. Jeden z nich, model

homeostatyczny, opisuje człowieka jako dążącego w swoich zachowaniach do redukcji napięć i osiągnięcia równowagi przez zaspokojenie podstawowych potrzeb. Drugi natomiast, model heterostatyczny, zakłada, że dla człowieka nie najważniejsza jest redukcja napięcia, a wręcz przeciwnie, utrzymanie napięcia, a nawet jego zwiększanie, gdyż służy to rozwojowi osoby (s. 181, J. Śliwak).

W paradygmacie homeostatycznym człowiek jawi się nam jako bierny, walczący z napięciami (motywacja typu „napięcie – ulga”), podczas gdy paradygmat heterostatyczny podkreśla przede wszystkim aktywność człowieka, wybieganie w przyszłość i przekraczanie siebie samego.

Zaspokojenie potrzeb podstawowych ukierunkowuje wprawdzie ku spontanicznej samoaktualizacji, ale nie zapewnia optymalnego zdrowia psychicznego i rozwoju „pełni człowieczeństwa”. Rozwój ten jest uwarunkowany przez zdolność do poznania i realizowanie metawartości. Pełne zdrowie realizuje się przez uniwersalne wartości, demokratyczne postawy, bezinteresowną miłość innych, holistyczną i twórczą aktualizację całości życia. Osoby o pełnym zdrowiu są innowacyjne i odkrywczyste, podatne na „doświadczenia szczytowe” – ekstatyczne, mistyczne, sakralne (s. 142–143, Z. Uchnast). Osoby te cechuje zdolność do pełni życia w terażniejszości, adekwatne przewidywanie i planowanie przyszłości. Korzystają z przeszłości, która jest dla nich nauczycielką terażniejszości (s. 28, J. Makselon).

Osobę określa się nie tylko poprzez kategorię zdrowia, ale również godności, którą ludzie osiągają przez wielość podejmowanych na co dzień decyzji. Decyzje te wymagają odwagi, którą definiuje się jako zachowanie nakierowane na osiągnięcie określonego celu, przed którego realizacją nie powstrzyma jednostki ryzyko utraty wygody, wolności lub życia (s. 86, Z. Wójcik).

Rozwój ludzki cechuje personalizacja będąca procesem, w którym osoba nadaje sens i wartość swojemu życiu, przedmiotom, sytuacjom, relacjom (s. 66, M. Stepulak). Szczególne znaczenie człowiek może nadawać również czasowi. W ten sposób człowiek niejako tworzy czas, podporządkowuje go sobie, co jest też jego zadaniem (s. 28–29, J. Makselon).

W całym tym procesie rozwoju, dojrzewania i personalizacji ma pomagać ludziom psycholog – „powiernik” cudzych tajemnic, który powinien traktować swoją pracę nie tylko jako zawód, ale nade wszystko jako powołanie. Oznacza to konieczność integracji życia zawodowego z życiem osobistym, gdy tymczasem psycholog końca drugiego tysiąclecia przeżywa szereg problemów etyczno-moralnych (s. 67–68, M. Stepulak), podobnie zresztą jak całe społeczeństwo, którego on jest częścią.

Psychologowie – autorzy książki – po refleksji nad rozwojem ludzkim, opisują typowe zachowania ludzi końca drugiego tysiąclecia. Będąc wykładowcami psychologii, a jednocześnie terapeutami, a więc mając do czynienia na co dzień z problemami ludzkimi, koncentrują się w swoim opisie ludzkich zachowań w dużej mierze na ich negatywnych stronach, ale z myślą o tym, aby po ich dogłębnym przeanalizowaniu znaleźć sposoby na ich przepracowanie.

Podkreślają znaczenie rodziny. Ze swoich badań i rozmów w poradni wysuwają wniosek, że istnieje duża tęsknota za zdrową i miłą rodziną (s. 128, F. Głód), a jednocześnie przeżywa ona kryzys. Do „tradycyjnych” symptomów tego kryzysu dochodzą nowe, jak: związki dwojga ludzi żyjących razem, ale bez żadnych zobowiązań (s. 114, Szaniawski), masowa produkcja pigułki abortyjnej

(s. 109–110, Cz. Cekiera), a także brak poczucia roli i funkcji ojca (s. 122, W. Prężyna).

Wartością zagrożoną u schyłku wieku jest poczucie tożsamości narodowej, przez które należy rozumieć poczucie przynależności i chęć przynależności do narodu, dumę z przynależności do swojego narodu, poczucie powinności wobec narodu, świadomość znaczenia historii i wizje przyszłości narodu, szacunek dla tradycji i kultury narodowej (s. 49–50, A. Sułek). Istnieje więc potrzeba budzenia miłości ojczyzny – działań na rzecz dobra wspólnego, w tym również jej dobra duchowego (s. 53, A. Sułek).

Zagrożone jest poczucie tożsamości eklezjalnej (s. 55, J. Makselon), będące symptomem kryzysu religijnego. Na podstawie badań przeprowadzonych w 1990 r. wśród 35 737 osób stwierdzono, że jedynie 57% Europejczyków określa siebie jako wierzących, to znaczy odczuwa wartości religijne i uznaje świat nadprzyrodzony (s. 112, J. Król). Ujawnia się myślenie panteistyczne lansowane przez sekty i New Age (s. 117, R. Jaworski), a jednocześnie u wielu młodych ludzi pojawia się tęsknota za mistrzem, mimo że zjawiskiem dosyć powszechnym, jeśli nie uniwersalnym, jest kryzys autorytetu (s. 118, R. Jaworski).

To, co dzisiaj stanowi problem, to: niepewność, poczucie bezsensu życia, bezradność, uzależnienia, i nie tylko od środków chemicznych. Towarzysząca im depresja (spowodowana pustką egzystencjalną) często prowadzi do samobójstw. Wstrząsający w swej wymowie jest np. fakt, że w Stanach Zjednoczonych samobójstwa figurują na liście przyczyn śmierci na drugim miejscu, tuż po wypadkach drogowych (s. 15, Z. Płużek). Wśród przyczyn samobójstw wymienia się poczucie samotności, które narasta, mimo coraz powszechniejszej komunikacji w zakresie informacji i początku epoki multimedialności (s. 118, R. Jaworski).

Pokolenia żyjące na przełomie tysiącleci żyją w sytuacji powszechnego zagrożenia, powszechnego lęku. Lęk jest podstawą, czy skutkiem zagrożeń płynących zarówno z geosfery, jak i z jonosfery. Człowiekowi zagraża to, co sam produkuje i wyciąga z ziemi, łącznie ze szkodliwymi pierwiastkami chemicznymi, jak również to, co znajduje się w jonosferze, skażenie powietrza, wody, chemizacja, katastrofy, wybuchy nuklearne (s. 109–110, Cz. Cekiera).

W procesie przemian dokonujących się w człowieku ważny udział mają oddziaływania różnych systemów społecznych, układów politycznych, kataklizmów przyrodniczych i kataklizmów dziejowych (s. 7, Z. Płużek). W kontekście znaczenia układów politycznych odnotowuje się „paradoks polski”, polegający na tym, że konsekwencje prawne i ekonomiczne ustroju odrzuconego przez społeczeństwo ponoszą głównie ci, którzy tego ustroju nie akceptowali (s. 163, I. Niewiadomska).

Duży procent ludzi ma problemy z odnajdywaniem dla siebie celu i sensu życia (s. 120, W. Prężyna). Człowiek obecnego przełomu wieku znajduje się na etapie relatywizmu moralnego, zagubienia w tym, co dobre, a co złe; charakteryzuje go zagubienie w ustalaniu właściwej hierarchii wartości (s. 127, E. Kosińska).

Po dogłębnej analizie przyczyn psychologowie zastanawiają się nad sposobami przezwyciężenia zagrożeń człowieka przełomu tysiącleci. Stwierdzają konieczność uwrażliwienia człowieka na wartości, otwarcie go na Prawdę, Dobro i Piękno oraz doprowadzenie do Wartości Absolutnej (s. 22, Z. Płużek).

Mimo stwierdzenia istnienia zagrożeń u przełomu wieków, trzeba być jednak pełnym nadziei (s. 35, F. Głód). Należy dostrzec pozytywne aspekty przemian

dokonujących się w zachowaniach człowieka przełomu tysiącleci, jak na przykład coraz częstsze odnajdywanie przez wiernych świeckich swej podmiotowości i odpowiedzialności za Kościół, czy duże zainteresowanie ludzi młodych tematyką teologiczną. (s. 109, S. Regmunt).

Nie lekceważąc zagrożeń, należy dowartościować tęsknotę człowieka przełomu tysiącleci za przyjaźnią, miłością i rodziną (s. 132, A. Jagiełło). Pomocne jest tutaj spojrzenie na człowieka przez pryzmat przeżyć św. Pawła, który mówi o sobie: „Ja w sobie widzę podwójnego człowieka...” (s. 137, W. Prężyna). Zrozumieniu człowieka pomocna jest świadomość „pęknięcia” w naturze ludzkiej, które – jako konsekwencja grzechu pierworodnego – się rozkłada i powiela w każdym pojedynczym człowieku (s. 137, W. Prężyna). Należy zatem pomóc człowiekowi, by lepiej zrozumiał zarówno siebie, jak i świat, i dodać mu odwagi do porzucenia zachowań obronnych, takich jak: rezygnacja, ucieczka od życia w substancje psychoaktywne, protest czy absolutyzacja postawy „mieć” (s. 162, I. Niewiadomska).

W pracy z młodzieżą pomocne będzie dostrzeżenie zmian w oświacie i współdziałanie ze szkołą, w której dąży się do integralności wychowania z nauczaniem (s. 127, E. Kosińska). Rodzice niemal każdej klasy szkolnej wraz z wychowawcą i katechetą powinni tworzyć wspólną Kościół. Potrzebne są wspólnoty Kościoła wśród rodziców wychowujących dzieci: kręgi rodzin, stowarzyszenia rodzin katolickich, różnego rodzaju bractwa, których celem byłaby wzajemna pomoc we właściwym wychowywaniu dzieci.

