

Joseph G. Prior, *THE HISTORICAL CRITICAL METHOD IN CATHOLIC EXEGESIS*, Editrice PUG, Roma 1999, 346 s. (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 50).

Zastosowanie metod historycznych i literackich w katolickiej interpretacji Biblii było przedmiotem szeregu oficjalnych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w ostatnich 110 latach. Sytuacja w ostatnich dekadach jest jednak wyraźnie odmienna. Różnice uwidacznia zbiór oficjalnych dokumentów Kościoła zwany *Enchiridion Biblicum* (Bologna 1993). Mniej niż czterdzieści stron jest poświęcone okresowi między Soborem Trydenckim a encykliką *Providentissimus Deus*, która zajmuje już ponad sześćdziesiąt stron, następne wypowiedzi Magisterium Kościoła pojawiają się prawie w każdej dekadzie. Sytuacja zmienia się jednak po Soborze Watykańskim II i w czasie pontyfikatu Jana Pawła II. Od ogłoszenia konstytucji *Dei Verbum* 18 XI 1965 r. nie pojawił się żaden obszerny dokument Stolicy Świętej o charakterze doktrynalnym, który dotyczyłby wprost zagadnień interpretacji Biblii. Instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej (PKB) *Interpretacja Biblii w Kościele* z 21 IX 1993 r. nie ma rangi dokumentu oficjalnego nauczania kościelnego, chociaż wprowadza do niej przemówienie Jana Pawła II wygłoszone z okazji jej publikacji. Instrukcja z końca 2001 r. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* posiada tylko przedmowę przewodniczącego PKB kard. J. Ratzingera i nie była uroczystie ogłoszona.

Powściągliwość kościelna kontrastuje z rozwojem w wielu dziedzinach nauk biblijnych, dokonany w ostatnich dziesięcioleciach. Pojawiły się krytyczne wydania tekstu greckiego Nowego Testamentu (wydanie 26. i 27. Nestle-Aland oraz 3 i 4 wydanie GNT), w przygotowaniu jest pierwsze krytyczne wydanie tekstu Biblii Hebrajskiej. Zaawansowana jest również publikacja przekładów wersji syryjskich obydwu Testamentów. Egzegeci dysponują *editio maior* wielu ksiąg Septuaginty oraz mogą konsultować targumy aramejskie i ich tłumaczenia na języki nowożytny. Większość nowożytnych przekładów Biblii uwzględnia osiągnięcia krytyki tekstu i odchodzi od wariantów przyjętych w wydaniach Neowulgaty. Interwencja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Sakramentów w dokumencie *Liturgiam authenticam* z 7 V 2001 r., promująca Neowulgatę jako punkt odniesienia dla tłumaczeń biblijnych tekstów liturgicznych, spotkała się z głośnie i ostrą krytyką amerykańskich biblistów katolickich. Należy również wspomnieć o kontynuowanych publikacjach tekstów znad Morza Martwego, literatury gnostyckiej oraz o rozpowszechnieniu literatury judaizmu. Ostatnie trzydzieści lat zaowocowało rozwojem nowych kierunków i metod interpretacji tekstów biblijnych. Przyjęto i rozwinięto podejście akcentujące charakter literacki tekstów biblijnych: egzegeza narracyjna, retoryczna i strukturalistyczna. Od początku lat siedemdziesiątych XX w. coraz większe znaczenie zdobywają interpretacje materialistyczne, feministyczne i psychologiczne, które razem z klasyczną już metodą historyczno-krytyczną stanowią dość wielobarwną i rozległą mozaikę.

Odkrycia archeologiczne i paleograficzne nagłaśniane są przez media jako argumenty przeciwko podstawom wiary katolickiej. Wielość i różnorodność metod i prądów w egzegezie nie układa się w jeden i spójny obraz. Niektórzy reagują

ze zmieszaniem i lękiem, a nawet ze zdecydowanym odrzuceniem w ogóle nauk biblijnych, a w szczególności nowych metod interpretacji tekstów. Metoda historyczno-krytyczna analizy tekstów biblijnych spotyka się z krytyką nie tylko ze strony laików.

W 1975 r. F. Dreyfus OP (biblista Ecole Biblique, nawrócony francuski Żyd) poddał ocenie stan współczesnej biblistyki w artykule *Exégèse en Sorbonne, exégèse en église* („Revue Biblique” 1975, 82, s. 321–359, cyt. s. 321). Świadcstwo o nawróceniu pewnego neofity – przytoczone przez Dreyfusa – przypomniane jest we wprowadzeniu do instrukcji PKB z 1993 r.: „Pewnego dnia przypadkowo wpadła mi w ręce księga proroka Amosa. Jednym tchem przeczytałem całą. Wszystkiego nie rozumiałem, jednak to, co pojmowałem, było wystarczająco jasne [...] stało się decydujące dla mojego nawrócenia. Krótco potem chciałem pogłębić orędzie proroka Amosa. Nabyłem komentarz do tej księgi. Moi przyjaciele, jakie rozczarowanie! W tym komentarzu znalazłem wiele interesujących rzeczy: historia, geografia, socjologia, mitologia, etc. etc... Jednak nic z tego, co pomogłoby sprecyzować wymagania Amosa, które były decydujące dla zmiany mego życia. Miałem wrażenie, że komentator interesował się wszystkim, oprócz tego, co interesowało Amosa”. W 1993 r. egzegeta protestancki Hans Hübner („Theologische Literaturzeitung” 1993, 118, s. 604) wydaje mniej osobisty, ale za to surowszy sąd o egzegezie, która „zagubiła się w pozytywizmie bez znaczenia” i dlatego „ztraciła swoją pierwszorzędną właściwą funkcję, to jest swój wewnętrzny dynamizm teologiczny”. Znaczące jest to, że zarzut podnosi przedstawiciel teologii protestanckiej, która akcentuje przeciwieństwo zasadę *sola Scriptura*. Jeśli krytyka metody pochodzi od egzegetów, to nie dziwi, że współcześnie jest ona wprost odrzucana albo pomijana w niektórych środowiskach protestanckich i katolickich. Można spotkać się z rozpowszechnionym przekonaniem, że Biblię wystarczy czytać i rozumieć dosłownie, przyjmując sens, który nasuwa się jako oczywisty.

Nieufność czy nawet wrogość do metody historyczno-krytycznej w znacznym stopniu wynika z niedostatku refleksji na temat metodologicznych podstaw egzegezy naukowej Pisma Świętego, relacji egzegezy do nauk teologicznych oraz jej związków z wiarą. Dopiero w ostatnich dziesięciu latach taka refleksja zaczęła się rozwijać badzo intensywnie. Impulsem był na pewno dokument PKB z 1993 r.: *Interpretacja Biblii w Kościele*. Warto jednak wspomnieć wielokrotnie wznawiany we Włoszech od 1991 r. zbiór tekstów wybitnych teologów i egzegetów katolickich (I. de la Potterie, R. Guardini, J. Ratzinger, G. Colombo, E. Bianchi), dotyczący tej samej problematyki (*L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991). Teksty w nim zawarte nie ograniczają się do uwag krytycznych, lecz również zawierają śmiało i konkretne propozycje zastosowania współczesnej hermeneutyki do interpretacji tekstu będącego świadectwem Bożego objawienia. Dwa kolejne sympozja biblistów polskich poświęcono problematyce tego dokumentu: 14–15 IX 1995 r. w Szczecinie oraz 14–15 IX 1996 r. w Radomiu. Materiały opublikowano w pierwszych numerach „Collectanea Theologica” w latach 1996–1997 oraz dołączono jako komentarz do polskiego przekładu dokumentu pod red. ks. R. Rubinkiewicza, wydanego w 1999 r. przez Oficynę Wydawniczą „Vocatio”. Pod patronatem Kongregacji Nauki Wiary w dniach 16–19 IX 1999 r. odbyło się w Rzymie sympozjum na ten sam temat. Bardzo ciekawe teksty wystąpień i ożywionych dyskusji opublikowała w 2001 r. Libreria Editrice Vaticana w tomie zatytułowanym: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*.

Wydawnictwa zbiorowe, sympozja i artykuły nie zastąpią systematycznych rozważań na temat statusu metody historyczno-krytycznej w katolickiej egzegezie. Takie zadanie może być podjęte tylko przez obszerną monografię naukową. W 1999 r. w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim została obroniona i opublikowana w serii wydawniczej Tesi Gregoriana praca doktorska: *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis = Metoda historyczno-krytyczna w egzegezie katolickiej*. Autor Joseph G. Prior, ksiądz archidiecezji filadelfijskiej oraz absolwent Papieskiego Instytutu Biblijnego, napisał ją pod kierunkiem profesora hemeneutyki biblijnej w Biblicum, Prospera Grecha. We wprowadzeniu określa, że celem rozprawy nie jest przedstawienie zasad metody historyczno-krytycznej. Wspomina, że w ostatnich trzydziestu latach problematykę tę omawiało wielu katolickich i protestanckich egzegetów. Celem jego monografii „jest określenie miejsca metody historyczno-krytycznej w egzegezie katolickiej przez wskazania jej konieczności i ograniczeń” (s. 9).

We wprowadzeniu wyróżnione są zwięzłe procesy, które odegrały wielką rolę w powstaniu i kształtowaniu tej metody, począwszy od renesansowego humanizmu, a skończywszy na dziewiętnastowiecznym racjonalizmie: powrót do źródeł, upowszechnienie tekstów dzięki wynalazkowi druku, zainteresowanie krytyką historyczną, naukowe badania przyrodnicze; następnie nowe prądy filozoficzne zwracające się ku naturalizmowi. Autor nie uwzględnia jednak innych ważnych czynników wpływających na kształtowanie się postulatów, które w środowiskach protestanckich i katolickich budziły wątpliwości czy nawet sprzeciw wobec metody historyczno-krytycznej. Dlatego należałoby wskazać na aprioryczne uwarunkowania przyjęte w dziewiętnastowiecznych badaniach nad przekazami ludowymi, wyrażone w zasadzie, że to, co prostsze, jest wcześniejsze, a to, co bardziej złożone, musi być późniejsze. W ten sposób przenoszono model ewolucjonistyczny nauk przyrodniczych na nauki historyczne. W badaniach tego rodzaju umniejszono rolę jednostki w tworzeniu idei, natomiast przypisywano decydujące znaczenie anonimowym wspólnotom, obdarzając je nie tylko mocą inspirującą, ale również pełną inicjatywą twórczą.

Struktura monografii jest schematyczna, przejrzysta i logiczna – podręcznikowa. W pierwszym rozdziale przedstawione są procedury używane obecnie w metodzie historyczno-krytycznej. Wykaz odpowiada ich przedstawieniu w dokumencie PKB: introdukcja, krytyka tekstu, analiza filologiczna, krytyka literacka i źródeł, krytyka rodzajów, tradycji, redakcji oraz historyczna. Pewnym brakiem jest zupełne pominięcie terminologii niemieckiej i wyłączne oparcie się na nazewnictwie angielskim (s. 20, przyp. 2). Omawiając poszczególne etapy, autor obficie cytuje literaturę anglojęzyczną; pomija ważne pozycje z metodologii egzegezy autorstwa katolickich biblistów: W. E g g e r, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg 1987; *Metodologia dell'Antico Testamento*, red. H. Simian-Yofre Bologna 1994. W drugim rozdziale autor pracy szuka korzeni metody historyczno-krytycznej w patrystycznej i średniowiecznej egzegezie. Przedstawia hermeneutyczne podstawy metody, które stanowiły linie przewodnie w historii interpretacji Biblii: trzy sensy u Orygenesusa, sens wyrazowy w szkole antiocheńskiej, rozróżnienie między sensem wyrazowym a figuratywnym u Augustyna, relację między sensem wyrazowym a sensem duchowym u Tomasza z Akwinu. Ciekawa jest druga część rozdziału, w której dokonany jest przegląd okresu patrystycznego i scholastycznego ze szczególnym uwzględnieniem w niej elementów odpowiadających współczesnym procedurom egzegetycznym (introdukcja,

krytyka tekstu, analiza filologiczna, krytyka literacka, krytyka rodzajów i krytyka historyczna). Dzięki zwięzłemu przeglądowi wyraźnie widać, że w tych dwu okresach stosowana była w określonym kształcie większość ze współczesnych procedur. Z stosowanych obecnie procedur brak jedynie krytyki tradycji i krytyki redakcji, które rozwinęły się dzięki powstałym w dziewiętnastym wieku krytyce źródeł i krytyce form. Kolejne trzy rozdziały poświęcone są percepcji metody przez interpretację katolicką w trzech kolejnych okresach: od *Providentissimus Deus* do Soboru Watykańskiego II (rozdz. 3), w okresie soborowym z instrukcją *Sancta Mater Ecclesia* i konstytucją *Dei Verbum* (rozdz. 4) oraz posoborowym aż do publikacji dokumentu PKB *Interpretacja Biblii w Kościele* w 1993 r. (rozdz. 5). Ostatnie rozdziały zajmują się już samym dokumentem PKB (rozdz. 6), aktualną dyskusją (rozdz. 7) oraz podsumowaniem całości pracy (rozdz. 8). Autor wskazuje na stopniowe uznawanie z jednej strony konieczności metody historyczno-krytycznej, z drugiej strony umiejętnie pokazuje, jak wzrastało przekonanie o jej niewystarczalności dla pełnej interpretacji tekstów biblijnych. W prezentacji ostatnich okresów bardzo wartościowe jest przedstawienie ożywionej, a często nieznannej wielu współczesnym teologom dyskusji w środowisku katolickich egzegetów. Wiele uwagi autor poświęca kontrowersji dotyczącej interpretacji Ewangelii Dzieciństwa po publikacji książki R. Browna: *Birth of the Messiah*. Polemizował z nią R. Laurentin w głośnej książce *The Truth of Christmas*. Słabą stroną przedstawienia jest skupienie uwagi na publikacjach głównie amerykańskich biblistów albo przetłumaczonych na język angielski. Zastanawia nieobecność artykułu F. Dreyfusa OP *Exégèse en Sorbonne, exégèse en église*, uznanego za przełomowy dla krytycznego spojrzenia na niewystarczalność metody historyczno-krytycznej. Pomimo tych braków książka jest godna polecenia wszystkim entuzjastom i sceptykom stosowania metody historyczno-krytycznej w naukowej interpretacji Biblii.