Istnieje potrzeba kształtowania i formowania ludzi świeckich, aby było wielu liderów. Potrzebni są do tworzenia wspólnot, aby parafie mogły żyć treścią Ewangelii. Kościół ma się rozwijać przez ogniwa żywych wspólnot na terenie parafii. Trzeba utworzyć małe wspólnoty Kościoła – z dzieci i młodzieży, a także ludzi starszych, wspólnoty charytatywne. W dużych parafiach mogą powstać wspólnoty różnych profesji: prawników, pedagogów, psychologów, katechetów, którzy poprzez interdyscyplinarne poradnictwo mogliby służyć fachową radą potrzebującym ludziom (s. 129–131, F. Głód). Należy pomagać przez dobrze zorganizowane, profesjonalne poradnictwo (s. 124, W. Szewczyk).

Autorzy książki, akademicy nauczyciele psychologii w uczelniach kościelnych, jakkolwiek zajęli się dogłębną analizą różnych zagrożeń i zachowań budzących niepokój, to jednak podkreślają też, że u przełomu tysiącleci jest wielu ludzi, którzy na co dzień żyją Ewangelią i przełom wieków traktują jako dziełczynienie Bogu Stwórcy, Królowi Wieków (s. 113, T. Szaniawski).

Sumując, mając na uwadze zawartą w książce *Człowiek przełomu tysiącleci* analizę zachowań ludzi przełomu wieków, wzbogaconą o przemyślenia teoretyczne na temat rozwoju osobowego i jego uwarunkowań, a także propozycje psychologiczno-pastoralne, można polecić ją przede wszystkim studentom teologii, jako uzupełnienie do wykładów z psychologii, a także duszpasterzom, wychowawcom i wszystkim innym osobom, których interesują problemy na styku psychologii i teologii, i to zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym.

Ks. Henryk Krzysteczko

Michał Heller, CZY FIZYKA JEST NAUKĄ HUMANISTYCZNĄ?, Tarnów, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 1998, 213 s.

Kolejna książka Michała Hellera ukazująca się nakładem Wydawnictwa Diecezji Tarnowskiej to wynik wieloletnich przemyśleń Autora, które – jak sam zaznacza – narastały wokół jego prac naukowych, a także wokół przeczytanych lektur. Z tej to racji książka ta nie stanowi jednolitej całości, ale jest zbiorem artykułów i esejów pisanych z rozmaitych okazji. Tym, co je łączy, jest pytanie o to, co mają wspólnego nauki przyrodnicze, reprezentowane tu głównie przez fizykę, z naukami humanistycznymi? Pytanie to prowokuje różnoaspektowość w próbie sformułowania odpowiedzi, toteż Autor proponuje trzy płaszczyzny, na których stara się udzielić odpowiedzi. Stąd podział książki na trzy części: Fizyka i piękno; Między fizyką a filozofią oraz Przez konflikty ku transcendentcji.

W pierwszej części zostajemy postawieni wobec tezy, iż sama w sobie fizyka jest nauką humanistyczną, jeśli uprawiana jest przez naukowców-artystów, nie zaś przez naukowców-rzemieślników. Różnica pomiędzy jednymi a drugimi polega na tym, że rzemieślnik tworzy dzieła wystarczające do codziennego użytku. Po spełnieniu swego zadania, dzieła te giną. Artysta zaś tworzy dzieła sztuki trwające przez wieki. Pojęcie piękna wydaje się być mało przydatne w definiowaniu nauk przyrodniczych, tymczasem Autor ukazuje, że jest inaczej. Piękno jest wartością bardzo mocno związaną z naukami przyrodniczymi i łączy się z ich niezwykłą skutecznością. Można dziś powiedzieć, że piękno stanowi kryterium prawdy w fizyce. Obserwowany rozłam między „przyrodnikami” a „humanistami” wydaje się być, zdaniem Michała Hellera, wyrazem protestu „humanistów” przeciwko ingerencji zmatematyzowanych nauk przyrodniczych we wszystkie dziedziny życia. Protest ten jest jednak bardzo często wynikiem ignorancji „humanistów” w dziedzinach nauk przyrodniczych, ignorancji spowodowanej niezajomością języka przyrodników, jakim jest matematyka.

Z ową ignorancją wiąże się jeszcze jedno niebezpieczeństwo – podejmowanie niekompetentnego dialogu. Przykładem są wypowiedzi wielu autorów, reprezentujących nurt postmodernistyczny, na tematy związane z fizyką i matematyką. Pozornie brzmiące bardzo uczenie, często okazują się całkowicie pozbawione sensu. Michał Heller powołuje się na głośną swego czasu książkę Alana Sokala i Jeana Bricmonta pt. *Impostures Intellectuelles*, będącą demaskacją takiego procederu.

W części drugiej Autor koncentruje się na problemach relacji filozofii z umiłowaną przez siebie fizyką. Zauważa, że w mijającym stuleciu fizyka zachowywała się raczej agresywnie w stosunku do filozofii. Obecnie wydaje się, że sytuacja się zmieni. Można domniemywać, że fizyka stanie się bardziej filozoficzną nauką. Przyczyną mogą stać się próby uprawiania metafizyki opartej na stwierdzanych przez naukę faktach. Z tym wiąże się bezpośrednio inny problem wzajemnego stosunku nauk przyrodniczych i filozofii przyrody.

Trzecia część nawiązuje do początków konfliktu i współistnienia myśli naukowej i myśli religijnej. Zdaniem Autora, potencjalny konflikt pomiędzy nauka-

mi przyrodniczymi a teologią zasada się na fakcie uprawiania teologii zawsze w kontekście jakiegoś obrazu świata. Często używane pojęcie „naukowy obraz świata” jest pojęciem rozmytym, nie dającym się precyzyjnie określić. Naukowy obraz świata dla wielu ludzi spełnia zadania zbliżone do religijnych: kształtuje ich światopogląd, postawy etyczne, jest źródłem życiowych motywacji. Pytania, jakie stawia Autor w tej części omawianej pracy, to pytania o rolę i charakter pracy teologa. Czy i do jakiego stopnia ma się on wiązać z aktualnie obowiązującym obrazem świata? Czy takie związanie nie naraża teologii na konflikt z nauką? Za teren, na którym spotkanie rozważań teologicznych z teoriami naukowymi jest najbardziej spektakularne, Autor uważa problem stworzenia świata i jego początku. Pytanie, z jakim się tu spotykamy, to pytanie czy stworzenie świata według współczesnej kosmologii jest tym samym stworzeniem, o którym mówi teologia? Problem staje się znacznie szerszy, gdy pytamy w ogóle o wyprowadzanie filozoficznych i teologicznych wniosków z nauk przyrodniczych.

Książka Michała Hellera *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?* ukazuje się pod koniec XX w. Wiek ten obfitował w wydarzenia szczególne, w radykalny sposób zmieniające kierunek rozwoju ludzkiej cywilizacji. Był to okres wzlotów i upadków, przemian ideologicznych, społecznych i kulturowych. Do największych osiągnięć tego okresu można niewątpliwie zaliczyć zmiany, jakie dokonały się na polu nauki. Odkrycie ogólnej teorii względności, mechaniki kwantowej, rozwój techniki umożliwiający bardziej efektywne odkrywanie tajemnic biologii, genetyki czy astronomii spowodowały w człowieku radykalną zmianę sposobu pojmowania świata i siebie samego. Powszechna zaś komputeryzacja sprawiająca szybki przepływ informacji oraz zjawisko globalizacji spowodowały wzrost zainteresowania odkryciami współczesnej nauki, powodując potrzebę przybliżania tychże osiągnięć szerszej publiczności w dostatecznie przystępny sposób. Wnikliwy obserwator dostrzega w tym procesie niebezpieczne zjawisko pogłębiania się przepaści dzielącej kulturę na humanistyczną i przyrodniczą.

Omawiana książka zdaje się pełnić rolę pomostu przerzuconego nad ową przepaścią. Mimo iż traktuje o rzeczach trudnych, napisana jest w przystępny sposób, także dla niefachowców. Heller z właściwą sobie swadą i kompetencją wprowadza czytelnika w fascynujący świat, w którym zacierają się granice i podziały na różne dyscypliny nauki, a ukazuje się to, co im wspólne – prawda. Książkę tę poleciłbym wszystkim, którzy w naukach przyrodniczych, w szczególności w fizyce, widzą jedynie nieciekawy, trudny i uciążliwy przedmiot, którego trzeba się nauczyć i jak najszybciej zapomnieć. Myślę, iż gdyby w trakcie procesu edukacji w szkołach średnich ukazywać te wszystkie powiązania nauk przyrodniczych z szeroko pojętą humanistyką (o których mówi Heller), mniej byłoby ludzi sfrustrowanych kłopotami związanymi z przyswajaniem wiedzy fizykałnej.

Andrzej Kozubski

DIE KONFESSIONELLEN VERHÄLTNISSE IM TESCHENER SCHLESISIEN VOM MITTELALTER BIS ZUR GEGENWART / STOSUNKI WYZNANIOWE NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM OD ŚREDNIOWIECZA DO WSPÓŁCZESNOŚCI, Ratingen 2000, 362 s.

W dniach od 14 do 18 X 1996 r. w salach filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie miała miejsce sesja naukowa na temat stosunków wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza aż do czasów nam współczesnych. Na zaproszenie Stiftung Haus Oberschlesien z siedzibą w Ratingen odpowiedziało liczne grono pracowników naukowych i studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Śląskiego, Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu Opawskiego, Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach. W sesji udział wzięli także współpracujący z Fundacją historycy niemieccy z uniwersytetów w Giessen i w Monasterze, a także wielu historyków i socjologów skupionych na Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie oraz w tamtejszym muzeum.

Trwające pięć dni obrady stały się dla zgromadzonych przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych okazją do prezentacji ustaleń i wymiany poglądów związanych ze skomplikowaną problematyką wyznaniową Śląska Cieszyńskiego. To właśnie złożoność omawianej problematyki, jej interdyscyplinarność oraz długi okres, w którym miały miejsce omawiane zagadnienia, sprawiły, iż na sesję naukową zaproszeni zostali historycy, teolodzy, religioznawcy i socjologowie z terytorium Polski, Niemiec i Czech. Na podkreślenie zasługuje także międzywyznaniowy i ekumeniczny charakter odbywających się obrad. Wyrazem tego była obecność zwierzchników różnych Kościołów związanych z wydarzeniami, które rozegrały się na terytorium Śląska Cieszyńskiego w jego historycznych granicach.