Ks. Artur Malina

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 538–541

Rachel S. Hallote, DEATH, BURIAL, AND AFTERLIFE IN THE BIBLICAL WORLD, Chicago 2001, 227 s.

Książka prof. R. S. Hallote, wykładowcy archeologii Bliskiego Wschodu na Uniwersytecie Stanowym w Chicago, jest owocem, jak pisze sama autorka, wieloletnich prac wykopaliskowych prowadzonych na terenie dzisiejszego Izraela oraz pracy dydaktycznej wśród studentów. Ma więc wszystkie walory rzetelnej pracy naukowej. Prof. Hallote nadaje jej jednak charakter popularnonaukowy. Autorka zamieszcza w niej krótkie tablice chronologiczne pozwalające laikowi zorientować się w najważniejszych okresach biblijnych (s. 210–212), ogranicza do niezbędnego minimum aparat krytyczny, umieszczając go na końcu książki (s. 213–222) wraz z indeksem rzeczowym (s. 229–237) i orientacyjną bibliografią (s. 223–227).

Hallote poświęca najpierw kilka stron uściśleniom metodologicznym (s. 11–23). Zauważa na wstępie, że gdy Izrael wchodził do Kanaanu, jak podaje to przekaz biblijny, istniała tam już od wieków bogata i różnorodna kultura, która pozostawiła po sobie nie tylko szereg danych archeologicznych, ale i własną spuściznę religijną. Bez uwzględnienia tego dorobku trudno byłoby dyskutować żydowskie zwyczaje i wierzenia dotyczące sfery *post mortem*. Inny dylemat badacza tych terenów wiąże się z uściśleniem geograficznym terminu Kanaan. Sama nazwa łączy się niewątpliwie z umiejętnością wytwarzania specjalnego barwnika purpurowego, od którego pochodzą nazwy Fenicja (greckie *foinix*) i Kanaan (huryckie *kinahhu*; egipskie *kinahni*). W rzeczywistości Izraelici należą do tego samego pnia ludów semickich, co pozostali mieszkańcy Syrii-Palestyny i Mezopotamii, trudno więc traktować ich jako obcy element w strukturze etnicznej tego regionu.

Kolejny problem, na który zwraca uwagę uczona, to użycie nazw: Izrael i Juda. Po śmierci Salomona (ok. 920 r.) państwo dawidowe rozpada się na dwa niezależne organizmy polityczne, których rozwój tak w sferze społecznej, jak i religijnej idzie w niezależnych od siebie kierunkach. Hallote precyzuje więc, że nazwy „Izrael/Izraelici” będą się odnosiły do Królestwa Północnego, natomiast tereny i mieszkańców Królestwa Południowego określać będzie nazwą „Juda/Judejczycy”. To rozróżnienie ogranicza jednak wyłącznie do czasu drugiej deportacji babilońskiej (586 r.). Omawiając czasy późniejsze, używać będzie nazwy „Żydzi”.

W rozdziale pierwszym: *Death in the Biblical World* (s. 27–53) autorka zauważa na wstępie, że materiał biblijny stanowi kompilację różnych zwyczajów i odzwierciedla wielowiekowy rozwój wierzeń i praktyk związanych ze śmiercią i światem zmarłych. Następnie podaje krótki zarys archeologii sepulkralnej Kanaanu. Materiał archeologiczny omówiony jest w trzech odsłonach, ze względu na alokację grobów: pod podłogą domostw, na otwartym polu i na cmentarzyskach. Każda z tych form grzebania zmarłych ma, według Hallote, znaczenie w interpretacji pojmowania zarówno świata zmarłych, jak i samych zmarłych. Autorka zauważa, że w mentalności mieszkańców Kanaanu zmarli nadal odgrywają ważną funkcję społeczną. Groby pod podłogą domów odzwierciedlają kontynuację więzi rodzinnych, te na otwartych polach podkreślają przynależność ziemi, a zmarli pełnią rolę straży nad ziemią. Jak pisze w końcu Hallote, zbadane dotąd przez archeologów groby mają jednak wyłącznie charakter ilustracyjny, ale nie reprezentacyjny dla całej społeczności. Pod koniec swojej analizy materiału archeologicznego uczona zwraca uwagę na trzy podstawowe typy oznaczeń grobów (*burial markers*): kamienne stele, żywe drzewa, stos kamieni. Przy tej okazji zwraca też uwagę na szczególny przypadek związany ze spalaniem zwłok Saula i jego synów (1 Sm 31), traktując go jako wyjątek od reguły, podyktowany szczególnym pohańbieniem doczesnych szczątków pierwszego władcy Izraela. Tę część rozważań kończy krótki opis typowego grobu izraelskiego oraz biblijne obrazy śmierci, prezentowanej zwykle jako drapieżne, dzikie zwierzę (Ps 22,12–22; Ps 88,4–5).

Drugi rozdział: *The Cult of Dead in Ancient Israel* (s. 54–68) poświęcony jest omówieniu kultu zmarłych w starożytnym Izraelu. Jak zauważa uczona, jego orientacja miała charakter rodzinny. Z jednej strony umacniała jedność plemienną, a z drugiej podkreślała wiarę w aktywną obecność przodków w życiu ich potomków. Zmarli mogli wpływać na przyszłość żyjących poprzez informowanie

o czekających ich wydarzeniach, wpływanie na zdrowie i prosperity, a także prawdopodobnie na płodność w rodzinie.

Trzeci rozdział: *A History of Death in the Land of the Bible* (s. 69–101) stanowi krótki przegląd najważniejszych danych archeologicznych z terenu Kanaanu, począwszy od okresu Neolitu (9000–4500 przed Chrystusem) po czasy perskie (VI–IV wiek przed Chrystusem). Hallote skupia się na ogólnych prawidłowościach w zwyczajach pogrzebowych, od czasu do czasu zwracając jedynie uwagę na jakieś szczególne przypadki, przysparzające trudności interpretacyjnych. Na końcu swych rozważań Hallote poświęca kilka uwag tzw. *ossuariom* z okresu perskiego, zauważając, że podobne przedmioty były w użyciu już w czasach Chalkolitu (4500–3200 przed Chrystusem). Związek jednych i drugich nie został do dzisiaj, pisze autorka, w żaden sposób wyjaśniony.

W dalszym toku swoich rozważań, w rozdziale czwartym: *The Death Customs and Beliefs of Israel Neighbors* (s. 102–122) Hallote omawia w bardzo ogólny sposób wierzenia i zwyczaje pogrzebowe sąsiednich narodów: Egipcjan, mieszkańców Syrii i Mezopotamii. Szczególną uwagę zwraca na związek biblijnego opisu grzechu pierworodnego z fragmentem mezopotamskiego eposu *Gilgamesz*. Autorka konkluduje, że autor biblijny zapożyczył elementy tego opowiadania i nadał im swój własny rys teologiczny, łącząc śmierć z konsekwencjami grzechu, co jest obce dla poetyckiej historii opowiedzianej w utworze z Mezopotamii. Kilka stron poświęca Hallote także omówieniu różnych bóstw świata zmarłych. W jej wywodach można dostrzec sugestię połączenia, zwłaszcza mezopotamskiej bogini Ereszkigal i jej syryjskiego odpowiednika, bogini Szuwala z ideą Szeolu (rodzaj żeński). Ta hipoteza, choć pojawia się jeszcze w literaturze tematu, czego dowodem jest omawiana tu książka, została jednak odrzucona w wielu współczesnych opracowaniach dotyczących tego zagadnienia. Ciekawe natomiast są uwagi poczynione przez autorkę na temat związków izraelskich wierzeń i zwyczajów pogrzebowych z myślą Egiptu. Hallote przypomina, że jedyny pozabiblijny opis pogrzebu kanaanejsko-izraelskiego znajduje się w słynnej egipskiej historii *Sinuche*. W Biblii natomiast pojawia się, związany całkowicie z egipskim sposobem grzebania zmarłych, opis pogrzebu Jakuba i Józefa (Rdz 49–50).

Nowy etap rozważań wyznacza następnie rozdział piąty: *The Biblical Origins of Hell and the Devil* (s. 123–135). Autorka zauważa w nim, że biblijna koncepcja Szeolu nie ma nic wspólnego ze współczesnym rozumieniem piekła. Rozwój idei miejsca kary dla grzeszników łączy się z praktyką poświęcania dzieci w dolinie Gen Hinnom. Choć do dzisiaj sporne pozostaje czy chodziło tam o rzeczywiste ofiary z dzieci, czy raczej o jakiś specjalny rytuał religijny polegający na „przeprowadzaniu przez ogień”, to miejsce to z czasem stało się symbolem grzechu przeciwko Jahwe, a w końcu także miejsca kary dla grzeszników. Na dalszy rozwój tej koncepcji, według autorki, miało spotkanie z dualizmem zoroastriańskim, w którym dobremu bogu światła Ahura Mazda przeciwstawiony jest zły demon Angra Mainju – „Pan kłamstwa”, odpowiedzialny za zło i śmierć na świecie. Te idee zostały później rozwinięte w okresie grecko-rzymskim i Nowym Testamencie. Podobny cykl rozwoju Hallote dostrzega w ukształtowaniu się postaci szatan, który w Starym Testamencie jest jednym z członków niebiańskiego dworu otaczającego Boga, wypełniającym swe niewdzięczne, ale konieczne zadania w cieniu suwerennej władzy Jahwe.

W rozważaniach o śmierci nie mogło zabraknąć tematu zmartwychwstania. Autorka zajmuje się nim w rozdziale szóstym: *Resurrection and Lack of Death*

in the Bible (s. 136–149). Hallote aż nazbyt pobieżnie wskazuje na kilka tekstów z Biblii hebrajskiej (Ez 37; 2 Krl 4; 13,20–21) i uznaje, że brak w niej jakichkolwiek śladów rzeczywistej wiary w zmartwychwstanie umarłych. Na dowód słuszności swojej konkluzji przytacza również tekst Joz 10,27. Opisuje on zasypywanie kamieniami wejścia do grobu, co utrudniłoby wyjście z niego, gdyby wierzone, że zmarły ma zmartwychwstać. W następnej kolejności autorka omawia wiarę w zmartwychwstanie w Nowym Testamencie, przypadki ominięcia śmierci (Henoch: Rdz 5,21–23; Elias (2 Krl 2,1–15) oraz wypowiedź z Dn 12,2 i jej wpływ na dalszy rozwój wiary w zmartwychwstanie w judaizmie okresu rabinistycznego.

Dwa kolejne rozdziały prezentują późniejsze etapy rozwoju zwyczajów pogrzebowych wśród Żydów. Rozdział siódmy: *Death in Rabbinic Judaism* (s. 150–168) omawia problem na podstawie literatury talmudycznej, zaś rozdział ósmy: *Jewish Death in the Modern World* (s. 169–175) daje zarys współczesnych żydowskich zwyczajów pogrzebowych.

Ostatni, dziewiąty rozdział książki prof. Hallote, zatytułowany: *A History of Mortuary Theory* (s. 180–193), poświęcony jest trudnościom metodologicznym związanym z archeologią sepulkralną świata biblijnego. Autorka omawia najpierw w skrócie różne sposoby podejścia do tego zagadnienia, począwszy od XIX w. po koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. i konkluduje, że dzisiaj nadal brak zadowalającego sposobu analizy danych archeologicznych w tym zakresie, która pozwoliłaby na całościowe ujęcie i przepracowane materiału uzyskanego dzięki wykopaliskom z terenów dawnego Kanaanu.

Omówiona książka niewątpliwie ma wiele zalet. W sposób przystępny i jasny podaje szkic bardzo złożonych zagadnień związanych z badaniem i interpretacją danych archeologicznych dotyczących śmierci w czasach Starego Testamentu. Pokazuje dalszy rozwój idei i przekonań, które kształtowały się w czasach biblijnych. Dla czytelnika, który nie jest znawcą tematu, łatwy i pozbawiony obciążenia krytycznym aparatem naukowym sposób prezentacji zagadnienia niewątpliwie pomaga w zapoznaniu się z metodami i wynikami badań w tym zakresie. Zatem pozycja spełnia to, co było jej założeniem: popularyzuje naukę.

Z drugiej strony jednak niektóre sugestie autorki dotyczą zagadnień o wiele bardziej złożonych i kontrowersyjnych, niż wynikałoby to z tekstu książki. Stąd laik może czasem zostać wprowadzony w błąd. Dotyczy to na przykład, wspomnianego w trakcie prezentacji, problemu wyprowadzenia idei Szeolu od żeńskich bóstw związanych z Zaświatami, czy prostej prezentacji dualizmu zo-roatriańskiego jako przeciwstawienia dobrego bóstwa złemu. W rzeczywistości Ahura Mazda nie ma swego odpowiednika w osobie Angra Mainju. Ten ostatni jest duchem stworzonym przez Ahura Mazda, a jego opozycję tworzy bliźniaczy duch Spenta Mainju. Te i inne uproszczenia mogą stanowić pewien mankament, choć nie odbierają całej książce waloru bardzo dobrego wprowadzenia w zagadnienia archeologii pogrzebowej świata biblijnego. Pozycja jest godna polecenia i gdyby nie bariera języka, a tym samym trudność dostępu do niej w polskich warunkach, można by śmiało polecić ją jako lekturę uzupełniającą do wykładów z archeologii biblijnej.

Hugolin Langkammer, *APOSTOŁ PAWEŁ I JEGO DZIEŁO*, Opole 2001, 368 s. (Opolska Biblioteka Teologiczna, nr 46).