Niniejszy tom jest owocem współpracy liczного grona osób związanych w różny sposób z regionem, który w trakcie swych burzliwych dziejów wielokrotnie zmieniał swoją przynależność państwową i którego mieszkańcy do dziś dnia odczuwają skutki podziałów, wojen i reformacji. Omawiana pozycja jest też pierwszą dwujęzyczną publikacją Stiftung Haus Oberschlesien.

Rozpoczyna ją artykuł prof. A. Barciaka *Początki sieci parafialnej w księstwie cieszyńskim*, w którym to autor podejmuje problem organizowania się struktur parafialnych na terytorium księstwa od czasu jego powstania aż do XV w. Analizując wspomniane zagadnienie, autor zwraca uwagę na takie trudności, jak różne rozumienie pojęcia parafii wśród historyków, dużą liczbę elementów, które miałyby określać parafialny charakter kościoła, a także niewielką liczbę źródeł dotyczących omawianego terenu. Podkreślając ogromny wpływ osadnictwa, któremu towarzyszyło powstawanie zrębów organizacji parafialnej na obszarze księstwa, autor w sposób szczególny koncentruje się na okresie od końca XIII w., kiedy to nastąpiło niezwykle przyspieszenie procesów kolonizacyjnych.

W artykule drugim *Die kirchlichen Verhältnisse in Teschen im Kontext der spätmittelalterlichen Krisenlandschaft* A. Gayda omawia temat stosunków wyznaniowych w Cieszynie na tle kryzysu późnego średniowiecza. Pisząc o licznych fundacjach, o utworzeniu konwentu franciszkanów, odsłania równocześnie zna-

miona kryzysu w życiu ówczesnego Kościoła na tym terenie. Umiarkowane nastroje antyklerykalne i brak otwartej konfrontacji autor tłumaczy stabilnością społecznych struktur miejskich Cieszyna na przełomie XV i XVI w. oraz specyficzną polityką księcia Kazimierza II. Wynikiem tego było współistnienie tradycyjnej dla tego obszaru pobożności w duchu katolickim i tolerowania wpływów husyckich na religijne życie cieszyńskiej warstwy rzemieślniczej.

J. Drabina, autor kolejnego artykułu zatytułowanego *Wokół przyczyn sukcesów reformacji w księstwie cieszyńskim w XVI wieku*, podejmuje interesujący temat uwarunkowań związanych z procesem szybkiego rozpowszechniania się idei reformacji na terenie księstwa w tym właśnie czasie. Na początku drugiej połowy wspomnianego stulecia wszystkie kościoły na ziemi cieszyńskiej, z wyjątkiem Czechowickiego, przeszły w ręce protestantów, a klasztory Dominikanów i Benedyktynów zostały rozwiązane. Pisząc o przyczynach tak szybkiego rozwoju ruchu reformatorskiego, autor dzieli je na wewnętrzne i zewnętrzne. Pierwszą grupę przyczyn sukcesów reformacji w księstwie otwiera życzliwa postawa Piastów cieszyńskich oraz tych osób, które przez zawierane małżeństwa miały wpływ na politykę prowadzoną na tym terenie. Do grupy przyczyn wewnętrznych autor zalicza ponadto postawy prezentowane przez nowych właścicieli terytoriów państwa Frydek czy państwa bielskiego, a także stosunki społeczne panujące w środowisku mieszczan i chłopów, kwestię przynależności narodowej, języka oraz silny kryzys w łonie samego Kościoła katolickiego. Wśród uwarunkowań zewnętrznych autor wylicza sytuację wyznaniową na ziemiach sąsiednich, w szczególności na Górnym Śląsku, kontakty z margrabiami brandenburskimi – Ansbach, książętami saskimi, kurlandzkimi i Piastami legnicko-brzeskimi, a także obecność Piastów cieszyńskich w księstwie bytomskim i w księstwie głogowskim. Zwraca ponadto uwagę na zmniejszającą się liczbę cieszyńskich na uniwersytetach katolickich w Krakowie i Wiedniu w miarę rozwoju protestantyzmu na Górnym Śląsku oraz na fakt, iż zasady wiary ewangelickiej w początkowym okresie przekazywali pastory wywodzący się z Czech, Słowacji i Węgier. Decydująca batalia o nowy Kościół, podkreśla autor, rozgrywała się jednak na terenie parafii. Tam to bowiem poszczególni panowie gruntów decydowali o tym, kto obejmie świątynię w jego posiadłościach i w konsekwencji, jak nauka będzie głoszona z ambony.

W czwartym artykule (*Die Reformation in Wilamowice, deren Hintergrund, Verlauf und Auswirkung*) S. Cinal zajmuje się źródłami, uwarunkowaniami, przebiegiem i skutkami ruchu reformacyjnego w księstwie oświęcimskim. Czyni to na podstawie analizy rozwoju ruchu reformatorskiego w Wilamowicach i w sąsiednich osadach niemieckich. Miejsowość Wilamowice, założona przez niemieckich kolonistów, należała do tzw. niemieckiej wyspy językowej, a jej mieszkańcy przez wiele stuleci zachowywali własny, charakterystyczny dialekt. Niemieckie korzenie ludności nie wpłynęły jednak w znaczący sposób na rozwój reformacji na tym terenie. Niemalą rolę w przygotowaniu podłoża dla ruchu reformatorskiego odegrał tutaj, zdaniem autora, ruch husycki. Decydująca, podobnie jak i w innych regionach Śląska, była jednak wola poszczególnych właścicieli ziemskich. W 1550 r. Wilamowice ogarnęła reformacja. Już jednak niecały wiek później, tj. w 1626 r., po przejściu miejscowości na własność katolickiej rodziny Korycińskich, Wilamowice przeżyły raptowną rekatolizację.

Kolejny artykuł *Die Visitationsberichte als Quelle für Konfessionsverhältnisse, Volksfrömmigkeit und Lage des Klerus im Herzogtum Teschen in der zweiten Hälft-*

te des 17. Jahrhunderts autorstwa C. van Eickels przenosi nas w drugą połowę XVII w. Poprzez analizę sprawozdań wizytacyjnych autorka stara się ukazać stosunki wyznaniowe i sytuację kleru w księstwie cieszyńskim w tym właśnie czasie. Podstawowym instrumentem kontroli nad przebiegiem zapoczątkowanej w XVI w. reformy katolickiej były wizytacje. One to umożliwiały biskupom i archidiakonom ocenę stopnia postępu rekatolizacji w poszczególnych parafiach. Z archidiakonatu opolskiego, obejmującego wówczas swym zasięgiem także obszar księstwa cieszyńskiego, zachowały się jedynie protokoły wizytacji z lat 1652, 1679, 1687/88, 1697. Przedstawiają one, poprzez dosyć zróżnicowane informacje, sytuację Kościoła katolickiego na tym terenie po przejściu księstwa pod bezpośrednie władanie korony Habsburgów.

Temat stosunków wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim podejmuje także I. Guchholz-Johanek. Czyni to jednak z odmienną od poprzedzających go autorów perspektywą, w czym sygnalizuje już w tytule swojego artykułu: *Zwischen Religionsfreiheit und Religionszwang. Reformation und Gegenreformation in Alois Kaufmanns Gedenkbuch der Stadt Teschen*. Autor dotyka więc bardzo złożonej problematyki, jaką są skomplikowane relacje między stosowanym nieraz przez jedną czy drugą stronę przymusem a wolnością religijną w czasach tak trudnych dla chrześcijaństwa, jakim był okres reformacji. Należy zaznaczyć, że dane dotyczące tego okresu autor czerpie z czterotomowej kroniki miasta (*Gedenkbuch der Stadt Teschen*), której rękopis, niepublikowany do tej pory w formie książkowej, znajduje się w Archiwum Państwowym w Cieszynie. Fakt ten miał z pewnością nie mały wpływ na sposób widzenia niektórych problemów przez autora. Dostrzegając bowiem ogromne walory tak cennego źródła, jakim jest kronika Kaufmanna, należy także pamiętać o określonym sposobie ujmowania i oceny przynajmniej niektórych przedstawionych w niej faktów. Dla przykładu wspomnieć można chociażby przedstawiony w niej fakt nawrócenia się księcia Wacława Adama na katolicyzm, który, zdaniem Kaufmanna, uczynił tak z powodu wielkiego zadłużenia. Kaufmann wspomina także o zmuszeniu niektórych, jak się wyraża „pracowitych luteran” do opuszczenia miasta przez Habsburgów, a także o pakcie tolerancyjnym Józefa II, który to ujmuje przede wszystkim w aspekcie korzyści gospodarczych.

Rozwój organizacji żydowskich gmin wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim to tytuł kolejnego artykułu omawianej pozycji książkowej. J. Spyra, autor wspomnianego artykułu, w sposób zwięzły i ciekawy przedstawia losy wspólnoty żydowskiej począwszy od pierwszej połowy XVI w. aż do czasów nam współczesnych. Rozpoczynając od rodziny Singerów, która w 1631 r. jako pierwsza otrzymała od księżnej Elżbiety Lukrecji oficjalną zgodę na zamieszkanie w Cieszynie, autor prezentuje najważniejsze fakty z życia gmin żydowskich na cieszyńskiej ziemi. Lekturę tekstu urozmaicają liczne odniesienia do historii samego Śląska Cieszyńskiego, a także do historii państw, do których to omawiany region należał w różnych okresach swoich dziejów.

W ósmym z kolei artykule zatytułowanym *Der Gustav-Adolf-Verein im Teschener Schlesien* jego autor H. Patzelt zajmuje się szczegółowo działaniem i wpływami protestanckiej Fundacji Gustawa Adolfa na obszarze byłego księstwa cieszyńskiego. Fundacja ta powołana została w dwusetną rocznicę bitwy pod Lützen, w której to poległ szwedzki król Gustaw Adolf, wielki protektor protestantów w Europie Środkowej. Za cel fundacji obrano sobie pomoc materialną, organizacyjną i moralną gminom protestanckim głównie w Niemczech i Austrii.