Ojciec prof. Hugolin Langkammer, chcąc zaspokoić zapotrzebowanie na nowoczesną i wyczerpującą monografię o św. Pawle oraz zachęcany, aby ujął całościowo postać i dzieło Apostoła Narodów, podał kompendium stanowiące jedną całość. Książka podzielona została na cztery części. Obejmuje: życie i działalność misyjną św. Pawła (I), jego listy (II), teologię (III) i etos Pawłowy (IV). Taki układ tego wszystkiego, co o św. Pawle i jego działalności, łącznie ze spuścizną literacką opracowaną teologicznie można powiedzieć, pozwolił H. Langkammerowi przedstawić całościową monografię o św. Pawle.

Autor od wielu lat zajmuje się osobą św. Pawła i jego dziełem. Listami Apostoła Pawła interesował się już we *Wprowadzeniu do ksiąg Nowego Testamentu* (Wrocław 1982). Teologią Pawłową zajął się również w dziele *Teologia Nowego Testamentu*, cz. II (Wrocław 1984) oraz w książce *Nowy Testament o Kościele* (Wrocław 1995). *Teologię św. Pawła* zaprezentował także w osobnym opracowaniu jako t. II *Teologii Nowego Testamentu* pod red. F. Gryglewicza (Lublin 1994). Etos Pawłowy omówił też w *Etyce Nowego Testamentu* (Wrocław 1985). Zaś *Życie i działalność Apostoła Pawła od nawrócenia aż po Rzym* ukazał także w opracowaniu z serii: *Jak rozumieć Pismo Święte*, nr 12 (Lublin 2002). Jak sam zaznacza w „Przedmowie” do tej edycji, „po napisaniu komentarzy do Wielkich Listów św. Pawła i do Listów Więziennych (w serii: *Biblia Lubelska*), a wcześniej *Teologii św. Pawła*, zauważyłem, że brak monografii o św. Pawle, która by zajęła się dokładniej jego nawróceniem i działalnością apostołską po nawróceniu i powołaniu go na Apostoła Narodów” (Przedmowa datowana w czerwcu 2001 r.).

Monografia *Apostoł Paweł i jego dzieło* inspirowana jest również opracowaniem Joachima Gnilki, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, (tytuł oryg. *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Freiburg im Br. 1995), tłum. W. Szymona, Kraków 2001, 468 s. W tej obszernej i niezwykle wnikliwej książce o św. Pawle H. Langkammer zauważa jednak pewne niekonsekwencje i braki, szczególnie w niezbyt jasnym uporządkowaniu nagromadzonego materiału. Dlatego swoje nowe opracowanie dotyczące osoby Apostoła Pawła i jego dzieła ujął w cztery części, według obranej sekwencji metodologicznej, aby przedstawić całościową monografię o św. Pawle. Każda zaś część tej rozprawy stanowi odrębną całość, nie tracąc ścisłej łączności między sobą.

Autor ustosunkował się też do wcześniejszych polskich opracowań na temat św. Pawła, wyróżniając szczególnie dzieło E. Dąbrowskiego *Dzieje Pawła z Tarsu* (Warszawa 1953). Dąbrowski przedstawił postać i dzieło Apostoła Narodów na tle historycznym, kulturowym, religijnym, geograficznym i archeologicznym. Inne, dwutomowe opracowanie życia, działalności misyjnej i Listów Pawła przez A. Paciorka (*Paweł Apostoł – Pisma*, t. I–II, Tarnów 1995–1997) podaje skrótowo najważniejsze wiadomości o św. Pawle. Cenne jest także zwięzłe przedstawienie życia i dzieła św. Pawła przez bpa K. Romaniuka (*Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice 1982).

Prof. H. Langkammer w sposób komplementarny i w miarę dokładny wskazuje równocześnie na tę literaturę, która wnosi coś nowego w badania nad św. Pawłem oraz umożliwia nowe ujęcie. Uporządkował też osiągnięcia współczesnych badań nad osobą i dziełem Pawła oraz teologię i etos, jakie ukazują jego pisma.

Po krótkim ukazaniu tła historyczno-religijnego czasów Pawła autor monografii przedstawił w cz. I najpierw wydarzenia z życia Apostoła Narodów przed nawróceniem, podkreślając jego związek z diasporą, w której ogromną rolę odegrały synagogi i Septuaginta. Nawrócenie i powołanie Pawła na Apostoła omówił, przedstawiając pierwszą relację tego wydarzenia w Dz 9, a następnie przeanalizował teksty Listów Pawłowych, w których Apostoł sam o tym opowiada. Z analiz tych wynika, że Paweł był świadkiem Chrystusa zmartwychwstałego oraz należał do grona mistyków. Dzięki wizjom poznał Chrystusa Pana i zrozumiał, że skoro daje nowe życie, to jest On największą wartością.

W kolejnych paragrafach części I autor zajął się podróżami misyjnymi św. Pawła, przedstawiając gruntowną analizę odpowiednich tekstów Dziejów Apostolskich. W tym miejscu omówił również przemówienia Pawła przed ludem na placu świątyni w Jerozolimie oraz przed Agryppą II w Cezarei, będące kolejnymi relacjami Apostoła o swoim nawróceniu i powołaniu (Dz 22; 26). Być może, korzystniej byłoby przedstawić te analizy w paragrafach wcześniejszych, wprost dotyczących nawrócenia i powołania Pawła. H. Langkammer miał widocznie swoje powody, skoro przyjął taki układ. Podobnie rzecz się ma z Ekskursem I o współpracownikach Pawła, umieszczonym na początku prezentacji dziejów Pawła Apostoła. Może się bowiem rodzić pytanie, dlaczego nie na zakończenie części I lub na końcu książki, wraz z Ekskursami II i III.

W części II monografii o św. Pawle H. Langkammer omówił wszystkie listy tworzące Corpus Paulinum, z zaznaczeniem ich myśli przewodnich, co jest bardzo cenne dla podjęcia lektury tych tekstów.

Część III to teologia św. Pawła. Po wprowadzeniu ogólnym autor całościowo ukazał dzieło zbawcze Boga w ujęciu Pawłowym. Bóg stoi u podstaw dzieła zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie, a obecnie kontynuowanego i dopełnianego przez Ducha Świętego w Kościele. Zbawienie więc, które od Boga Ojca wychodzi, zrealizował Jezus Chrystus – Syn Boży i zmierza do eschatologicznej pełni, jaką osiągnie znów w Bogu dzięki aktualnemu działaniu Ducha Świętego w Kościele.

Część IV przedstawia etos Pawłowy, który wypływa jako życie wiary z chrztu i eucharystii. Najważniejszym motywem etyki głoszonej przez Pawła jest dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Prof. Langkammer zwraca uwagę na wymogi stawiane przez Pawła chrześcijanom, wynikające z faktu „bycia w Chrystusie”, a więc z ontycznego zjednoczenia z Nim. Życie chrześcijańskie jest ciągłym procesem zbawczym, dokonywanym przez Ducha Świętego, dzięki któremu, jako przybrani Synowie Boży, możemy wraz z Chrystusem nazywać Boga swoim Ojcem.

Ojciec Langkammer akcentuje także sprawę dzisiaj tak bardzo aktualną (szczególnie w kontekście dyskusji: „Jezus – tak, Kościół – nie”), że Kościół jest miejscem życia chrześcijan, których obowiązuje wzajemna odpowiedzialność. Prezentację etyki Pawłowej Autor monografii kończy Ekskursem II o etyce małżeńskiej pierwotnego Kościoła i w nauce Pawła. Również dziś ten problem jest niezmiernie ważny.

Całość dzieła o Pawle Apostole wieńczy Ekskurs III o chronologii życia i działalności św. Pawła. Omawiając chronologię „absolutną i relatywną” życia Pawła,

autor opowiada się za „chronologią junkcyjną”, gdzie trzeba zostawić poszczególnym datom pewien wachlarz czasowy. Określenie: „chronologia junkcyjna” zwraca uwagę na konieczność łączenia spraw, wydarzeń z życia Pawła w zależności od przyjętych hipotetycznie dat wyjściowych („iunctim – łącznie, to co łączy sprawy”, por. W. K o p a l i ń s k i, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1967, s. 346). Tabela ukazująca chronologię wydarzeń z życia Pawła, niestety, nie pokrywa się z datacją Listów, dla której autor przyjął inne hipotezy, prezentowane również przez prof. Joachima Gnilkę, w cytowanej już książce (s. 433 nn.). Szkoda, że H. Langkammer nie zwrócił wyraźniej na to uwagi, ponieważ to małe niedopatrzenie zaskakuje czytelnika porównującego obydwie tabele.

Niemniej jednak monografię H. Langkammera o Apostole Pawle i jego dziele uznać należy za nadzwyczaj potrzebną i udaną. Jest to chwalebne ukoronowanie wieloletnich dogłębnych badań uzasadnionych prezentacją również najnowszej literatury fachowej na ten temat.

Z przedstawionego przeglądu bibliograficznego wynika, że w literaturze polskiej i zagranicznej nie ma tak dogłębnej i nowocześnie opracowanej monografii o św. Pawle. Dlatego ojcu prof. Hugolinowi Langkammerowi, który dzieła tego dokonał w roku jubileuszu 70-lecia swego życia, należą się gorące i serdeczne gratulacje.

Ks. Józef Kozyra

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 544–546

ŻYCIE RELIGIJNE W BIBLI, red. G. Witaszek, RW KUL, Lublin 1999, 360 s.

Pozycja ta jest kontynuacją wydanego dwa lata wcześniej *Życia społecznego w Biblii*, którego redaktorem był również G. Witaszek. Nawiązuje ona, jak poprzednia, do sztandarowego dzieła dotyczącego instytucji Starego Testamentu, czyli *Les institutions de L'Ancien Testament* Rolanda de Vaux. Z tego właśnie dzieła został zaczerpnięty układ kolejnych tematów, poszerzony o opracowania: o Arce Przymierza i ołtarzach izraelskich. O inspiracji dziełem R. de Vaux świadczy także fakt, że większość autorów podaje to właśnie dzieło w krótkiej bibliografii zamieszczonej w zakończeniu ich opracowania.

Jak mówi sam tytuł, pozycja ta zajmuje się sprawą instytucji religijnych, z którymi można spotkać się na kartach Pisma Świętego. Instytucje religijne to wszystko to, co dotyka religii, kultu, czyli miejsca związane ze sprawowaniem kultu, ofiary (ich rodzaje, forma, czas składania), a także osoby sprawujące kult. Omawiana pozycja zajmuje się głównie instytucjami obecnymi w czasach Starego Testamentu, ale można w niej też znaleźć sporo odniesień do osoby Jezusa Chrystusa oraz czasów Nowego Testamentu. Całe opracowanie podzielone jest na cztery duże części: I. Miejsca kultu, II. Osoby poświęcone służbie Bożej, III. Akty kultu, IV. Czasy święte. Natomiast każda część podzielona jest na rozdziały

będące osobnymi opracowaniami. Taki układ ułatwia poszukiwanie interesujących czytelnika instytucji.

Pierwszą część traktującą o miejscach kultu rozpoczyna opracowanie ks. B. Poniżego o pierwszych sanktuariach Izraela. Autor omawia je, przechodząc od sanktuariów z czasów patriarchów, dalej opisuje Namiot Spotkania na pustyni i dochodzi ostatecznie do sanktuariów na ziemi izraelskiej przed budową świątyni. Następne opracowanie, ks. A. Mozgola, omawia kwestie dotyczące Arki Przymierza. Omówione zostały w nim kwestie dotyczące terminologii, paralel pozabiblijnych, dziejów i teologii Arki Przymierza, a także jej związków z Nowym Testamentem. Kolejne trzy opracowania tworzą pewną całość dotyczącą świątyni jerozolimskiej. Najpierw ks. A. Tronina wprowadza nas w znaczenie świątyni na starożytnym Bliskim Wschodzie. Stara się pokazać, jaka była rola świątyni w Egipcie i Mezopotamii oraz jej znaczenie dla Hetytów, mieszkańców Syrii i Palestyny. Następnie U. Szwarc zaznajamia nas z samą świątynią jerozolimską (jej położenie, historię oraz wyposażenie). Ten tryptyk dotyczący świątyni jerozolimskiej kończy opracowanie ks. G. Witaszka, dotyczące teologii świątyni. W tym opracowaniu nie ogranicza się on do świątyni jerozolimskiej, ale ukazuje osobę Jezusa Chrystusa jako nową Świątynię niebiańską oraz Kościół jako świątynię duchową. Następne opracowanie tego samego autora odnosi się do centralizacji kultu. Część dotyczącą miejsc kultu kończy opracowanie ks. S. Szymika na temat różnych typów ołtarzy, z jakimi możemy spotkać się w historii Izraela, tak więc od ołtarzy polowych, przez ołtarze Namiotu Spotkania do ołtarzy świątyni jerozolimskiej.

W drugiej części zajmującej się osobami poświęconymi służbie Bożej znajdują się cztery opracowania, z których pierwsze dwa dotyczą problematyki kapłaństwa w Biblii, natomiast dwa następne przedstawiają kapłaństwo na tle historii Izraela. Rozpoczyna tę część opracowanie H. Langkammera o kapłaństwie i kapłanach Starego Przymierza. Autor przechodzi od terminologii dotyczącej kapłaństwa, przez zadania i przepisy odnoszące się do kapłanów Starego Testamentu, aż do idei kapłaństwa powszechnego. Następnie ks. R. Rubinkiewicz pisze o lewitach na tle historii Izraela. Historia ta obejmuje czas od wędrówki przez pustynię Synaj, następnie epoki podboju Kanaanu i sędziów, aż do czasów monarchii. W kolejnym opracowaniu ks. A. Tronina przedstawia kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii. Zamyka tę część opracowanie R. Sikory o kapłaństwie po niewoli babilońskiej.

Część trzecia, mówiąca o aktach kultu, najbardziej szczegółowo zajmuje się ofiarami. W pierwszym opracowaniu tej części R. Sikora ukazuje rytuał składania ofiar w Starym Testamencie, omawiając po kolei ofiary, które były składane w świątyni jerozolimskiej (ofiara całopalna, ofiary biesiadne, ofiary ekspiacyjne, ofiara mincha oraz chleby ofiarne i ofiary kadzielne). Następnie A. Kondracki rozpatruje pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela. Dokonuje tego między innymi przez pokazanie różnic i podobieństw z rytuałami ofiarniczymi ludów sąsiednich (mieszkańców Mezopotamii, Arabów, Kananejczyków, Greków). W kolejnym opracowaniu H. Langkammer ukazuje znaczenie religijne ofiary w Izraelu. W swoim opracowaniu dochodzi do Eucharystii, którą ukazuje jako najdoskonalszą ofiarę łączącą Stare Przymierze z Nowym. Zamyka tę część opracowanie B. Poniżego, dotyczące drugorzędnych aktów kultu, takich jak: modlitwa liturgiczna, ryty oczyszczenia oraz konsekracji, przysięgi, posty i daniny.

Ostatnia, czwarta część dotyczy czasów świętych. Rozpoczyna tę część opracowanie R. Rubinkiewicza o starożytnych kalendarzach Bliskiego Wschodu. Następnie S. Bielecki zajmuje się starotestamentalnymi kalendarzami liturgicznymi. Opracowanie H. Witczyka najpierw omawia codzienną służbę Bożą sprawowaną w świątyni jerozolimskiej, a następnie dni święte: szabat i nów księżycy oraz czasy święte: rok szabatowy i rok jubileuszowy. Następne dwa opracowania omawiają poszczególne święta obchodzone przez Izraelitów opisane w Biblii. Najpierw A. Paciorek omawia najstarsze święta w Izraelu (Pascha, Massot, Święto Tygodni i Święto Namiotów). Natomiast zamykające tę część opracowanie S. Szymika dotyczy późniejszych świąt żydowskich (Dzień Pojednania, Poświęcenie Świątyni oraz Święto Losów).

Poziom naukowy poszczególnych opracowań jest różny. Większość z nich jest na bardzo wysokim poziomie. Artykuły napisane są w sposób przystępny, zrozumiały dla szerszego kręgu odbiorców. Dzieło to jest cennym przyczynkiem do rozpowszechniania i popularyzacji wiedzy o instytucjach Starego Testamentu, tak potrzebnej dzisiaj, gdy coraz więcej osób interesuje się Pismem Świętym. Dzięki tej pozycji łatwiej można zrozumieć realia i sposób sprawowania ofiar starotestamentalnych, a to w dalszej kolejności prowadzi do lepszego zrozumienia ofiary Jezusa Chrystusa.

Poziom edytorski tej pozycji jest dobry. Dobrej jakości papier i wyraźny druk ułatwiają lekturę tego wartościowego dzieła. A już sama okładka, która ukazuje ofiarę Noego (fragment fresku Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej), wprowadza w tematykę tego dzieła i zachęca do lektury.

Ks. Maciej Basiuk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 546–549

Mariusz Rosik, KU RADYKALIZMOWI EWANGELII. STUDIUM NAD WSPÓLNYMI LOGIAMI JEZUSA W EWANGELIACH WEDŁUG ŚW. MATEUSZA I ŚW. MARKA, Wrocław 2000, 188 s.

Autora interesują tylko te logia, które występują w dwóch pierwszych ewangeliiach kanonicznych, a których brak w Łk i J. Takie sprecyzowanie zagadnienia zwraca uwagę na szersze tło poruszanego w książce zagadnienia. Autor zestawia z sobą te teksty kanoniczne, które – według dość powszechnie przyjmowanej dziś hipotezy dwóch źródeł – wywodzą się z tradycji znanej Mateuszowi i Markowi, nie zajmuje się natomiast tymi logiami, które – zgodnie z ową hipotezą – pochodzą ze źródła mów Pańskich (czyli ze źródła Q), a które są obecne u Mt i Łk. Wyniki badań autora, zamieszczone w niniejszej pracy, potwierdzają hipotezę dwóch źródeł, choć, jak on sam zastrzega, nie wystarczą do jej obrony.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy z nich, zatytułowany „Relacja Mt – Mk w świetle współczesnych badań”, przedstawia dzisiejszy stan badań nad problemem synoptycznym. W kolejnym rozdziale „Logia Jezusa wspólne dwóm pierwszym ewangeliiom – charakterystyka literacka i analiza egzegetycz-

na” zostało taksatywnie wymienionych i omówionych jedenaście logiów Jezusa, występujących w dwóch pierwszych ewangeliach kanonicznych i tylko w nich. Rozdział trzeci, noszący tytuł „Logia: źródła i sposoby ich wykorzystania przez ewangelistów” retrospektywnie rekonstruuje drogę logiów, wskazując na ich źródła. Ostatnia część książki „Teologia logiów”, prezentuje wkład ewangelistów w brzmienie słów Jezusa w dwóch pierwszych ewangeliach kanonicznych. Została tu ukazana interpretacja poszczególnych logiów narzucona przez Mt i Mk, a także – przez odniesienie ich treści do zasadniczych tematów tych ewangelii – jej cel.

Motywnym determinującym pracę autora jest stwierdzenie, że logia Jezusa, przekazane przez ewangelie, znajdują się najbliżej nauczania Jezusa historycznego. Zdanie to wskazuje na cel książki, którym jest ukazanie źródeł dla logiów wspólnych Mt i Mk. Zabieg ten umożliwi dotarcie, jeśli nie do *ipsissima verba Iesu*, to przynajmniej do *ipsissima intentio Iesu*. Autor wyznacza następujący kierunek badań: jako że słowa wypowiedziane przez Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia były w rozmaity sposób interpretowane, przy czym szczególne znaczenie miało tu popaschalne doświadczenie Kościoła pierwotnego, a ponadto każdy z ewangelistów posiadał i przekazał, zgodnie z zamierzonymi celami i potrzebami słuchaczy, swój – różniący się od pozostałych – obraz Jezusa, według którego interpretował Jego słowa, należy zatem oczyścić zawarte w ewangeliach logia z naleciałości interpretacyjnych, co pozwala zbliżyć się do *ipsissima verba Iesu*, czyli do tytułowego *radikalizmu Ewangelii* głoszonej w Palestynie przez Jezusa z Nazaretu. Dotarcie do jak najbardziej autentycznego tonu wypowiedzi Jezusa ma – według zamysłu autora – doprowadzić do nowej, wzorowanej na pracy ewangelistów, ich interpretacji, dostosowanej do potrzeb ludzi żyjących w obecnej epoce.

Zarysowany kierunek poszukiwań doprowadza autora do wspólnej treści teologicznej logiów. Zauważa on, że ich tematyka koncentruje się wokół dwóch głównych zagadnień. Pierwszym z nich jest chrystologia, która przedstawia Jezusa jako Mesjasza, który jest posłany przede wszystkim do Izraela, który będzie cierpiał i który – jako nowy Mojżesz – posiada określony stosunek do Prawa Starego Testamentu. Eklezjologia – drugie z głównych poruszanych w logiach zagadnień, traktuje prawdę o Kościele paralelnie w stosunku do chrystologii. Eklezjologia słów Jezusa wyraża prawdę o Kościele jako uniwersalnym środowisku zbawienia, traktuje o cierpieniu uczniów i prezentuje negatywny stosunek Kościoła do synagogi. Ponadto wspólną cechą tych wypowiedzi Jezusa jest ich ostry ton, zgodnie z którym historyczny Jezus jawi się jako nauczyciel wymagający i surowy.

Obok treści wspólnej autor zauważa także różnice w interpretacji logiów przez Mt i Mk. W Mk wypowiedzi Jezusa zawierają treści dotyczące cierpienia, mają charakter parenetyczny, komentują dokonany znak bądź są przez znak potwierdzane. Dla Mt podstawowym zagadnieniem jest stosunek Jezusa do starotestamentowego Prawa.

To, co uderza czytelnika po lekturze kilku pierwszych stron książki, to bogactwo wykorzystanej literatury, której autor używa w sposób krytyczny, wykorzystując wiele prac z zakresu swojej dziedziny podczas analizy każdego problemu. Nie odbiera to jednak jego pracy charakteru twórczego: indywidualny wysiłek autora, będący wypadkową jego gruntownych studiów nad poruszonymi w niniejszej pracy zagadnieniami, jest łatwo dostrzegalny.

Interesująca i dosyć śmiała jest podjęta przez autora problematyka – usiłowanie dotarcia jak najbliżej *ipsissima verba Iesu*. Dotarcie do takiego brzmienia słów, jakie miały one, gdy padały z ust Jezusa, a przynajmniej jak najbliżej ich pierwot-

nego brzmienia, jest – jego zdaniem – możliwe dzięki dotarciu do źródeł wspólnych dwóm pierwszym ewangelium kanonicznym. Źródła te można wyodrębnić z tekstu poszczególnych perykop zawierających jeden z jedenastu występujących w Mt i Mk logiów przez zabieg oddzielenia tradycji od redakcji, przeprowadzany za pomocą czterech kryteriów, pozwalających oddzielić pracę redaktora od materiału źródłowego; te kryteria to: słownictwo, styl, technika kompozycji tekstów oraz centralne idee teologiczne.

Z zagadnieniem tym jest związane ustosunkowanie się autora do hipotezy dwóch źródeł. Mimo jego usiłowań, by uniezależnić problem badawczy od jednej z wielu hipotez, jego badania zdają się potwierdzać istnienie dwóch zasadniczych źródeł ewangelii: autor, podsumowując swoje poszukiwania dotyczące tego problemu, uznaje, że Mk była podstawowym źródłem dla Mt, nie wykluczając przy tym istnienia innych źródeł własnych dla Mt. W tym kontekście falsyfikuje też hipotezę wspólnego źródła dla obu ewangelii, która może zostać wyprowadzona z badań przez niego przeprowadzonych.

Bardzo ciekawe są wnioski, do których dochodzi autor, szukając cech łączących logia wspólne dla Mt i Mk. W tym kontekście zostaje wyjaśniony tytuł książki, która ukazuje pierwotny radykalizm nauczania Jezusa. Specyficznym bowiem motywem, wspólnym dla wszystkich omawianych wypowiedzi Jezusa, jest ich surowy ton, w którego świetle nauczanie Mistrza z Nazaretu charakteryzuje właśnie ów radykalizm. Gdyby więc spróbowano – mówi autor – dokonać odtworzenia obrazu historycznego Jezusa tylko na podstawie analizowanych logiów, stwierdzono by, że był On bardzo radykalnym Nauczycielem i surowym, ostro piętnującym błędy prorokiem. Taki ton nauczania wskazuje na niezwykle autorytet, którym cieszył się Jezus, o czym świadczy choćby stosowana przez Niego wykładnia Prawa Starego Testamentu, niezgodna z nauczaniem Jemu współczesnych szkół, gdzie zwraca On uwagę na ducha Prawa, który odzwierciedla pierwotny zamysł Boga. Zostały również przedstawione przyczyny tak radykalnej postawy Nauczyciela, których autor upatruje w niezrozumieniu, jakie towarzyszyło Jego mesjańskiemu posłannictwu (upatrywanie w Jezusie Mesjasza o charakterze politycznym czy też próba wykluczenia z Jego misji elementu cierpienia). Radykalizm Jezusa staje się bardziej zrozumiały, kiedy zostanie odniesiony do szeroko pojętego kontekstu: Jezus – Zbawiciel – ofiaruje człowiekowi zbawienie, ale i żąda od niego współpracy oraz spełnienia określonych wymagań. Natomiast ostry ton wypowiedzi Mistrza przypomina nauczanie proroków, którzy w trosce o naród piętnowali grzechy jednostek, kierując swe napomnienia do wszystkich, a nie tylko do winnych.

Dużym ułatwieniem o charakterze praktycznym jest zamieszczenie w zakończeniu każdego z rozdziałów krótkiej konkluzji, stanowiącej szczegółowe podsumowanie pracy nad danym zagadnieniem, zawierające najważniejsze wnioski. Podobny charakter ma zakończenie książki, gdzie w sposób schematyczny zostały przedstawione zasadnicze wnioski z badań przeprowadzonych przez autora.

Wydaje się, że tak obszerne przedstawienie problemu synoptycznego dla celów niniejszej pracy nie było konieczne, tym bardziej że sam autor w kolejnych jej rozdziałach, zachowując pewną konieczną dozę ostrożności, zauważa, iż wyniki jego badań zdają się potwierdzać hipotezę dwóch źródeł. Jednak – z punktu widzenia studenta – rozdział I jest bardzo dobrą kompilacją współczesnego stanu badań nad kwestią synoptyczną i ułatwia, dzięki swemu syntetycznemu charakterowi i komunikatywnemu językowi, pogłębienie wiedzy w tej dziedzinie.

Uważam, że warto sięgnąć po książkę ks. M. Rosika. Dla każdego, kto posiada już pewną wiedzę na temat Pisma Świętego, może to być źródło służące poszerzeniu czy uzupełnieniu swoich wiadomości oraz pełniejszemu zrozumieniu sensu niektórych fragmentów ewangelii. Obraz Jezusa, zarysowany w tej pracy, jak również szczegółowa egzegeza niektórych perykop może stanowić pomoc do wykorzystania podczas osobistej refleksji nad Słowem Bożym.

Jakub Dąbrowski

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 549–550

Antoni Długosz, DOBRY BÓG MÓWI DO NAS. PISMO ŚWIĘTE DLA DZIECI, Częstochowa, Edycja św. Pawła 2003, 224 s.