Austriacka sekcja wspomnianej fundacji powstała w czerwcu 1862 r. w Bielsku, mieście posiadającym w tamtym czasie największą liczbę protestantów w całej monarchii habsburskiej. Dzięki pomocy fundacji utworzono w Bielsku, jako jedyną tego typu placówkę w Austrii, ewangelickie seminarium nauczycielskie. Wybudowano ponadto ewangelicką szkołę w Bystrzycy, kościoły w Boguminie i Morawskiej Ostrawie, kaplicę w Cieszynie oraz inne ośrodki kulturowe i oświatowe.

Obraz stosunków wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim byłby z pewnością niepełny, gdyby zabrakło w nim omówienia szerokiej tematyki neopietyzmu i wolnych Kościołów w XIX i XX w. Tam bowiem odnajdujemy początki polskiego pietyzmu, neopietyzmu, ruchu zielonoświątkowego oraz ruchu Braci Plymouth. Pietyzm w powszechnie przyjętym, węższym znaczeniu tego słowa odnoszony bywa przede wszystkim do Kościoła luterńskiego. Jak zauważa Z. Pasek, autor artykułu *Neopietyzm i wolne Kościoły na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, pietyzm współtworzyło kilka idei: wiara dojrzałego chrześcijanina w konieczność nawrócenia, niezbędna dalsza praca nad uświęcaniem życia i w końcu charytatywna działalność wychowawcza. Idee pietyzmu przyczyniły się w swoim czasie do powstania przy parafiach małych społeczności uzupełniających pracę duszpasterską Kościoła. Neopietyzm, powstały w drugiej połowie XIX w., usiłował wskrziesić idee pietystyczne i propagował je między innymi w ramach powstałego w 1888 r. Gnadauer Verband. W swoim artykule, jak już wspomniano, autor poświęca ponadto dużo uwagi ruchowi zielonoświątkowemu i Braciom Plymouth. To bowiem Śląsk Cieszyński był tym terenem, na którym oba te ruchy pozyskały pierwszych polskich wyznawców.

Problem antysemityzmu i ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX w. podjęty został przez Václava Stépána, autora artykułu *Der Antisemitismus und die nationale Bewegung im Teschener Land um die Jahrhundertwende*. Ukazuje on, w jaki sposób, na ziemi zamieszkałej przez ludność mówiącą trzema językami i posiadającą różną przynależność państwową, kształtowały się nastroje antysemityczne. Zastanawiając się nad źródłami antysemityzmu w tej wschodniej części austriackiego Śląska, autor doszukuje się ich we wpływach rosyjskich i niemieckich. Podkreśla jednak, iż różne w swoim nasileniu nastroje antyżydowskie u poszczególnych grup narodowych nie miały na tym terenie charakteru czysto rasowego. Powstawały one raczej na podłożu ekonomicznym, religijnym, narodowym, a czasem uzależnione były nawet od aktualnej koniunktury politycznej.

P. Chmiel, autor artykułu zatytułowanego *Die konfessionellen Verhältnisse im Herzogtum Teschen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Spiegel österreichischer Volkszählungen* zajmuje się analizą stosunków wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX w. Czyni to na podstawie austriackich spisów ludności przeprowadzanych w krajach koronnych monarchii habsburskiej co dziesięć lat od 1880 r. Na wstępie swojego artykułu omawia on podział administracyjny Śląska we wspomnianym wyżej okresie, a także samą koncepcję spisów ludności. Następnie, opierając się na wspomnianych już spisach, przechodzi do szczegółowego omówienia struktury ludności pod względem przynależności religijnej.

Pierwsza wojna światowa, zakończona bezwarunkową kapitulacją Niemiec i rozpadem Austro-Węgier, spowodowała na terenie Śląska ogromne zmiany, przede wszystkim polityczne. Zmiany te pociągnęły za sobą konieczność przeo-

brażeń także w kościelnych strukturach organizacyjnych. M. Heller, autor artykułu zatytułowanego *Zmiany w strukturach organizacyjnych Kościołów katolickiego i ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim (1918–1937)* omawia ten temat w dwóch częściach. W pierwszej przedstawia najważniejsze fakty związane ze zmianą struktur organizacyjnych w Kościele katolickim na tym terenie, w drugiej zaś części artykułu analizuje wspomniane przeobrażenia w Kościele ewangelickim. Odwołuje się przy tym często do tych wydarzeń z historii Polski i Śląska, które miały wpływ na bieg wydarzeń na Śląsku Cieszyńskim.

Dnia 1 X 1938 r. rząd czechosłowacki, przyjmując polskie ultimatum, zdecydował się odstąpić Polsce w całości dwa powiaty: frysztacki i czesko-cieszyński. Dziesięć dni później, dekretem Prezydenta RP Śląsk Zaolziański został włączony do Polski. Po raz kolejny przeobrażenia polityczne na mapie Europy wymusiły zmiany na płaszczyźnie kościelnej. Temat ten bardzo szeroko przedstawia J. Myszor w swoim artykule *Administracja kościelna polskiego Śląska Zaolziańskiego 1938–1940*. Bazę źródłową dla tego opracowania stanowiły: Archiwum Archidiecezjalne w Katowicach oraz Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Rozpoczynając od omówienia kwestii przejścia administracji kościelnej Zaolzia przez biskupa Stanisława Adamskiego, autor przechodzi następnie do zagadnień ludności oraz problemów narodowościowych i wyznaniowych. Poddaje także wnikliwej analizie stan duchowieństwa na terenie przyłączonego do Polski Zaolzia. Kończąc zaś, podejmuje temat reorganizacji sieci parafialnej i projektu pełnego wcielenia Zaolzia do diecezji katowickiej.

Ruch ekumeniczny na Śląsku Cieszyńskim to tytuł kolejnego artykułu ukazującego ekumenizm na tym terenie jako ruch oddolny, mający swoje korzenie w wielowiekowym współżyciu wspólnoty katolickiej i ewangelickiej. Autor – J. Budniak – zauważa, iż próby zgodnego współistnienia obok siebie członków Kościoła katolickiego i luterńskiego na Śląsku Cieszyńskim pojawiły się o wiele wcześniej niż samo pojęcie ekumenizmu. Od chwili zaistnienia protestantyzmu na tym terenie, a więc już od XVI w., współistnienie obok siebie dwóch wyznań kształtowało się spontanicznie, bez świadomości znaczenia słowa „ekumenia”. Dzisiaj natomiast współpraca ta budowana jest na określonych strukturach, inspirowanych dokumentami wydawanymi z inicjatywy Kościoła Rzymskokatolickiego i Kościoła protestanckiego. W swoim artykule autor podaje wiele przykładów obrazujących praktyczną stronę realizacji ekumenii w tej części Śląska.

P. Andraschke, w swoim opracowaniu zatytułowanym *Marginalien zur Musikgeschichte der Bieltzer Stadtpfarrkirche St. Nikolaus*, zajmuje się różnymi aspektami życia muzycznego w bielskiej parafii św. Mikołaja. W sposób szczególnie skupia się jednak na dwóch zagadnieniach. W pierwszej części, na podstawie inwentarza bielskiej parafii z 1819 r., przedstawia informacje dotyczące dzwonów kościelnych, instrumentów oraz zbiorów muzycznych wspomnianego kościoła. W drugiej zaś zajmuje się muzyką kościelną w twórczości Viktora Clarissa Czajanka (1876–1952), muzyka w tamtejszym kościele, który wywarł znaczący wpływ na życie muzyczne miasta.

Autorzy dwóch kolejnych opracowań ponownie podejmują temat Zaolzia, a więc tej części Śląska Cieszyńskiego, która decyzją Rady Ambasadorów z dnia 28 XI 1920 r. przypadła ówczesnej Czechosłowacji. A. Różańska jako temat swojego referatu obrała *Działalności kulturalno-oświatową Śląskiego Kościoła Ewangelickiego Augsburgskiego Wyznania w Republice Czeskiej. Diagnoza współczesna*. Analizę różnorodnych form tej działalności poprzedza ona krótką prezentacją naj-

ważniejszych organizacji działających w Kościele ewangelicko-augsburskim, takich jak: Społeczność Chrześcijańska, Diakonia Śląska i Towarzystwo Ewangelickie w Republice Czeskiej. Przechodząc bezpośrednio do tematu wykładu, autorka przedstawia różne formy działalności młodzieżowej, działalności chórów i orkiestr dętych, a także działalności wydawniczej i edukacyjnej.

H. Rusek, druga ze wspomnianych autorów zajmujących się tematyką Zaolzia w okresie nam współczesnym, podjęła się analizy trudnego, ale niezwykle ciekawego tematu religijności polskich rodzin na tym terenie. Artykuł *Wzory religijności polskich rodzin na Zaolziu* autorka rozpoczyna krótkim szkicem przedstawiającym sytuację polityczną i społeczną tego obszaru w okresie powojennym. Przechodząc do bezpośredniego tematu wykładu, autorka zaznacza, iż przedstawiona w artykule analiza wzorów religijności rodzin zaolziańskich stanowiła część szerszego programu badawczego na temat ogółu wzorów życia polskich rodzin na Zaolziu, zrealizowanego w 1994 r. Do swoich badań wybrała ona cztery wskaźniki religijności: deklarację przynależności do określonego wyznania, udział w nabożeństwach, kształtowanie się postaw religijnych młodego pokolenia oraz opinie o pokoleniowym przekazie tradycji religijnych. Artykuł kończy się interesującym porównaniem badań dotyczących współczesnych nam przeobrażeń tradycyjnej religijności śląskiej zachodzących w dniu dzisiejszym na Zaolziu oraz na terenach znajdujących się w obrębie państwa polskiego.