Książka bpa Antoniego Długosza, długoletniego wykładowcy katechetyki, jest podręcznikiem katechetycznym dla dzieci szkoły podstawowej, bogato ilustrującym poszczególne perykopy Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu. Wprowadzenie w całość materiału, składającego się z opowiadań biblijnych, stanowi „List do rodziców, katechetów i wychowawców”. Stara się w nim w sposób krótki i prosty wytłumaczyć, że „Pismo św. jest księgą zadaną człowiekowi, by ciągle odczytywał zbawcze przesłanie Boga. Jako księga Bosko-ludzka domaga się ono szczególnego przygotowania, które pozwoli ją dobrze interpretować”. Dlatego, jak pisze autor, postanowił przybliżyć dzieciom opisane działania Pana Boga w życiu człowieka. Zaznacza, że treść książki wymaga kilku wyjaśnień, a mianowicie:

a. Każde opowiadanie biblijne charakteryzuje trójczłonowość: sytuacja znana dziecku z codziennego życia, przekaz biblijny, ukazanie jednego ze sposobów realizacji Bożego wezwania.

b. Przekaz biblijny stanowi parafrazę tekstu biblijnego.

c. Wydarzenie biblijne jest opowiadane w czasie teraźniejszym, by dziecko, słuchając lub czytając dany fragment, brało w tym zdarzeniu udział jako uczestnik, a nie tylko jako osoba biernie je wspominająca.

d. Pradzieje biblijne – 11 rozdziałów Księgi Rodzaju – opisane są w Piśmie Świętym za pomocą szczególnych gatunków literackich. Część biblijną tych rozdziałów w większości przekłada autor w formie teologicznego przesłania. Powiada, że zależy mu na tym, aby plastyczne i oryginalne przekazy nie wyrobiły u dzieci przekonania, że cała treść pradziejów biblijnych stanowi historyczny przekaz w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Tematyka tych rozdziałów zawiera zbawczą odpowiedź Boga na egzystencjalne pytanie ludzi: jakie są początki świata, człowieka, relacje Boga do świata i ludzi, dlaczego cierpimy i umieramy, skąd pochodzi zło i podziały między ludźmi.

Z takim wyjaśnieniem swoich założeń katechetycznych zwraca się autor do swoich potencjalnych czytelników – rodziców, katechetów i wychowawców, aby założony przez niego cel realizowali w duszach i sercach swoich wychowanków, by – zapoznając dzieci z orędziem biblijnym Starego i Nowego Testamen-

tu – kształtowali w nich postawę wiernego słuchacza, oraz realizatora słowa Bożego, kierowanego do ludzi wszystkich czasów.

Zawarty w książce bogaty materiał biblijny podzielony jest na dwie części.

Część I – Stary Testament, zawiera jakby 9 jednostek lekcyjnych, obejmujących skrótowy przegląd Starego Testamentu, począwszy od początków dziejów świata i człowieka, o których mówią pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju. Dalsze jednostki podejmują tematy: patriarchowie, Bóg opiekuje się swoim narodem, rodzina izraelska świętuje Paschę, namiot spotkania i sprzęty kultu, królestwo Dawida i Salomona, prorocy, czasy niewoli.

Część II – Nowy Testament, zawiera 5 dużych jednostek, omawiających dzieje życia i nauczania Jezusa: dzieciństwo Jezusa i Jego nauczanie, nauczanie w przypowieściach, Pan Jezus cierpi, umiera na krzyżu i zmartwychwstaje, wspólnota Kościoła.

Przedstawiony materiał biblijny przybliży nie tylko dzieciom, ale i starszym, dzieje biblijne Starego i Nowego Testamentu. Każda jednostka zawiera obrazowe przedstawienie poszczególnej perykopy. Po parafrazowanym tekście biblijnym następuje krótki tekst wzywający czytelnika do osobistej refleksji i zajęcia postawy wobec przedstawionej prawdy.

Należy uznać za duże wydarzenie wydawnicze ukazanie się tej książki. Zapewne będzie ona pomocą dla wielkiej rzeszy katechetów i dzieci, które w podręczniku znajdą bogaty materiał biblijny, pomagający im poznać słowo Boże, które powinno być podstawą formowania umysłów i serc młodego pokolenia naszego narodu i Kościoła w Polsce. Można mieć nadzieję, że książka spełni zadanie, jakie założył sobie autor: „Moim celem jest przybliżenie dzieciom opisanego w Piśmie św. działania Pana Boga w życiu człowieka. Zamiar ten jest realizowany w oparciu o zasadę dochowania wierności Bogu i człowiekowi”. Oby ten cel zrealizował się w pełni.

Pewną obawę budzić może zastosowany tu tekst biblijny pisany parafrazą i w czasie terażniejszym. Czytelnik może czuć się zaskoczony przedstawionym tekstem, czy jest to oryginalny tekst, czy opowiadanie autora. Również pisany tekst biblijny w czasie terażniejszym wymaga pewnego przygotowania czytelnika. W oryginalnym biblijnym tekście spotka się bowiem z przyjętym sposobem pisania, czyli zasadniczo w czasie przeszłym.

Ks. Zdzisław Małecki.

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 550–553

Bentley Layton, A COPTIC GRAMMAR. WITH CHRESTOMATHY AND GLOSSARY. SAHIDIC DIALECT, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2000, 520 s. (Porta linguarum orientalium 20)

W 2000 r., nakładem wielce zasłużonego dla szerzenia znajomości języków orientalnych niemieckiego wydawnictwa Harrassowitz, ukazała się gramatyka języka koptyjskiego. Jej autorem jest amerykański uczony Bentley Layton, je-

den z najbardziej znanych współczesnych koptologów, autor wielu opracowań z dziedziny gramatyki tego języka, dyrektor Department of Religious Studies Uniwersytetu Yale, Connecticut.

Koptyjski stanowi ostatnią fazę rozwoju języka egipskiego, po hieroglifach, piśmie hieratycznym i demotycznym. Początek tego języka sięga I w. po Chrystusie, gdy Egipt ulegał stopniowemu procesowi hellenizacji. Szczególny rozkwit literatury koptyjskiej przypadł na wieki IV–VI. Wiązał się z rozwojem pism głównie o tematyce monastycznej. Pierwsze informacje o eremityzmie i cenobityzmie zachowały się w języku koptyjskim. Najazd Arabów, podbój Egiptu (642 r.) oraz islamizacja kraju przyczyniły się do zaniku koptyjskiego jako języka mówionego. Jak przypuszczają uczeni, ostatnie teksty pisane w tym języku pochodzą nawet z XIX w.

W języku koptyjskim możemy wyróżnić wiele dialektów, którymi posługiwano się w zależności o czasu i miejsca. Jednym z głównych dialektów używanym na południu Egiptu był dialekt saidzki. Nazwa pochodzi od arabskiego słowa „*Ša'id*”, znaczy „górnny”, a w szerszym znaczeniu „Górny Egipt”. Uczeni (A. Shisha Halevy, K. H. Kuhn i in.) uważają, iż w dialekcie saidzkim powstały główne dzieła literatury języka koptyjskiego. Dokładne poznanie i analiza tychże pism wymaga właściwego zrozumienia struktur gramatycznych. Profesor B. Layton starał się przybliżyć je współczesnemu czytelnikowi.

We wstępie autor przedstawił główny cel swojego opracowania; chce umożliwić chętnym poznanie zasad gramatyki dialektu saidzkiego. Przykłady ilustrujące poszczególne zjawiska gramatyczne zaczerpnął głównie z Biblii oraz pism monastycznych Szenutego z Atripe (ok. 348–466), najbardziej znanego autora piszącego w dialekcie saidzkim. B. Layton chciałby, aby jego gramatyka mogła służyć jako pomoc do pełnej edycji dzieł Szenutego, bowiem jeszcze niektóre oczekują na publikację.

W dalszej części opracowania (s. 1–4) autor umieścił krótką historię języka i literatury koptyjskiej. Szczególną uwagę poświęcił podziałowi na różne dialekty, ze szczególnym uwzględnieniem dialektu saidzkiego.

Podręcznik gramatyki języka koptyjskiego składa się z czterech głównych części.

Pierwsza nosi tytuł „Podstawowe części zdania i ich składnia” („*The Basic Components of the Sentence and their Syntax*”) – s. 11–126. Tę część B. Layton rozpoczął od najbardziej podstawowych składników zdania: fonemów, morfemów, sylab i alfabetu (s. 11–35). Następnie przedstawił rodzajniki, liczebniki, zaimki osobowe i wskazujące (s. 35–74). Szczególną uwagę poświęcił zjawisku rzeczownika (s. 75–105). Prócz rzeczowników pospolitych przedstawił charakterystyczne dla języka koptyjskiego rzeczowniki łączące się z zaimkiem sufigowanym. Wyodrębnił także inne części zdania, które łączą się z zaimkami osobowymi, przyjmując tzw. status pronominalis (s. 106–117). Odrębny podrozdział poświęcił takim przymiotnikom (s. 118–123). B. Layton szczególną uwagę zwrócił na czasowniki (s. 124–157). Wyodrębnił różne formy czasownika: infinitivus, stativus, imperativus oraz konstrukcje participium oraz ich przechodniość i nieprzechodniość. Zaakcentował rolę przyimków i przysłówków w zdaniach (s. 158–175), a także spójników (s. 176–184). Przedstawił również znaczenie wykrzyknika i form przeczących (s. 185–196).

Druga część została opatrzona tytułem „Podstawowe wzory zdań i tryb rozkazujący” („*The Basic Clause Patterns and the Imperative*”) – s. 197–318. Na początku tejże części autor przedstawił poszczególne rodzaje zdań nominalnych:

zdania z zaimkiem osobowym nieokreślonym (s. 198–207), zdania delokutywne (s. 207–223) oraz zdania nominalne orzeczeniowe (s. 224–231). W dalszej części B. Layton obszernie analizował rodzaje zdań duratywnych i nieduratywnych (s. 233–290). Na koniec podał charakterystyczne cechy koptyjskiego imperatywu (s. 291–296), wyrażenia z sufiksem zaimkowym (s. 297–304) oraz wyrażenia przynależności i ich odmiany (s. 305–314).

Trzecią część podręcznika B. Layton zatytułował „Wzory zdań złożonych” („Complex Clause Patterning”) – s. 319–422. Na wstępie zajął się różnymi rodzajami zdań złożonych w dialekcie saidzkim i ich konwerterami. Przedstawił zdania poprzedzone partykułą względną (s. 324–334), zdania podrzędne okolicznikowe (s. 335–346), zdania w czasie przeszłym (s. 347–352) oraz zdania w tzw. czasach drugich, mające na celu podkreślenie, zaakcentowanie innej części zdania niż podmiot i orzeczenie (focalizing conversions, focal point) – s. 352–366. Wyróżnił zdania mające na celu podkreślenie znaczenia podmiotu, tzw. cleft sentence (s. 367–380). Zwrócił uwagę na rodzaje zdań egzytystencjalnych (s. 381–390). Wyróżnił także różne formy tworzenia zdań podrzędnych czasowych (temporalis oraz infinitivus causativus) – s. 390–408, zdań warunkowych (s. 408–415), zdań celowych (s. 415–417), zdań zależnych porównawczych (s. 417–419). Na zakończenie tej części poddał analizie zdania występujące w tzw. mowie zależnej i niezależnej (s. 420–430).

W ostatniej części pod tytułem „Odniesienia czasu” („Time Reference”) B. Layton przedstawił system czasów koptyjskich (s. 443–453). Umieścił także przykładowe fragmenty tekstów zapisanych w dialekcie saidzkim, mające na celu egzemplifikację zjawisk gramatycznych. Zaczerpnął je z Biblii koptyjskiej oraz pism Szenutego z Atripty (s. 443–451). Pomocą w tłumaczeniu tekstów z chrestomatii jest stosowny słownik (s. 453–464).

Odszukanie odpowiednich zjawisk gramatycznych ułatwia ich indeks (s. 469–499). Na końcu gramatyki autor umieścił wykaz koptyjskich formantów gramatycznych (s. 501–520).

Należy zauważyć, iż każde omawiane zjawisko gramatyczne zilustrowane zostało licznymi przykładami z literatury koptyjskiej. Cel postawiony we wstępie B. Layton zrealizował celująco. Cytuje zarówno teksty ze Starego (Ksiąg Rodzaju, Wyjścia, Liczb, Kapłańskiej, Powtórzonego Prawa, Jozuego, Królów, Samuela, Mądrości, Przysłów, Jeremiasza), jak i Nowego Testamentu (Ewangelie oraz Listy św. Pawła do Rzymian, Koryntian, Galatów, Tesaloniczan, Filipian, Tymoteusza, Filemona). Poszczególne fragmenty Pisma Świętego w języku koptyjskim przyporządkowywał wielokrotnie ich grecki oryginał. Ułatwić to może zrozumienie stopnia zależności koptyjskiego tłumacza i jego „wolności” translatorskiej. Na szczególną uwagę zasługują liczne cytaty z pism Szenutego z Atripty. Autor przedstawia przykłady z wszystkich obecnie opublikowanych dzieł Szenutego. Co więcej, ilustruje także zjawiska gramatyczne cytatami z dzieł niepublikowanych, m.in. manuskryptów z Bibliothèque nationale de France w Paryżu oraz manuskryptów (K series) w Österreichische Nationalbibliothek w Wiedniu. Wiele fragmentów pism Opata Białego Klasztoru, które stanowiły dla tłumaczy swoiste *cruces filologorum*, stają się bardziej zrozumiałe i dostępne. B. Layton korzysta również z tekstów doktrynalnych Soboru Efeskiego (431 r.) oraz żywotów męczenników i świętych koptyjskich.

Książka posiada przejrzyste ukazane liczne wzory odmian poszczególnych form gramatycznych. Nagromadzenie bogactwa materiału leksykalnego wymaga

dość dokładnego przestudiowania wstępu, spisu treści i indeksu zjawisk gramatycznych, aby móc łatwo odnaleźć interesujące nas zagadnienie.

Niniejsza gramatyka stanowi najbardziej gruntowne przedstawienie i analizę zjawisk gramatycznych dialektu saidzkiego spośród dzieł powstałych w ostatnich latach. Zasluguje na tym większą uwagę, iż zawiera liczne przykłady z literatury koptyjskiej, ilustrujące omawiane zagadnienia. Gramatyka koptyjska B. Laytona może stanowić nieocenioną pomoc dla studentów języka koptyjskiego, tłumaczy tej niezbyt znanej szerszemu gronu literatury, a także dla wszystkich chętnych, którzy chcą poznać ostatnie stadium rozwoju języka egipskiego. I może przyczyni się do tego, co zamierzył B. Layton: przyspieszy edycję wszystkich dzieł klasyka tejże literatury – Szenutego z Atripe.