Ostatni artykuł omawianej pozycji książkowej autorstwa W. Iwanka nosi tytuł *Cieszyńska rotunda grodowa świętych Mikołaja i Wacława*. Zbudowana u zbiegu szlaków handlowych prowadzących z południa na północ (droga bursztynowa) i ze wschodu na zachód (drogi solne i zbożowo-furtzane), rotunda w pierwszej fazie pełniła rolę kaplicy feudała i kościoła parafialnego. W czasach pierwszych Piastów cieszyńskich kaplicę włączono w system fortyfikacji zamku. Oprócz obronnego charakteru rotunda pełniła w swoim czasie także rolę kościoła grzebalnego. Po wymarciu dynastii piastowskiej w 1653 r. i przejściu księstwa przez Habsburgów nastąpiła dewastacja zamku, z której to ocalała rotunda. Autor, odwołując się do elementów architektury oraz prac archeologicznych prowadzonych w różnym okresie na terenie góry zamkowej, opisuje przeznaczenie i charakter tej jedynej na terenie Polski w całości zachowanej kaplicy grodowej z czasów pierwszych Piastów.

Prezentowana przez nas książka, oprócz wspomnianych wyżej artykułów, zawiera także wygłoszone na sesji naukowej komunikaty. R. Rak, w komunikacie *Der hl. Melchior Grodziecki aus Teschen (1584–1619)* w przystępny i interesujący sposób przedstawił postać św. Melchiora Grodzieckiego, jezuitę urodzonego w Cieszynie w 1619 r., a zamordowanego w czasie masakry ludności katolickiej w Koszycach przez oddziały Bethlena Gabora.

Kościół na Śląsku Cieszyńskim w XVII i XVIII wieku w świetle źródeł z Archiwum Watykańskiego to temat kolejnego komunikatu autorstwa J. Kopca. Autor, wśród zbiorów zawierających materiały dotyczące tego terenu, wymienia akta nuncjatury wiedeńskiej oraz relacje „ad limina”. Píše także o zbiorach Archiwum Kongregacji Ewangelizacji Narodów, które znajdują się poza Archiwum Watykańskim. Wspomina w końcu o innych materiałach, rozproszonych w różnych miejscach, jak na przykład Fondo Albani czy prywatne materiały nuncjuszy.

J. Giela, w swoim wystąpieniu zatytułowanym *Einige Bemerkungen über das Lebenswerk von Wilhelm Kasperlik*, przedstawia wybrane aspekty z życia i działalności duszpasterskiej ks. Wilhelma Kasperlika.

Z. Pasek, w obszernym komunikacie przedstawił *Sytuację wyznaniową współczesnej Wisły*, miasta, w którym istnieje jedenaście zarejestrowanych Kościołów i związków wyznaniowych.

M. Makowski tematem swojego komunikatu uczynił *Zabytkowe kościoły Cieszyzna*. Przedstawiając krótko historię poszczególnych kościołów na tle historii miasta, autor zwraca jednocześnie uwagę, iż, z wyjątkiem rotundy grodowej św. Mikołaja i ewangelickiego kościoła Jezusowego, obiekty te wymagają dopiero naukowego opracowania.

Na końcu omawianej publikacji odnajdujemy alfabetyczny spis autorów oraz skorowidz nazw miejscowości, które pojawiły się w trakcie wygłoszonych na sympozjum referatów i komunikatów.

Całość publikacji jest zróżnicowana nie tylko w kwestii doboru poruszanych przez prelegentów zagadnień, ale także i w samym sposobie ich prezentacji. Poprzez tak różnorodną tematykę poszczególni autorzy szkicują szeroką, barwną panoramę stosunków wyznaniowych na Śląsku Cieszyńskim przez stulecia aż do dnia dzisiejszego. Swoim zainteresowaniem obejmują nie tylko zagadnienia teoretyczne, ale także praktykę życia codziennego współistniejących na tym terenie dwóch różnych wyznań. Nie boją się podejmować także kwestii trudnych, wymagających dalszych studiów, odsłaniając w ten sposób nowe perspektywy badawcze.

Omawiana pozycja stanowi nie tylko cenny wkład w badania nad problemem stosunków wyznaniowych na tym terenie, ale także w upowszechnienie tej tematyki tak wśród polskich, jak i niemieckich czytelników.

Ks. Piotr Rygula

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 197–199

P i a N o r d b l o m, FÜR GLAUBE UND VOLKSTUM. DIE KATHOLISCHE WOCHENZEITUNG „DER DEUTSCHE IN POLEN” (1934–1939) IN DER AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM NATIONALSOZIALISMUS, Paderborn–München–Wien–Zurich, Verlag Ferdinand Schöningh 2000 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen, Bd. 87), 758 s.

Monografia czasopisma „Deutsche in Polen” (DiP) autorstwa Pii Nordblom już od pierwszego spojrzenia budzi szacunek, chociażby ze względu na renomę wydawnictwa, a także serii, w której się ukazuje – Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Na monografię tę składa się – poza wstępem i zakończeniem, indeksami, mapą, wyborem krótkich biogramów głównych uczestników wydarzeń – siedem zasadniczych części, podzielonych w sumie na 25 dłuższych i krótszych rozdziałów. Biorąc pod uwagę fakt, że Autorka omawia zaledwie kilka lat działalności wydawniczej (1934–1939), jesteśmy przygotowani na bardzo wnikliwe i wręcz szczegółowe omówienie wszystkich sygnalizowanych problemów. Potwierdza to bardzo sumiennie kwerenda dokonana w 22 archiwach, w tym kilkunastu niemieckich, austriackich, amerykańskich, a także licznych pol-

skich. Autorka, co jest rzeczą godną podkreślenia, zna doskonale język polski, stąd kwerenda w licznych polskich archiwach państwowych i kościelnych gwarantuje, że mamy do czynienia z rzetelną pracą opartą na solidnej bazie źródłowej. Respekt budzą także wykorzystane źródła drukowane.

W pierwszej części czytelnik otrzymuje krótki wykład historii mniejszości niemieckiej na „Polskim Śląsku” po podziale dokonanym w 1922 r. Omówiono problem gwarancji politycznych dla mniejszości niemieckiej, zapisanych w konwencji genewskiej, strukturę społeczną Niemców, którzy pozostali na Śląsku, ich sytuację życiową, organizacje społeczne i polityczne skupiające Niemców, prasę wszystkich orientacji politycznych. Główną uwagę, rzecz oczywista, w tej części poświęcono osobie Eduarda Panta – czołowego przywódcy politycznego i społecznego mniejszości niemieckiej. Poznajemy jego życiorys, środowisko rodzinne i społeczne, okoliczności, w jakich kształtowała się sylwetka polityczna jednego z najbardziej wpływowych polityków niemieckich na Górnym Śląsku w okresie międzywojennym.

Indywidualność Panta zaważyła na czasopiśmie, na profilu, sposobie widzenia rzeczywistości polskiej, ale zwłaszcza niemieckiej. Jego postać opisana jest wielowarstwowo. Eduard Pant był założycielem Verband deutscher Katholiken in Polen (VdK) – organizacji katolików niemieckiego pochodzenia w Polsce. Ich liczba wahała się w granicach 25 tys. Celem organizacji było, zdaniem założycieli, zapobieżenie groźbie polonizacji ze strony radykalnie nastawionego duchowieństwa. Jako że największe skupisko Niemców istniało na Śląsku, VdK najmocniej zaznaczało swą obecność w diecezji katowickiej utworzonej w 1925 r. w wyniku podziału diecezji wrocławskiej. Profil organizacji i strategia działania przyjęta przez kierownictwo VdK (Panta i Szczeponika) sprawiła, że szybko musiało dojść do konfliktu między hierarchią kościelną a Verbandem. August Hlond – administrator apostolski na Polskim Śląsku, późniejszy pierwszy biskup katowicki, zarzucał Verbandowi, że pragnie reprezentować interesy katolików niemieckich na forum diecezjalnym i międzynarodowym, nie godząc się na jakiegokolwiek integrację z organizacjami katolickimi istniejącymi w diecezji. Innymi słowy, zarzucał Verbandowi, że ingeruje w sprawy kościelne, a jednocześnie stoi poza strukturami kościelnymi. Konflikt Panta z A. Hlondem i vice versa został omówiony przez Autorkę dosyć pobieżnie, a ten – jak się wydaje – zaważył w sposób decydujący na stosunku kurii katowickiej do Verbandu i samego Panta po 1922 r. Przełom w stosunkach z Pantem nastąpił dopiero po 1930 r., kiedy stolicę biskupią objął bp Stanisław Adamski. Ale, należy dodać, zmieniła się także sytuacja samej mniejszości na Górnym Śląsku, gdy w Niemczech do władzy dochodzili naziści. Dla nich dotychczasowa baza religijna mająca integrować mniejszość niemiecką przestała odgrywać rolę; odtąd partie i organizacje niemieckie za granicą miały stać się eksponentami ideologii narodowosocjalistycznej. Biskup Stanisław Adamski dostrzegł w Pencie partnera, który mógłby skutecznie neutralizować rosnące wpływy doktryny narodowosocjalistycznej wśród ludności niemieckiej. Ze swojej strony Eduard Pant na forum publicznym i w artykułach prasowych zaczął coraz częściej wysuwać na plan pierwszy argumenty religijne. Spotykało się to z życzliwością bpa Adamskiego, który doceniał wysiłki Panta zmierzające do osłabienia wpływów nazistowskich. Gdy po zakończeniu II wojny światowej E. Pant i jego zwolennicy zwrócili się do biskupa z prośbą o opinię w obliczu grożącego im wysiedlenia, wystawił im doskonale świadectwo.

Ze strony niemieckiej i polskiej na płaszczyźnie politycznej na początku lat trzydziestych rodziły się nieśmiałe próby zbudowania aliansu ideowego między partią Panta i chadecją śląską, skupioną wokół Wojciecha Korfanteo. W styczniu 1933 r. Pant, głęboko wierzący i praktykujący katolik, stwierdził publicznie, że nacjonalizm jest sprzeczny z zasadami chrześcijaństwa. To oświadczenie można potraktować jako symboliczne wykopanie przepaści między narodowym socjalizmem a nim samym i jego zwolennikami. W przeciwieństwie do niektórych katolickich osobistości życia politycznego w Niemczech, Eduard Pant nie miał żadnych złudzeń i skutecznie oparł się pokusom budowania sojuszu z nazistami. W 1934 r. powołał do życia czasopismo „Der Deutsche in Polen”, które jest centralnym tematem dysertacji Pii Nordblom. Autorka szeroko omawia w nim cel czasopisma, współpracowników, rozpowszechnianie i stosunek do polskich władz politycznych w województwie śląskim.