Ks. Roman Szmurło

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 553–556

Roman Dzwonkowski SAC, Oleg Gorbaniuk, Julia Gorbaniuk, POSTAWY KATOLIKÓW OBRZĄDKU ŁACIŃSKIEGO NA UKRAINIE WOBEC JĘZYKA POLSKIEGO, Lublin 2001, 231 s., 61 rys. i wykresów, 5 tab., 10 załączników.

Terytorium współczesnej Ukrainy, zwłaszcza jej części centralnej i zachodniej, na przestrzeni dziejów miało swoje związki z historyczną Rzeczpospolitą. Ich owocem jest współcześnie żyjąca tam polska mniejszość narodowa jako autochtoniczna. Ze względu na odmienną historię polskiej ludności tam zamieszkałej, terytorium to dzieli się na Ukrainę zachodnią do Zbrucza, należąca do Polski do czasu wybuchu II wojny światowej, i Ukrainę za Zbruczem¹, którą Polska utraciła w 1795 r. Ukraina zachodnia jest też centrum ukraińskiej świadomości narodowej. Ludność tam identyfikująca się z polską kulturą ma w pamięci przeprowadzone przez Ukraińską Powstańczą Armię (UPA) w latach 1943–1946 krwawe czystki etniczne.

Po rozpadzie ZSRR zostały reaktywowane w 1991 r. przez Stolicę Apostolską metropolie lwowskie obrządku łacińskiego i grekokatolickiego. Grekokatolicka organizacja kościelna ma oblicze narodowe jako Ukraińska Grekokatolicka Cerkiew. Natomiast duszpasterstwo w nielicznych istniejących w czasach ZSRR parafiach rzymskokatolickich, prowadzone po polsku, było ostoją dla identyfikującej się z polską kulturą narodową ludności. Na co dzień używano, zwłaszcza na prowincji, języka ukraińskiego, natomiast modlono się i śpiewano pieśni tylko po polsku. Ponadto gdy Cerkiew grekokatolicka po synodzie lwowskim w 1946 r. została w ZSRR zdelegalizowana, grekokatolicy, którzy nie przeszli na prawosławie, brali udział w życiu religijnym nielicznych istniejących kościołów rzymskokatolickich. Język polski w liturgii i głoszeniu słowa Bożego im nie przeszkadzał,

¹ Chodzi o rzekę Zbrucz wpadającą do Dniestru, stanowiącą granicę do 1939 r. między Polską a ZSRR.

wręcz traktowany był jako swoiste sacrum. Obecnie rzymskokatolicy księża mają trudny, zarazem odpowiedzialny problem związany z wyborem języka duszpasterstwa i liturgii: polskiego czy ukraińskiego.

Książka niniejsza jest owocem przeprowadzonych na początku lat dziewięćdziesiątych XX w. przez Katedrę Socjologii Grup Etnicznych Instytutu Socjologii KUL badań mających na celu poznanie opinii wiernych Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego na Ukrainie na temat preferowanego w Kościele języka i postaw wobec polskiej mowy w różnych pokoleniach. Badania przeprowadzono za pomocą ankiety (s. 209–211), łącznie z uzupełniającymi badaniami charakterystyki regionu badanych osób. W ten sposób powstały opis pozwolił prześledzić proces zmian tożsamości narodowej i czynników, które je powodowały, ocenę ich natężenia oraz wskazanie kierunku zaczętych przemian. Z liczby istniejących w badanym okresie 540 parafii archidiecezji lwowskiej oraz diecezji kamienieckiej i żytomierskiej do badania ankietowego wylosowano 57, tj. 10% istniejących. W każdej badanej parafii, w zależności od jej wielkości, zdecydowano ankietować 10, 25, 50 lub 75 wylosowanych osób w wieku powyżej 12. roku życia, uczęszczających na msze św. do kościoła.

Omawiana publikacja składa się z 4 rozdziałów. W pierwszym przedstawiono cel przeprowadzonych badań. Drugi omawia metodę oraz narzędzia badawcze. Zasadnicza treść jako wynik ankiet zawarta jest w trzecim i czwartym rozdziale. Trzeci dotyczy języka polskiego w świetle wypowiedzi ankietowanych osób. Przedstawiono stopień używalności języka polskiego w komunikacji międzyludzkiej i życiu religijnym, przyczyny i konsekwencje wprowadzania języka ukraińskiego do liturgii kościołów rzymskokatolickich (inicjatorzy, argumentacja, reakcje wiernych). Ostatnie paragrafy rozdziału ilustrują aktualny zakres używania języka polskiego w życiu religijnym wiernych oraz ich zapotrzebowanie na ten język i samoidentyfikację narodową ankietowanych. Czwarty rozdział zawiera opis postaw – w świetle ankiet – wobec języka polskiego i polskości. W nim omówiono czynniki warunkujące tożsamość narodową Polaków do czasu rozwiązania ZSRR oraz sprzyjające zarówno rozwojowi polskiej tożsamości, jak i wynarodowianiu. Następnie przeprowadzono analizę procesu wynaradawiania się Polaków oraz przedstawiono kilka elementów dotyczących pogranicza liturgii rzymskokatolickiej i tożsamości narodowej Polaków, jak częstotliwość odprawiania liturgii i jej język, wpływ postawy religijnej i opieki duszpasterskiej, skład narodowościowy parafii, postawy wiernych wobec języka polskiego i polskości.

Ostatni punkt rozdziału czwartego, poświęcony perspektywom zachowania polskości, przedstawia pesymistyczne prognozy. Tylko 5% przypadków oceniono jako dobre. Najmniej optymistyczne są w tej sprawie perspektywy na zachodniej Ukrainie (w 74% parafii polskość jest na granicy wymarcia). W wynikach tych badań widoczna jest istotna różnica między Ukrainą wschodnią – zza Zbrucza a zachodnią, będącą centrum ukraińskiej świadomości narodowej, na niekorzyść polskiej świadomości, przywiązania do kultury i perspektyw przyszłości języka polskiego. W tab. nr 4 podano czynniki powodujące wynarodowienie Polaków na Ukrainie przed 1990 r.²: zamknięcie szkoły – 52 i 72%, zamknięcie kościoła – 47 i 53%, represje za narodowość ze strony władz – 5 i 62%, mordy lub inne zagrożenie ze strony UPA – 68 i 0%, strach przed Ukraińcami – 68 i 0%, brak

² Dane procentowe podawane są w kolejności: pierwsze z zachodniej Ukrainy, drugie ze wschodniej Ukrainy (s. 216).

wychowania religijnego – 36 i 88%, chrzest dzieci w cerkwi – 84 i 11%, mieszane małżeństwa – 78 i 72%, większość ukraińska – 89 i 51% i negatywny stosunek otoczenia – 84 i 16%.

Książka niniejsza wskazuje na konieczność szczególnej roztropności w rozstrzygnięciu wyboru języka liturgii i duszpasterstwa w kościołach rzymskokatolickich na terenie Ukrainy³. W czasach ZSRR, w nielicznych czynnych kościołach rzymskokatolickich razem z Polakami gromadzili się na liturgii grekokatolicy pozbawieni własnych świątyń. Język polski w kościele w tym im nie przeszkadzał, lecz jako język liturgiczny był dla nich sacrum. Wyniki badań świadczą, że argument wychodzenia naprzeciw identyfikującym się z ukraińską kulturą nie przynosi oczekiwanych efektów. Ludzi wyrosłych w bizantyjskiej kulturze trudno przekonać do łacińskiej. Zastępowanie będącego w liturgii słownictwa polskiego ukraińskim: kościół – cerkwa, ksiądz – oteć, msza – mesa, bierzmowanie – myropomazaniya, różaniec – werwoczka i in. powoduje u wiernych identyfikujących się z łacińską kulturą swoisty dysonans i desakralizację tych pojęć w świadomości. Język polski w przeszłości na terenie pogranicza kulturowego z bizantyjskim pozwalał zachować odrębność i tożsamość kulturową Kościoła Rzymskokatolickiego na Ukrainie. Istniało swoiste sprzężenie zwrotne między przywiązaniem do wyznania i narodowości polskiej. „Usuwanie z kościołów elementów kultury polskiej w postaci języka powoduje zmianę tożsamości narodowej osób dotąd identyfikujących się z polskością, a przede wszystkim zmianę tożsamości religijnej katolików. Oni tracą oczywistą i dla siebie najlepiej dostrzegalną cechę, odróżniającą od innych wyznań. Związek z polskością, tj. język polski modlitwy i liturgii, tradycji i polskich obyczajów wskazywał dotąd na polski rodowód katolików na Ukrainie. Pozbawienie katolików obrządku łacińskiego możliwości używania w ich kościołach języka polskiego prowadzić może do utraty własnej tożsamości nie tylko narodowej, lecz przede wszystkim wyznaniowej, tj. przynależności do Kościoła Rzymskokatolickiego na terenie, gdzie stanowią mniejszość. Można zauważyć paradoksalne sytuacje, gdy otoczenie ukraińskie uważa niedawnych Polaków za Polaków, a oni skarżą się, że otoczenie jest w błędzie, uznając ich za Polaków. Oni są Ukraińcami, tylko łacińskiego obrządku.

Praca niniejsza jest fachową publikacją socjologiczną (treść przeplatana 271 tabelami i wykresami oraz cytatami charakterystycznych wypowiedzi). Szkoda, że nie posiada dołączonej bibliografii źródeł i opracowań. Dyskusyjny jest też problem zasygnalizowania tylko historycznych uwarunkowań problematyki, bez wgłębiania się w nie.

Publikacja ta adresowana jest nie tylko do specjalistów, lecz do szerokiego kręgu czytelników, zwłaszcza przedstawicieli Kościoła hierarchicznego, tam pracujących duszpasterzy rzymskokatolickich oraz osób i instytucji zainteresowanych losami Polaków na Wschodzie. Jej lektura skłaniać powinna, zwłaszcza osoby odpowiedzialne za Kościół katolicki i osoby świeckie odpowiedzialne za Polaków

³ Wypowiedź Polki starszego pokolenia z parafii pod Kamieńcem Podolskim, w której wyeliminowano z liturgii język polski: „Ludzie zapominają swój język, a nasze dzieci i wnukowie już wcale go nie będą znały. Tak nie wolno, to bardzo boli. Dzieci nasze, teraz uczone, mają polską szkołę, trzeba, żeby znały swoje korzenie. U nas starsi i młodzi wszyscy chcą po polsku. Trzeba pisać, domagać się u wyższego duchowieństwa, żeby nam pozwolili modlić się po naszemu, po polsku. Księża, wy przecież z Polski. Czemu swoją mowę pod nogi rzucać? Nawet, jeśli już nasi biskupi zwracają się przez radio „Kredo” po ukraińsku „Sława Jezusa Chrystu”, lecz adres podają ulica „Kościelna” – to znaczy, że ukraińskie władze nic nie mają przeciwko polskiemu językowi w kościele (s. 5).

mieszkających za granicą, zwłaszcza współczesną wschodnią, do roztropności w działaniach i poczucia szczególnej odpowiedzialności za powierzone im misje.

Ks. Józef Krętosz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 556–558

Józef Wołczański, WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU JANA KAZIMIERZA WE LWOWIE 1918–1939, Kraków 2002, 676 s., 103 ilustracji, 69 tab.

Lwów na przestrzeni swoich dziejów był miastem pogranicza kulturowego, równocześnie jednym z centrów polskiej kultury i nauki. O tym świadczą jego zabytki przeszłości, księgozbiory i cmentarz Łyczakowski z mogiłami spoczywającej tam poważnej części polskiej elity intelektualnej i naukowej. Jego uczelnia – Uniwersytet Jana Kazimierza (UJK), obecnie Uniwersytet Iwana Franki, początkami sięga Kolegium Jezuitów, które 20 I 1661 r. otrzymało prawa akademickie. Wskutek bojkotu uczelni, zwłaszcza przez Krakowską Akademię, jego akt fundacyjny został zatwierdzony dopiero w 1758 r. przez króla Augusta III i następnego roku przez papieża. Zmienne były też jego dzieje w okresie rozbiorów Polski. W 1773 r., po kasacie zakonu jezuitów i pierwszym rozbiorze Polski, Akademia Lwowska przemieniona została w liceum, potem 21 X 1784 r. w niemiecki już uniwersytet, który z kolei w 1805 r. przestał istnieć, bo zamieniono go znowu w liceum. Cesarz austriacki Franciszek I reaktywował 7 VIII 1817 r. Uniwersytet Lwowski, który do 1918 r. nosił jego imię.

W uczelni tej, obok innych dyscyplin, od 1758 r. istniała teologia. Po redukcji do rangi liceum wykładano ją w jednym z lwowskich klasztorów. Józefiński Wydział Teologiczny z 1784 r. – obok prawniczego, matematycznego i filozoficznego – został zrównany z innymi fakultetami monarchii habsburskiej i otrzymał prawa nadawania stopni naukowych. W odrodzonej w 1918 r. II Rzeczypospolitej uniwersytet lwowski nosił imię Jana Kazimierza. Po wybuchu II wojny światowej i zajęciu miasta przez Armię Czerwoną został 17 X 1939 r. rektorem uniwersytetu młodszy pracownik Instytutu Historii Akademii Nauk ZSRR Mychajło Marczenko, a uczelnia zmieniła nazwę na Uniwersytet im. Iwana Franki. Dziekan Wydziału Teologicznego ks. Adam Gerstman otrzymał 30 X 1939 r. z rektoratu uczelni nakaz następującej treści: „Stosownie do ustawodawstwa radzieckiego dotyczącego rozdziału Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła, należy zlikwidować fakultet teologiczny na lwowskim państwowym uniwersytecie, jako taki, który nie odpowiada duchowi uczelni, która powinna służyć na korzyść pracujących. Wszystkich studentów, profesorów i pracujący personel wydziału teologicznego należy uważać za zwolnionych z pracy”. Tym samym Wydział Teologiczny na uniwersytecie we Lwowie przestał istnieć.

Treść publikacji składa się z 6 rozdziałów. Pierwszy dotyczy organizacji studiów i podstaw materialnych, w tym ratio studiorum i relacji wydziału wobec władz kościelnych. W drugim rozdziale przedstawiona jest kadra naukowa: jej

rekrutacja, sytuacja prawna, jej pochodzenie, w tym narodowościowe, postawy ideowe Wydziału i udział jego pracowników w życiu uniwersytetu. W trzecim rozdziale przedstawiona jest organizacja nauczania (ustrój i praca poszczególnych katedr oraz ich bieżące problemy). Czwarty rozdział dotyczy ustalonego porządku nadawania stopni naukowych: magisteriów, doktoratów i habilitacji oraz nostryfikacji tytułów uzyskanych na innych uczelniach. W piątym rozdziale autor przedstawia rekrutację studentów, ich liczebność, pochodzenie społeczne, narodowościowe oraz zaangażowanie w stowarzyszeniach i organizacjach studenckich. Tematem szóstego rozdziału, będącego podsumowaniem, jest udział i wkład Wydziału Teologicznego UJK w życie naukowe, intelektualne, społeczne i kościelne Drugiej Rzeczypospolitej. W rozdziale tym autor przedstawił też swoisty bilans dokonań Wydziału Teologicznego.

Publikacja niniejsza oparta jest głównie na źródłach pochodzących z archiwów: państwowego we Lwowie, im. Arcybiskupa Józefa Bilczewskiego w Krakowie, diecezjalnych w Krakowie i Przemyślu, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz z bibliotek uniwersyteckich, Polskiej Akademii Nauk i Instytutu Liturgicznego PAT w Krakowie. Oprócz archiwaliów autor czerpał wiadomości z 152 wydawnictw źródłowych i 184 opracowań.

Od 1817 do 1918 r. teologia posiadała 6–9 katedr, natomiast w okresie nas interesującym, tj. w latach 1918–1939, było ich w sumie 17: Nauk Biblijnych Starego Testamentu, Nauk Biblijnych Nowego Testamentu, Pomocniczych Nauk Biblijnych, Teologii Fundamentalnej, Teologii Dogmatycznej, Teologii Moralnej Ogólnej, Teologii Moralnej Szczegółowej, Teologii Pastoralnej, Homiletyki, Katechetyki i Pedagogiki, dwie Katedry Filozofii Chrześcijańskiej, Historii Kościoła Powszechnego, Historii Kościoła w Polsce i na Rusi, Sztuki Kościelnej, Prawa Kanonicznego, Socjologii Chrześcijańskiej. W tym okresie na Wydziale Teologicznym UJK w poszczególnych latach pracowało 6–8 profesorów zwyczajnych, 4–2 nadzwyczajnych i 2–5 docentów. Na przestrzeni 20 lat zatrudnionych było 25 profesorów zwyczajnych i nadzwyczajnych. W liczbie tej było 5 osób pozyskanych z innych polskich ośrodków: historyk Kościoła ks. Józef Umiński z diecezji płockiej, bibliści ks. Piotr Stach z diecezji tarnowskiej i Aleksy Klawek z diecezji gnieźnieńskiej oraz socjolog ks. Andrzej Mytkowicz z Krakowa. Profesorowie: Józef Komarnicki, Edmund Bulanda i Adolf Chybiński byli księżmi obrządku bizantyjskiego. Kadra nauczająca własne studia kończyła najczęściej za granicą, w tym: w Innsbrucku (6), Rzymie (5), Wiedniu (4), Lwowie (2) i w Lowanium Monachium i Münsterze (po 1). Z wybitniejszych postaci profesorów, które wniosły istotny wkład w naukę polską, to wspomniani wyżej oraz moralisci Szczepan Szydelski i Adam Gerstman, filozofowie Kazimierz Wais i Jan Stepa oraz historyk Kościoła Jan Długosz. Wydział miał własny periodyk naukowy, ukazujący się od 1920 r. kwartalnik „Przegląd Teologiczny”, przemianowany w 1931 r. na „Collectanea Theologica”.

W latach 1871–1908 studiowało teologię 300–415 studentów. W okresie omawianym ich liczba wynosiła od 64 w 1918 r. do 249 w 1938 r.; dla porównania – na innych uniwersytetach Polski studiowało ją w 1918 r. 72 osoby na UJ i 2 na USB, a w 1938 r. 350 na UJ, 132 na USB i 57 na UW. Z promocji akademickich na Wydziale Teologicznym uzyskano 324 magisteria, nostryfikowano 11 i przeprowadzono 36 doktoratów oraz 31 przewodów habilitacyjnych.

Autor przedstawił w swojej książce skomplikowany okres dziejów Lwowa i jego uczelni z Wydziałem Teologicznym włącznie: trudne wychodzenie z ograniczeń

józefinizmu pierwszej połowy XIX w., wojna polsko-radziecka 1920 r., Lwów jako miasto pogranicza o wielokulturowym obliczu, polaryzacja postaw narodowych Polaków i Ukraińców, zwłaszcza po polsko-ukraińskiej wojnie 1918/1919 r., obecność silnej grupy narodowościowej Żydów, laickie myślenie elit intelektualnych jako spuścizna XIX w. Te uwarunkowania miały istotny wpływ na atmosferę, w jakiej Wydział Teologiczny działał. Kontekst ten istnieje w treści książki, lecz w rozsądnych proporcjach, zwłaszcza gdy chodzi o wydarzenia związane z wojną polsko-radziecką 1920 r. i bezpośrednie zagrożenie Lwowa ze strony Armii Czerwonej, represje i więzienie w Brześciu przeciwników politycznych sanacji, numerus clausus na uniwersytecie dla młodzieży żydowskiej, antyżydowskie ekscesy oraz zbliżające się zagrożenie wybuchu II wojny światowej w 1939 r.

Publikacja ta jest dobrą kompleksową monografią Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimierza – moim zdaniem – najlepszą z dotąd opublikowanych na temat innych teologicznych wydziałów w Polsce, uwzględniającą powyższe skomplikowane uwarunkowania. Przedstawia wydział, jego organizację, studentów i profesorów, wkład w naukę, kulturę i życie społeczne II Rzeczypospolitej oraz splątany, widoczny na uczelni, kontekst narodowościowy polsko-ukraińsko-żydowski.

Poważnym walorem, wzmacniającym wiarygodność treści, jest – jak już wspomniano – oparcie się autora na solidnej archiwalnej bazie źródłowej. Ponadto dołączony aneks zawiera starannie dobrane i zredagowane 103 pozycje fotograficzne uzupełniające treść książki.

Przy omawianiu niektórych istotnych zagadnień dokonano sensownego i w rozsądnych proporcjach porównania Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jana Kazimierza z innymi Wydziałami Teologicznymi w ówczesnej Polsce. Można byłoby kontekst ten poszerzyć o teologiczne wydziały innych krajów europejskich, zwłaszcza Europy Środkowej, co dałoby bardziej kompletny obraz ówczesnej międzywojennej rzeczywistości. Inny jest też problem do dyskusji z autorem. Czy praca nie skorzystałaby na lepszej przejrzystości, gdyby paragraf II 4 „Postawy ideowo polityczne” umieszczono w VI rozdziale „Rola Wydziału w społeczeństwie polskim dwudziestolecia międzywojennego”.

Ks. Józef Krętosz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 558–563

Józef Mikołajec, POSŁUGA TEOLOGÓW ŚWIECKICH W KOŚCIELE W POLSCE. STUDIUM PASTORALNE, Opole, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 2000, 374 s.

Przeżywany przełom tysiącleci związany jest z nowymi zagrożeniami, a jednocześnie wyzwaniem dla Kościoła. Do tych ostatnich trzeba niewątpliwie zaliczyć powiększające się poczucie podmiotowości ludzi świeckich w Kościele. Przekonanie to coraz powszechniej podzielają wierni świeccy, którzy nie chcą być dalej „śpiącym olbrzymem w Kościele”, lecz świadomym swej odpowiedzialności

ważnym podmiotem jego oddziaływania. Szczególne miejsce pośród nich zajmują świeccy teologowie. Ich posługa należy do rzeczywistości Kościoła w Polsce od kilkudziesięciu lat. W różnych dziedzinach życia eklezjalnego wspomagają oni działalność duchownych, będąc jednocześnie dobrym przykładem zaangażowania dla innych wiernych świeckich. Wzrasta też liczba tych spośród nich, którzy podejmują stałą pracę w Kościele. Tysiące katechetek i katechetów świeckich z pełnym wykształceniem teologicznym są dziś znaczną częścią kadr Kościoła w Polsce. Jest to niewątpliwie jeden z przejawów postulowanego przez Sobór Watykański II większego zaangażowania świeckich w życie Kościoła. Dlatego też problemy posługi świeckich z wykształceniem teologicznym powinny zostać uwzględnione przy każdej próbie długofalowego spojrzenia na zadania i życie Kościoła w Polsce. Jest to tym bardziej potrzebne, że są to problemy nowe, uwarunkowane dodatkowo różnorodnymi względami społeczno-politycznymi.

Fakt, że teologowie świeccy w Polsce wciąż pozostają fenomenem Kościoła, jest, jak się wydaje, główną przyczyną tego, że Kościół nie jest jeszcze wystarczająco przygotowany do ich zaakceptowania i przyjęcia do współpracy. Przyczynia się do tego także fakt, że o roli ludzi świeckich w Kościele mówi się dużo, przedstawiając jednocześnie konkretne formy ich zaangażowania, natomiast prawie wcale nie porusza się problemu miejsca i roli teologów świeckich. Dobrze więc się stało, iż powstało studium – które stało się podstawą habilitacji – podejmujące ten problem.

W prezentowanym studium autor starał się ukazać posługę teologów świeckich w Kościele w Polsce w jej wymiarze idealnym oraz rzeczywistym. W rozwiązywaniu postawionego problemu skorzystał z nauczania Kościoła współczesnego oraz własnych badań socjologicznych zrealizowanych wśród teologów świeckich posługujących w katechezie, mass mediach i katolickich uczelniach. Korzystanie z tak bogatej, a zarazem mocno zróżnicowanej bazy źródłowej pozwala uświadomić sobie czytelnikowi, jak powinna wyglądać oraz jak wygląda posługa teologów świeckich w Polsce.

Praca składa się z trzech rozdziałów. Zgodnie z metodą pastoralną, pierwszy ukazuje teoretyczne podstawy posługi teologów świeckich w Kościele. Autor stara się tutaj ukazać posługę świeckich w Kościele w formie idealnej (s. 25–87). W drugim, socjologicznym mamy przedstawiony stan faktyczny posługi świeckich w Kościele polskim (s. 89–238). Trzeci zaś, ze względu na pastoralny charakter rozprawy, zawiera postulaty dotyczące odnowy posługi teologów świeckich w przyszłości (s. 239–313). Praca zawiera także wykaz skrótów, wprowadzenie, zakończenie, bogatą bibliografię, 3 aneksy (kwestionariusz ankiety do przeprowadzonych badań teologów świeckich, sumaryczne przedstawienie uzyskanych w trakcie badań odpowiedzi, wykaz tabel oraz wykresów).

Bardzo interesujące są wyniki badań przeprowadzone w latach 1998–1999. Badaniami objęto katechetów (193) z pięciu diecezji (częstochowska, gliwicka, katowicka, opolska, tarnowska) oraz teologów świeckich (tzn. świeckich, którzy ukończyli studium teologii i zatrudnieni są w strukturach Kościoła katolickiego w Polsce) pracujących w katolickich środkach społecznego przekazu (43) oraz w katolickich uczelniach w Polsce (28).

Podsumowując prezentowane postawy i poglądy respondentów dotyczące ich posługiwania w Kościele w Polsce, autor stwierdza, że w teologach świeckich należy postrzegać wiernych świeckich dobrze przygotowanych i bardzo chętnych do uczestniczenia w misji Kościoła, mimo świadomości, że z powodu braku

miejsce pracy ich zawodowe zaangażowanie w Kościele może być niemożliwe. Teologowie świeccy w Polsce widzą swoje posługiwanie w Kościele w kontekście religijnym i eklezjalnym. Widzą oni bowiem swoje zawodowe posługiwanie przede wszystkim jako realizowanie osobistego powołania, mając udział w trzech funkcjach Kościoła: prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej.

W funkcji prorockiej – co jest zrozumiałe – najbardziej powszechnie pragną uczestniczyć katecheci. Posługa katechety, stanowiąc miejsce pracy dla prawie trzech czwartych absolwentów teologii, jest najbardziej rozpowszechnioną formą posługiwania teologów świeckich w Polsce. Pragnienie posługiwania w katechezie było motywem podjęcia studiów teologicznych większości (61,13%) z nich. Większość z nich posługuje na terenie miast, gdzie najczęściej uczą w szkołach podstawowych. Jedna czwarta z nich naucza tylko lekcji religii. Inni są tzw. nauczycielami dwuprzedmiotowymi. Większość z nich pragnie najpierw realizować cele ściśle religijne (przekazywanie wiary, przybliżanie słowa Bożego i inne), potem zaś społeczne (wypracowanie Kościołowi większego znaczenia, realizowanie misji charytatywno-socjalnej). 70% z nich jest zadowolonych ze swej sytuacji zawodowej, 40% zaś myśli o rezygnacji z tej posługi.