Do najważniejszych i zarazem najciekawszych rozdziałów tej części pracy należy prezentacja bazy ideologicznej czasopisma, konstruowanie „narzędzi” w walce z propagandą narodowosocjalistyczną oraz próba zbudowania wspólnego frontu z tymi członkami Kościoła ewangelickiego na Śląsku i poza nim, którzy dostrzegali śmiertelne zagrożenie płynące ze strony hitleryzmu. Wysiłki te należy docenić, mimo że nie były zbyt skuteczne, bowiem przeczą stereotypowym opiniom o całkowicie „hitleryzowanej” mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku. Z pewnością Pant grzeszył pewną dozą naiwności, sądząc, że DiP może wpłynąć nie tylko na postawy Niemców na Śląsku, ale także na postawy hierarchii i katolików w III Rzeszy (s. 439), biorąc pod uwagę chociażby fakt, iż jego nakład w najlepszym czasie nie przekraczał 6 tys. egzemplarzy, a stałych abonentów liczył około 1 tys. (s. 277 n.). Wielkość nakładu i liczba stałych abonentów poniekąd świadczy o wadze problematyki, z jaką zmierzyła się Autorka. Jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę katolików niemieckich w województwie śląskim (około 140 tys. w 1933 r. wg obliczeń kościelnych), to faktycznie zasięg DiP i jego możliwości oddziaływania nie były zbyt wielkie. Dlatego inicjatywa Panta, zmierzająca do mobilizowania niemieckiej opinii społecznej przeciw narodowemu socjalizmowi za pomocą DiP, zasługuje przede wszystkim na uznanie w kategoriach moralnych. Autorka zbudowała Eduardowi Pantowi pomnik, na który z pewnością zasłużył. Z czasem władze polskie, także te kościelne, zapomniały o zmarłym w październiku 1938 r. Eduardzie Pancie. Został pochowany na cmentarzu w Katowicach przy ul. Francuskiej, a po jego grobie nie ma już śladu. Jego zwolenników po zakończeniu II wojny światowej zmuszono do wyjazdu do Niemiec. Bp Stanisław Adamski w liście do Aleksandra Zawadzkiego w maju 1945 r. bronił ich prawa do pobytu na Górnym Śląsku, ale bez powodzenia.

Ks. Jerzy Myszor

A d a m K u b a s i k, ARCYBISKUPA ANDRZEJA SZEPTYCKIEGO WIZJA UKRAIŃSKIEGO NARODU, PAŃSTWA I CERKWI, Lwów–Kraków, Wydawnictwo bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej ob. łac. 1999, 207 s., il.

Ks. Andrzej (Roman Aleksander Maria) Szeptycki metropolita halicki, arcybiskup lwowski, biskup kamieniecki obrządku greckokatolickiego (1900–1944) urodził się 29 VII 1865 r. Jako typowa postać ziemi pogranicza kulturowego i narodowościowego pochodził z rodziny Jana i Zofii Szeptyckich, był wnukiem Aleksandra Fredry. Jeden z jego braci, zasłużony dla Polski gen. Stanisław Szeptycki jako minister spraw wojskowych odrodzonej II Rzeczypospolitej z oddziałem Wojska Polskiego w 1922 r. wkroczył w Mysłowicach na Śląsk. Arcybiskup A. Szeptycki swoje rządy sprawował w archidiecezji lwowskiej obrządku greckokatolickiego na terenie zamieszkałym przez ludność polską i ukraińską, w czasie odzyskiwania po rozbiorach przez Polskę niepodległości, a zarazem prób Ukraińców do utworzenia własnej państwowości. W tym samym okresie władzę pasterską we Lwowie sprawowali arcybiskupi obrządku łacińskiego: Józef Bilczewski (1900–1923) i Bolesław Twardowski (1923–1944). W tym to czasie miały miejsce tragiczne w owocach konflikty polsko-ukraińskie w 1918–1919 r. i 1941–1945 r. Pierwszy kojarzy się popularnie czytelnikowi z orlętami lwowskimi i wojną o Lwów. W rzeczywistości był to brutalny konflikt między Polakami i Ukraińcami nie tylko w tym mieście, lecz zwłaszcza w terenie. Wydana drukiem korespondencja z tego okresu między obu arcybiskupami lwowskimi ukazuje dramatyzm czasu. Abp Józef Bilczewski pisał 23 II 1919 r. do abp. Andrzeja Szeptyckiego: „Proszę tedy najuprzejmiej: Raczy Wasza Ekscelencja zwrócić się do władz ukraińskich, żeby natychmiast uwolniły i w przyzwolity sposób odwiozły moich kapłanów na dawne posterunki duszpasterskie [...]. Gdybyś ekscelencjo i tym razem odmówił mej prośbie, czego nie chcę przypuszczać, wezwę cię publicznie przed sąd Boga, przed Trybunał Stolicy Świętej i całego cywilizowanego świata. Byłbym wilkiem, a nie pasterzem, gdybym milczał tam, gdzie idzie o dusz ludzkich zbawienie”¹. Kolejny krwawy i tragiczny konflikt przypadł na czas II wojny światowej, zwłaszcza w latach 1943–1945, kiedy to teren archidiecezji lwowskich obu obrządków był areną podjętych przez UPA czystek etnicznych na ludności polskiej, w swoim barbarzyństwie i tragizmie przewyższających czystki na Bałkanach w latach 1990. Równocześnie w poglądach i działaniach abp. A. Szeptyckiego jako Ojca Narodu i Cerkwi widoczna jest „konfrontacja” z rosyjskim prawosławiem” oraz obrona Cerkwi Greckokatolickiej przed ekspansją prawosławia (zwłaszcza w czasie rosyjskiej okupacji Galicji Wschodniej w 1914/1915 r.) i plany działalności misyjnej na Ukrainie Wschodniej oraz próby ich realizacji. Jego poglądy i działania jako „Ojca Cerkwi i Narodu” były pełne zmagania się z uważanymi przez niego za przeciwników jego narodu – Polakami i Cerkwią Rosyjską.

¹ *Nieznana korespondencja arcybiskupów metropolitów lwowskich Józefa Bilczewskiego z Andrzejem Szeptyckim w czasie wojny polsko-ukraińskiej 1918–1919*, (wyd.) Józef Wolczanski, Kraków 1997, s. 91–92

Abp A. Szeptycki był zarazem ukraińskim mężem stanu w czasie kształtowania się świadomości narodowej tego narodu i jego dążenia do utworzenia własnego państwa. Na jego temat jako arcybiskupa i „ukraińskiego Mojżesza” wypowiada się wiele sprzecznych opinii: od gloryfikowania wybitności postaci i zasług dla Kościoła i narodu ukraińskiego, do obarczania go odpowiedzialnością za zbrodnie UPA popełnione na polskiej ludności w czasie II wojny światowej na południowo-wschodnich kresach Rzeczypospolitej. Omawiana publikacja jest próbą bezstronnego przedstawienia postaci, poglądów i dokonań Arcybiskupa jako pasterza greckokatolickiej społeczności archidiecezji, terytorialnie pokrywającej się z archidiecezją obrządku łacińskiego, zarazem duchowego przywódcy narodu ukraińskiego, będącego korzeniami postacią pogranicza narodowościowego.

Opracowanie to oparte jest na solidnej bazie źródłowej. Archiwalia pochodzą głównie z Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Centralnoho Derżawnoho Istorycznoho Archivu Ukrainy u Lvovi i Prywatnego Archiwum Jana Kazimierza Szeptyckiego w Warszawie. Zasadnicza część źródeł pochodzi z pierwszego, zwłaszcza: Ambasady RP w Londynie, Delegatury Rządu RP na Kraj, i Departamentu V Wyznań Religijnych RP. Cenne są i w swojej objętości obszernie wykorzystane wydawnictwa źródłowe kościelne (cerkiewne) i świeckie, polemiczne opracowania ukraińskie i polskie dotyczące postaci Arcybiskupa oraz problematyki wyznaniowej, politycznej, społecznej, narodowościowej terytorium i czasu, którego dotyczy temat.

Publikacja niniejsza podzielona jest na dwie zasadnicze części dotyczące poglądów i ich realizacji oraz owoców. W pierwszym rozdziale omówione są podstawy teoretyczne poglądów abp. A. Szeptyckiego na Cerkiew, naród i państwo ukraińskie. Najpierw przedstawiony jest kontekst biograficzny jego osoby; ewolucja od polskiego domu rodzinnego, poprzez studia, wstąpienie do zakonu bazylianów w Krystynopolu i 14 VIII 1892 r. zmianę obrządku do greckokatolickiej stolicy arcybiskupiej. W dalszej kolejności autor przedstawia kontekst historyczny problematyki narodowościowej terytorium, gdzie abp A. Szeptycki sprawował rządy. Główną część tego rozdziału zajmuje przedstawienie i analiza idei narodu, państwa i Cerkwi u abp. A. Szeptyckiego, wyrażanej przez niego w oficjalnych wystąpieniach i korespondencji.

Drugi rozdział poświęcony jest konkretnym działaniom i jego wypowiedziom jako człowieka Kościoła (Cerkwi), zarazem przywódcy duchowego, „ukraińskiego Mojżesza” pierwszej połowy XX w. Ze względów metodologicznych problematyka podzielona jest chronologicznie na 3 okresy różniące się wobec siebie warunkowaniami politycznymi: w monarchii habsburskiej (1900–1918), w II Rzeczypospolitej (1918–1939) i II wojny światowej (1939–1944). W pierwszej części omówiono sytuację polityczną monarchii w końcowym jej okresie do rozpadu w 1918 r. W kolejności autor przedstawia przejście A. Szeptyckiego na grekokatolicyzm i konflikty z Polakami na tle kościelnym i Cerkwi, potem w związku z reformą wyborczą w Galicji w latach 1904–1914. Innym omawianym „ukraińskim” stanowiskiem Arcybiskupa była jego entuzjastyczna postawa wobec treści traktatu brzeskiego z 9 II 1918 r., w którym państwa centralne (Niemcy i Austria) w tajemnicy przed polską stroną oddały Chełmszczyznę (Radzieckiej) Ukraińskiej Republice Rad. W części tej omówione są też wzajemne kontakty Arcybiskupa z prawosławiem (ekspansja prawosławia na terenie Galicji Wschodniej i plany misyjne A. Szeptyckiego na Ukrainie Wschodniej, potem ZSRR) w czasie I wojny światowej i bolszewickiej wojny domowej w Rosji, potem w ZSRR.

W drugiej części publikacji przedstawiona jest głównie krytyczna postawa abp. A. Szeptyckiego wobec niepodległego państwa polskiego i jego działania w kierunku utworzenia państwa ukraińskiego. Tak omówione są jego zabiegi, w tym dyplomatyczne o Zachodnioukraińską Republikę Ludową, jego kontrowersyjny stosunek jako arcybiskupa oraz polityka z wyboru wobec krwawego ukraińsko-polskiego konfliktu lat 1918–1919 i antypolskie działania, w tym na forum dyplomatycznym w czasie jego podróży w 1921–1922 r. po Francji, Holandii, Belgii, Anglii, Kanadzie, Brazylii i USA. Z powodu ostatnich Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej interweniował w Nuncjaturze w Waszyngtonie, a Arcybiskup miał „utrudniony” powrót do Polski i do stolicy Archidiecezji. Z powodu prowadzonej w czasie pobytu za granicą, zwłaszcza w Ameryce, szkodliwej dla Polski aktywności, mógł wrócić do kraju i do stolicy archidiecezji po opublikowaniu listu pasterskiego do wiernych ze wzmianką m.in. o obowiązku posłuszeństwa wobec władzy państwowej. W dalszej kolejności autor omawia problemy Cerkwi i narodu ukraińskiego w odrodzonej Polsce oraz rolę w nich Arcybiskupa. W części tej omówione są też wzajemne relacje Episkopatu Polski i arcybiskupa A. Szeptyckiego w tym czasie.

Trzecia część traktuje czasy II wojny światowej i okupacji najpierw radzieckiej, potem niemieckiej. Oprócz omówienia czasów radzieckiej okupacji szeroko przedstawiono zamiary ukraińskich elit budowania niezależnej Ukrainy, w oparciu na sojuszu z Hitlerem, i stosunek wobec nich Arcybiskupa. Następnie ukazano problem niepodległości Ukrainy w polityce Hitlera. Szeroko przedstawiono czystki etniczne ludności polskiej w latach 1941–1945, podjęte przez UPA (Ukraińska Powstańcza Armia) z inicjatywy OUN (Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów), zwłaszcza stosunek wobec nich abpa A. Szeptyckiego. Przez wszystkie części, zwłaszcza w ostatniej, przewija się problematyka stosunku Arcybiskupa wobec prawosławia, które podejmowało wysiłki „nawracania unitów”. Jego natomiast jako arcybiskupa Cerkwi katolickiej ciągle nurtował ekumenizm, bądź starania unijne z prawosławiem. W wypowiedziach przewijał się nawet wątek „Rosyjskiego Katolickiego Egzarchatu”, zwłaszcza gdy nie przeszkadzały granice po rosyjskiej w 1914 r., potem radzieckiej od 17 IX 1939 do 21 VI 1941 r. okupacji Galicji Wschodniej i od 1941 r. zajęcia przez Niemców Ukrainy i znacznych części ZSRR.

Cennym walorem pracy jako naukowej jest dołączony indeks osobowy. Ciekawym uzupełnieniem jest opublikowana w aneksie fotograficzna dokumentacja dotycząca rodzinnej biografii arcybiskupa i działań jako Arcybiskupa, zarazem „ukraińskiego męża stanu” z lat 1941–1945.

Na temat abp. Andrzeja Szeptyckiego niełatwo jest napisać pracę traktującą jego postać oraz dorobek kompleksowo i obiektywnie. Dotąd ukazywały się publikacje o charakterze hagiograficznym lub z polskiej strony wstydliwie unikające drażliwych tematów z obawy o posądzenie o szowinizm lub polemiczne. Praca ks. A. Kubasika zapełnia tę lukę i jest odważną, obiektywną oraz odpowiedzialną próbą uporania się z trudnym zagadnieniem, w którym m.in. nie można pominąć rozrachunków wspólnej przeszłości Polaków i Ukraińców. Praca ta po pierwszej lekturze, zwłaszcza przez czytelnika nie orientującego się dotąd w niniejszej problematyce, stwarza wrażenie, że jest pełna wzajemnie się zaprzeczających przeciwieństw, jakoby autor nie orientował się w zagadnieniach lub nie pamiętał, o czym wcześniej pisał. Istotnie postać abp. A. Szeptyckiego jest pełna przeciwieństw. Autor, chcąc być obiektywnym, nie unikał ich przed-

stawiania. W oficjalnych wystąpieniach jako arcybiskup A. Szeptycki wypowiadał się jak najbardziej jako wierny pasterz Kościoła katolickiego. W innych jednak wystąpieniach czy działaniach jako „mąż stanu” często zaprzeczał wypowiedzianym przez siebie przy innej okazji poglądom. W temacie rozrachunków polsko-ukraińskich był nieustraszony. Tym można uzasadnić jego głuchotę i reakcje niedowierzania na apele lwowskich arcybiskupów obrządku łacińskiego alarmujących go o terrorkach i mordach na polskiej ludności cywilnej dokonywanych w latach 1918–1919, zwłaszcza 1943–1945 przez ukraińskie formacje zbrojne. W tym kontekście należą się tym większe wyrazy szacunku wobec innego „męża stanu” Kardynała Stefana Wyszyńskiego. On, służąc Kościołowi w Polsce w czasach zniewolenia komunistycznego, kiedykolwiek podejmował działania czy wypowiadał się w sprawach Kościoła czy narodu, wszędzie występował roztropnie i odpowiedzialnie jako biskup Kościoła katolickiego.

Ks. Józef Krętosz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2002, t. 35, z. 1, s. 203–206

Włodzimirz Osadczy, KOŚCIÓŁ I CERKIEW NA WSPÓLNEJ DRODZE. CONCORDIA 1863 R. Z DZIEJÓW POROZUMIENIA MIĘDZY OBRZĄDKIEM GRECKOKATOLICKIM A ŁACIŃSKIM W GALICJI WSCHODNIEJ, Lublin (Redakcja Wydawnictw KUL) 1999, 244 s., il.

Rzeczpospolita na przestrzeni dziejów, zwłaszcza od XIV w., była ojczyzną nie tylko Polaków. Wschodnie terytoria zamieszkiwali Rusini. Obok katolickiej żyła wspólnota prawosławna. Od unii brzeskiej (1596 r.), istniały trzy katolickie obrządki: najliczniejszy łaciński, greckokatolicki (unicki) i od 1635 r. ormiański. Bogata mozaika narodowościowa, wyznaniowa i obrządkowa katolicyzmu była charakterystyczną cechą jej wschodnich rubieży. Na tym samym terenie, w tych samych miejscowościach istniały diecezje, parafie różnych wyznań (katolickie, prawosławne) i obrządków (łacińskie, greckokatolickie, ormiańskie). W związku z tym miało miejsce wzajemne kulturowe przenikanie się. Od rozbiorów, po brutalnej likwidacji Cerkwi unickiej przez carskie władze w 1838 r., na terenie dzisiejszych Białorusi, Wołynia i Ukrainy środkowej od linii rzeki Zbrucz, od 1875 r. na terenie Podlasia, pozostała greckokatolicka wspólnota w zwartej masie na terenie ówczesnej Galicji Wschodniej. Na tym to bowiem terenie wytworzyła się praktyka nakładania się identyfikacji narodowościowej na obrządek. Chrzest w kościele łacińskiego obrządku decydował o przynależności narodowościowej polskiej, w cerkwi – o przynależności ukraińskiej. W związku z tym miały miejsce wzajemne oskarżenia o kradzież dusz, tj. chrzczenie dzieci rzymskokatolickich w cerkwi i greckokatolickich w kościele rzymskokatolickim. Z powodu niekorzystnej dla łacińskiego obrządku, w porównaniu z greckokatolickim, sieci parafialnej, ludność polska na wsi, z powodu dużej odległości do własnego kościoła, uczestnicząca w życiu liturgicznym cerkwi, ulegała ruszczeniu, natomiast ludność ruska (ukraińska) w miastach ulegała polonizacji. Na początku XIX w.

przeciętna wielkość parafii łacińskiej wynosiła około 200 km², a grekokatolickiej około 20 km², a np. na terenie starostwa Bóbrka w 1910 r. istniało 5 parafii rzymskokatolickich i 43 grekokatolickich. Oprócz tego miało miejsce w znikomym wymiarze odstępstwo od ogólnie obowiązującego stereotypu: Polak – łacinnik, Ukraińiec – grekokatolik, w postaci zjawiska istnienia grekokatolików – Polaków i Ukraińców – łacinników. Znakiem wzajemnego przenikania się, swojej tolerancji było wspólne w rodzinach, sąsiedztwie przeżywanie „ukraińskich i polskich” świąt Bożego Narodzenia czy Wielkanocy. Problem był szczególnie skomplikowany od połowy XIX w., gdy zaczęła się kształtować, wskutek działalności elit intelektualnych, świadomość narodowa Ukraińców. Tym samym Cerkiew, będąc ostoją narodową Ukraińców (dotąd Rusinów), w tym dzięki aktywności duchowieństwa grekokatolickiego, angażowała się w działalność polityczną, narodową.

Ludność tego terenu, przy wzajemnym przenikaniu się, nawet z wielokulturowym obliczem, wskutek budzenia przez elity świadomości narodowej ludności ruskiej, wręcz jej ukrainizacji, stała przed niebezpieczeństwem wzajemnego skłócenia. Aby zapobiec wciąganiu obu wspólnot Kościoła katolickiego do gorszących rozgrywek narodowościowych, episkopaty łaciński i grekokatolicki Galicji zdecydowały się zawrzeć 23 XII 1853 r. umowę Concordia, zatwierdzoną 6 X 1863 r. przez papieża Piusa IX, regulującą współzycie obu katolickich obrządków na tym terenie. Umowa ta dotyczyła przechodzenia na inny obrządek katolicki, wzajemnych relacji sprawowania liturgii i szafarstwa wiernym sakramentów świętych w kościołach i cerkwiach oraz zawierania małżeństw mieszanych pod względem obrządku i wychowania dzieci w takich rodzinach. Niektóre z jej punktów zabraniały księżom chrzczenia dzieci z rodzin innego obrządku, zezwalały spowiadanie wiernych innego obrządku przy obowiązku przyjmowania Komunii św. w kościele, cerkwi własnego obrządku. Małżeństwa mieszane błogosławić miał proboszcz narzeczonej, a ich dzieci miały być ochrzczone i wychowywane po linii płci rodziców: synowie w obrządku ojca, córki w obrządku matki.

Autor, przyjmując Concordia jako punkt wyjścia i odniesienia, przedstawia bogatą, ciekawą, zarazem skomplikowaną problematykę współzycia obu katolickich obrządków i narodów na terenie jednej z prowincji ówczesnie rozpadającej się monarchii habsburskiej, gdzie miał miejsce proces uświadamiania sobie przez Ukraińców swej odrębności narodowej. Praca niniejsza dotyczy czasów istnienia austriackiej prowincji Galicji i Lodomerii i przyjętego przez autora okresu 1863–1914, tj. od zawarcia Concordii do wybuchu I wojny światowej. Oczywiście ze względów metodycznych wykracza, zachowując odpowiednie proporcje, poza przyjęte ramy czasowe: do wcześniejszych wieków oraz do czasów II Rzeczypospolitej.

Treść omawianej dysertacji podzielona jest na 5 rozdziałów. W pierwszym omówiono takie zagadnienia, jak: ogólny zarys sytuacji religijno-narodowościowej terytorium; organizacja Kościoła (Cerkwi), duchowieństwo i wierni obu obrządków oraz ich specyfika kulturowa, organizacyjna, postaw oraz wzajemnych odniesień. W następnym przedstawiono przyczynę napięcia między obu obrządkami, wywodzącą się z uwarunkowań i nastrojów społecznych, sytuacji politycznej na terenie Galicji i z braku lub niedostatecznych dotąd kościelnych regulacji prawnych współzycia obu obrządków na tym terenie. Oprócz tego w rozdziale tym omówiono stosunek Stolicy Apostolskiej do problematyki obrządków oraz treść Concordiów. W trzecim rozdziale autor pisze o współzyciu na tym samym

terenie ludności obu obrządków: o wzajemnym ich przenikaniu się, problemie Polaków – grekokatolików i Rusinów – łacinników, wspólnych praktykach religijnych i współdziałaniu na forum życia zakonnego obu obrządków oraz o wpływie zakonów łacińskich na odrodzenie się życia monastycznego w grekokatolickim obrządku. W czwartym rozdziale przedstawiono trudną problematykę zmiany obrządków, wymagającej ciągłego doskonalenia ustaleń w prawie państwowym, zwłaszcza kościelnym. Problem ten ujęty jest w świetle prawa kościelnego i państwowego monarchii oraz stanowiska austriackich lokalnych władz. W trzecim paragrafie tego rozdziału przedstawiono wzajemne oskarżanie się obrządków o „kradzież dusz”. Ostatni rozdział dotyczy niebezpiecznego dla obu wspólnot kościelnych zjawiska wnikania w życie religijne polityki i kontrowersji narodowościowych na tym terytorium.

Praca niniejsza oparta jest na solidnych podstawach źródłowych. Wykorzystano archiwalia z Archiwum Watykańskiego, Archiwum Rzymskiego Jezuitów, Ojców Zmartwychwstańców, Państwowego Centralnego Archiwum Historycznego we Lwowie, Archiwum Archidiecezji Lwowskiej w Lubaczowie (obecnie w Krakowie), Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Oprócz powyższych wykorzystano bogate polskie i ukraińskie wydawnictwa źródłowe, współczesną tematowi prasę, publikacje polemiczne i publicystyczne. Szczególnie bogata jest bibliografia wykorzystanych opracowań polskich i ukraińskich dotyczących tematu. Cenna jest też kolekcja umieszczonych w tekście 24 tabel ilustrujących omawianą problematykę. Mankamentem jednak jest brak indeksów nazwisk i miejscowości.

Narody, Kościół i jego wspólnoty lokalne mają trudne wątki swoich dziejów. Nie można uciekać przed wracaniem do nich, myśląc „tylko o przyszłości”. Aby narody nie wpadły w pułapkę kłamstwa, potrzebne są współcześnie odważne i uczciwe, rzetelne pod względem źródeł, obiektywne badania oraz redagowane przez kompetentnych autorów publikacje naukowe, nie pomijające skomplikowanych problemów przeszłości. Dobrze, że praca niniejsza odważnie omawia w dziedzinie religijnej problematykę korzeni współczesnych stosunków bratnich sobie narodów polskiego i ukraińskiego. Lektura jej zdradza pośrednio, że autor, mieszkający we Lwowie, oprócz solidnego wykorzystania źródeł i literatury polemicznej oraz naukowej polskiej i ukraińskiej dobrze zna zagadnienie, o którym pisze. Publikacja niniejsza wpisuje się jako rzetelna w uczciwą dyskusję na temat przeszłości i przyszłości stosunków polsko-ukraińskich. Dobrze, że jako dysertacja doktorska powstała na KUL-u i ukazała się w Polsce. W książce W. Osadczyka jest jednak sporo szczegółów interpretowanych stronniczo wobec katolików obrządku łacińskiego, mogących ich krzywdzić, zwłaszcza niektóre omawiane osoby. Takich kontrowersyjnych i dyskusyjnych szczegółów w tekście, jak na naukową dysertację, jest sporo. Czytelnika zorientowanego w problematyce, niekoniecznie Polaka, niektórymi argumentami autor nie przekonał (np. s. 52, 66 n., 68, 76, 85, 113, 122, 166 n., 174, 196 n., 210–212, 215, 223 n.). Jako przykład można podać dwa dyskusyjne szczegóły, których argumentacja dla bezstronnego czytelnika trudna jest do przyjęcia. Jako dziedzictwo przeszłości w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego sieć parafii łacińskich była bardzo skromna w porównaniu z grekokatolicką, co uniemożliwiało skuteczną opiekę duszpasterską wiernych zamieszkujących w terenie i stwarzała niebezpieczeństwo rutenizacji ludności rzymskokatolickiej. Abp Józef Bilczewski (1900–1923) widząc ten problem, jako jedno z głównych zadań swoich rządów przyjął znaczne

pomnożenie sieci parafialnej w archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego. Nazywanie tego przez autora jako tylko „głośny czyn polityczny, którego głównym argumentem było narodowe uświadomienie Polaków” (s. 210), jest spłyceciem i krzywdzącym podsumowaniem działań duszpasterskich gorliwego arcybiskupa. Te i inne działania abp. J. Bilczewskiego w trudnych czasach początku XX w., zwłaszcza I wojny światowej, świadczą o tym, że nie zamierzał być działaczem narodowym, polskim „mężem stanu”, jak mogłoby to wynikać z argumentacji autora, lecz gorliwym arcypasterzem katolickim dostrzegającym potrzeby i zagrożenia duchowe oraz społeczne wiernych, starającym się im zaradzać. Podobnie obwinianie tylko duchowieństwa rzymskokatolickiego o skłócanie na przełomie wieków XIX i XX dobrych stosunków między obrządkami, na podstawie przytoczonego przykładu pochodzącego z polemicznej publikacji o „zepsuciu dobrych stosunków między Ukraińcami i Polakami w Buszcu po przyjeździe tam nowego proboszcza rzymskokatolickiego, który [...] gorliwie zajął się działalnością polityczną”, jest nieprawdziwe (s. 212). Duchowieństwo rzymskokatolickie Galicji, zwłaszcza Galicji Wschodniej tego czasu, zdeorganizowane po „upaństwowieniu” jego myślenia przez józefinizm, dalekie było od aktywności narodowej. W przeciwieństwie Ukraińcy zawdzięczają aktywności narodowo-społecznej duchowieństwa greckokatolickiego budzenie się się w drugiej połowie XIX w. świadomości narodowej.

Abp Andrzej Alojzy Ankwicz (1815–1833) oceniony został przez autora „jako pasterz gorliwy, ale bez żadnego przywiązania do narodu” i oskarżony o repolonizację duszpasterstwa. Wbrew jego sądom repolonizacja, tj. dezorganizacja oraz zniewolenie Kościoła Rzymskokatolickiego i usunięcie języka polskiego z urzędów miały miejsce wcześniej w okresie szczytowym józefinizmu za rządów jego poprzedników F. O. i K. I. Kickich (1780–1812), którzy byli typowymi austriackimi państwowymi hierarchami. Natomiast abp A. A. Ankwicz należał do grona nowej, postjózefińskiej generacji gorliwych i odważnych biskupów, już nie państwowych urzędników, którzy w ramach tzw. restauracji katolickiej odważnie odbudowywali Kościół i jego duszpasterstwo, zdeorganizowane przez wspomniany józefinizm. Za jego rządów, obok innych zbawiennych dla Kościoła inicjatyw, miały miejsce działania w kierunku usprawnienia dotąd skromnej sieci parafii łacińskich. To, że nie był „przywiązany do narodu”, nie stanowi ujemny dla niego jako katolickiego arcybiskupa. On nie mógł być narodowym przywódcą, lecz pasterzem powierzonego jego pieczy ludu. Przeniesiony w 1833 r. przez papieża Grzegorza XVI do Pragi Czeskiej, sam należąc do grona wybitnych przedstawicieli restauracji katolickiej na terenie monarchii, jako gorliwy katolicki, nie narodowy biskup, wniósł duży wkład w odbudowę tamtejszego Kościoła zdeorganizowanego przez józefinizm przełomu XVIII/XIX w. Trudne jest też do zrozumienia zdanie mówiące o „śląskim i austriackim patriotyzmie” urodzonego w Sączu arcybiskupa (s. 215). Tytułem rekapitulacji należy zaapelować o ostrożność przy omawianiu spraw Kościoła w kontekście spraw narodowych, by próba rzetelnego przeanalizowania trudnego problemu jak Condordia nie sprowadziła się do jeszcze jednej polemiki między sąsiadującymi z sobą narodami.

Ks. Józef Krętosz