Bardziej pozytywnie oceniają swoją pracę teologowie świeccy zatrudnieni w uczelniach. W porównaniu z doświadczeniami innych badanych grup zawodowych odznaczają się oni najwyższym stopniem zadowolenia z wykonywanej pracy, z istniejących relacji z teologami świeckimi i ze społecznego odbioru ich posługiwania. Oni też bardziej aniżeli posługujący w katechezie i mass mediach angażują się w Kościele także społecznie w działalności charytatywnej, społeczno-politycznej oraz w ramach ruchów i stowarzyszeń religijnych. Autor jednak stwierdza, że zainteresowanie pracą naukową wśród teologów świeckich jest znikome. Jest to niewątpliwie wynik braku tradycji w tym względzie, środków potrzebnych do zdobywania kolejnych stopni naukowych oraz wystarczających perspektyw zawodowych. Z kolei pracownicy mass mediów wyróżniają się najmniejszą świadomością co do swego udziału w funkcjach Chrystusa, najmniejszym pragnieniem uczestniczenia w nich oraz w społecznym zaangażowaniu w Kościele. Fakt ten można, jak się wydaje, częściowo wytłumaczyć tym, że deklarują oni stosunkowo wysokie niezadowolenie z przygotowania do wykonywania obecnie zawodu oraz najbardziej pesymistycznie oceniają możliwości zawodowego awansu.

Udział teologów świeckich w Polsce w urzeczywistnianiu funkcji kapłańskiej jest, w porównaniu z ich udziałem w dwu pozostałych funkcjach, najbardziej skromny. Przyczyna tego stanu rzeczy jest nie tylko obiektywna, tzn. uwarunkowana pastoralno-personalną sytuacją Kościoła w Polsce, ale także subiektywna, tzn. zależna od teologów świeckich. Jak bowiem wykazują badania, ich świadomość udziału w tej funkcji jest o wiele mniejsza niż świadomość udziału w dwu pozostałych funkcjach: prorockiej i pasterskiej. Ponadto znikomy jest ich udział w jej urzeczywistnianiu poprzez pełnienie funkcji lektora czy też nadzwyczajnego szafarza Eucharystii.

Bardziej pozytywnie wypada natomiast charakterystyka ich współudziału w funkcji pasterskiej Kościoła. Jak wykazały badania, pragnienie uczestniczenia w tej funkcji jest bardzo powszechne wśród respondentów już w momencie rozpoczęcia studiów i jest dalej aktualne podczas wykonywania posługi w Kościele. Warto jednak zauważyć, że ich świadomość i postawy w tym zakresie są bardzo zależne od wieku. Im młodszy respondenci, tym mniejsza jest ich świadomość

i pragnienie uczestniczenia w funkcji pasterskiej. Badania pokazały również stosunkowo niewielkie zaangażowanie teologów świeckich w realizowanie konkretnych form funkcji pasterskiej, a mianowicie: w duszpasterstwie rodzin i osób dystansujących się, w zespole pastoralnym, w pracy socjalnocharytatywnej, administracyjnej, a także w życiu politycznym. Zaobserwować można nawet zjawisko negatywnego oddziaływania czasu w tym zakresie. Dotyczy to szczególnie duszpasterstwa rodzin, w którym coraz mniej teologów świeckich pragnie posługiwać (por. s. 235–238).

Wśród deklarowanych przez teologów świeckich celów, jakie pragną realizować podczas swojego posługiwania w Kościele, przeważają cele na wskroś religijne (przybliżanie słowa Bożego, pomaganie w praktykowaniu wiary oraz w doświadczaniu Kościoła jako wspólnoty itd.). Mniejszą popularnością cieszą się wśród nich cele charytatywno-społeczne (realizowanie charytatywno-społecznej misji Kościoła, wypracowanie Kościołowi większego znaczenia społeczno-politycznego). Swoje cele zawodowe duża część teologów świeckich krystalizuje dopiero w czasie studiów. W tym kontekście trzeba wspomnieć, że połowa badanych mężczyzn przyznała, że początkowo zamierzała zostać teologiem duchownym, a nie świeckim. W kontekście tego faktu trudno zrozumieć stosunkowo małe zainteresowanie wśród nich posługą stałego diakona.

Teologowie świeccy w Polsce, posługujący zawodowo w Kościele, bardziej pozytywnie oceniają te aspekty swojej pracy, które zależą od kościelnego pracodawcy aniżeli te, które są od niego niezależne. Niemniej jednak należy podkreślić, że niewiele ponad połowa z nich jest w różnym stopniu zadowolona ze swojego posługiwania w Kościele. Najmniej zadowoleni są w tym względzie katecheci. Większość teologów świeckich zawodowo posługujących w Kościele posługuje w nim w innym charakterze, także społecznie. Ponad połowa z nich dostrzega problem niewystarczalności dotychczasowych form ich posługiwania i wskazuje konkretne możliwości jego rozwiązania.

Sprowadzając wyniki badań do najważniejszych, można powiedzieć, że:

1. Zawodowe możliwości dla teologów świeckich pojawiły się niedawno i w związku z tym nie posiadają wystarczająco jasnego zawodowego profilu.

2. Dla większości teologów świeckich Kościół katolicki jest jedynym pracodawcą.

3. Brak stabilności zawodowej (bezpieczeństwa zawodowego) wśród teologów świeckich powiększa fakt, że wciąż duża ich liczba już pracujących w Kościele rezygnuje z tej pracy lub pragnie to uczynić (s. 317).

Mimo iż badania przeprowadzone w pracy nie są reprezentatywne, objęły bowiem tylko teologów świeckich (zabrakło badań innych wiernych świeckich oraz teologów duchownych), to jednak zawierają one wiele informacji dla praktyki duszpasterskiej Kościoła w Polsce. Postulaty mogące służyć odnowie posługi teologów świeckich – jak już wspomnieliśmy – stanowią treść trzeciego rozdziału. Ich celem jest zmniejszanie dystansu między idealną posługą a rzeczywistością.

Z punktu widzenia stawianych w pracy postulatów pierwszym problemem jest dostrzeżenie przez wszystkich członków Kościoła, że w pracy pastoralnej w Polsce należy bezwzględnie poszerzyć podmiot działania duszpasterskiego. Teologowie świeccy wciąż z trudem torują sobie drogę do należytego wykorzystania ich w rzeczywistości kościelnej. Problemy z nimi związane rozwiązywane są jedynie lokalnie i częściowo, a w konsekwencji niewystarczająco. Dotychczas nie wypracowano optymalnego planu zatrudnienia teologów świeckich oraz form

współpracy z nimi. Odpowiedzialność za taki stan rzeczy ponoszą nie tylko przedstawiciele hierarchii, ale także sami teologowie świeccy. Nie wszyscy spośród nich są wystarczająco świadomi swoistości i natury swego powołania. Ponadto podejmują oni studia teologiczne z różnych motywów. Wielu studiuje dla zaspokojenia własnych zainteresowań religijnych, inni pragną po ich zakończeniu podjąć posługę w Kościele i rzeczywiście tę posługę potem realizują. Działają jednak w rozproszeniu, nie podejmując skutecznych prób konsolidacji swego środowiska.

Drugi problem dotyczy zmiany mentalności zarówno teologów duchownych, jak i teologów świeckich. Nowe inicjatywy służące odnowie posługi teologów świeckich nie będą skuteczne bez stopniowego wychowywania wszystkich zainteresowanych w świadomości wspólnotowej opartej na dialogu, współodpowiedzialności i służbie.

Trzeci problem dotyczy potrzeby zmian w działalności pastoralnej. Dotychczasowe duszpasterstwo zwyczajne i masowe nie jest już adekwatne do istniejących warunków, możliwości i potrzeb. Koncepcję duszpasterstwa masowego trzeba koniecznie uzupełnić poprzez działalność duszpasterstw środowiskowych, powstających w odpowiedzi na konkretne zapotrzebowanie wiernych. Coraz bardziej potrzebna jest odnowiona i wyspecjalizowana działalność duszpasterska. Można ją realizować poprzez większe zaangażowanie teologów świeckich, także w ramach duszpasterstwa ponadparafialnego.

Wśród postulatów podkreślić należy także: propozycje zmiany programu teologicznych studiów akademickich dla ludzi świeckich tak, aby nie był on powieleniem studiów seminaryjnych, ale uwzględniał specyfikę ich przyszłego posługiwania w Kościele; uregulowanie obowiązków i praw świeckich współpracowników duszpasterskich w parafii i sprecyzowanie ich relacji do przełożonych; wypracowanie form wspólnego życia świeckich współpracowników duszpasterskich oraz dalszej ich formacji intelektualno-duchowej; powołanie do życia ich reprezentacji na płaszczyźnie poszczególnych diecezji, jak i ogólnopolskiej.

Rozwiązanie powyższych problemów jest o tyle konieczne, iż w ostatnich latach wiele robi się, by w Polsce było jak najwięcej ludzi świeckich teologicznie wykształconych. Pozytywnie trzeba ocenić powstawanie wydziałów teologicznych w ramach kolejnych uczelni. Nie wystarczy jednak cieszyć się coraz większym zastępem teologów świeckich. Myśląc perspektywicznie, trzeba z wielką odpowiedzialnością zapewnić im także miejsca pracy w Kościele. W przeciwnym wypadku wielki idealizm, który charakteryzuje przeważającą część tej grupy zawodowej, może szybko przemienić się w zniechęcenie. W konsekwencji to, co miało być dla Kościoła pomocą i błogosławieństwem, może stać się jego problemem. Dlatego pilną sprawą jest opracowanie zasad określających status świeckich teologów w Polsce, który dawałby im konkretne możliwości realizacji ich życiowego powołania. Dla teologów świeckich szczególnie ważną sprawą jest znalezienie takiego miejsca w Kościele, takiej pracy duszpasterskiej, która umożliwiłaby realizowanie własnego charyzmatu poprzez wypełnianie ich osobistego powołania oraz pełne wykorzystanie teologicznego wykształcenia przy jednoczesnym zagwarantowaniu utrzymania siebie i rodziny (s. 318–319).

Warto także podkreślić, że obecne duszpasterstwo jest w dużej mierze odbiciem istniejących możliwości, a nie, o wiele większych, rzeczywistych potrzeb. W niektórych polskich diecezjach już dzisiaj odczuwa się niedobór duszpasterzy, którzy w dodatku są przeciążeni pracą niezwiązaną ściśle z misją kapłańską. Zaangażowanie teologów świeckich może w poważnym stopniu rozwiązać pro-

blemy personalne naszego duszpasterstwa. Ponadto charyzmat teologów świeckich trzeba uznać jako siłę odnowy, która pojawiła się wewnątrz dotychczasowych struktur instytucjonalnych Kościoła po to, by te struktury odnowić bez ich niszczenia czy też opuszczania. Dlatego niewykorzystanie tego potencjału może Kościołowi przynieść wiele szkody. Dlatego też praca ks. Mikołajca może stanowić pomoc dla następujących instytucji albo grup osób:

1. dla tych osób, które myślą o podjęciu studiów teologicznych albo też studia te aktualnie kończą (uczniowie, maturzyści, studenci);

2. dla przedstawicieli hierarchii, przekazując im informacje na temat woli zaangażowania teologów świeckich w Kościele w Polsce;

3. dla osób i instytucji odpowiedzialnych za permanentną formację teologów świeckich, dostarczając bazy danych na temat najważniejszych problemów, jakie podczas tej formacji powinny być podjęte;

4. dla kościelnego pracodawcy, przekazując obraz sytuacji zawodowej jego świeckich pracobiorców i informację potrzebną dla optymalnej polityki personalnej.

Ks. Bogdan Biela

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 563–566

Marek Marczewski, POSŁUGA ZBAWCZA KOŚCIOŁA W UJĘCIU KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO, Lublin, Wydawnictwo Polihymnia 2000, 421 s.

Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki jest postrzegany przede wszystkim jako założyciel Ruchu Światło-Życie. Jednakże na znaczenie naukowej refleksji ks. Blachnickiego w dziedzinie teologii pastoralnej w Polsce zwraca się ciągle jeszcze niewielką uwagę. Można nawet powiedzieć, że nie podnosi się jej znaczenia i nie rozwija się jej¹. Nie oznacza to oczywiście, by w ogóle nie podjęto naukowej analizy dorobku ks. Blachnickiego w dziedzinie teologii pastoralnej i duszpasterstwa². Znaczącą jednakże część opracowań świadczących o recepcji

¹ „Upłynęło bowiem ćwierć wieku od ukazania się jego podstawowych prac teologicznopastoralnych i bez mała piętnaście lat od jego śmierci, gdy nasi pastorałiści zaciągnęli całun milczenia nad dziełem i trumną, już to nie nawiązując do »ważnej systematyzacji merytorycznej i metodologicznej teologii pastoralnej« (Cz. S. Bartnik), której dokonał Ksiądz Blachnicki, już to nie rozwijając na przykład jego propozycji dotyczących struktury przedmiotu eklezjologii pastoralnej. Nie inaczej rzecz się ma z niedocenieniem jego działalności społecznej. Nie można bowiem do końca wytłumaczyć istnieniem cenzury faktu pominięcia przez *Encyklopedię katolicką* [...] w haśle *Abstynencki ruch* działalności Krucjaty Wstrzemięźliwości czy irytujące milczenie, obecnie już niczym nie dające się tłumaczyć, nad jego programem odnowy naszego narodu w duchu pojednania, przebaczenia i pokuty, który zawarł w swej teologii wyzwolenia” (M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 94). Gwoli ścisłości trzeba powiedzieć, iż w tym czasie powstała praca na temat teologii wyzwolenia ks. J. Mikulskiego (patrz przypis 2).

² M. Ostrowski, *Geneza Ruchu Światło-Życie i jego organizacja oraz trudności i osiągnięcia w nurcie odnowy Kościoła*, Kraków 1989 (mps BPAT); M. Zołoteńki, *Teologiczno-pastoralny*

naukowej spuścizny Sługi Bożego stanowią prace magisterskie mające charakter odtwórczy³.

Dobrze się więc stało, iż wreszcie ukazała się monografia twórczości teologiczno-pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego. W refleksji bowiem nad zbawczą posługą Kościoła, czyli tzw. duszpasterstwem, jak w soczewce skupia się całość problematyki eklezjologicznej i pastoralnej, tak dotyczącej natury, misji i przeznaczenia Kościoła, jak i jego samourzeczywistniania się, warunkowanego analizą teologiczno-socjologiczną teraźniejszej sytuacji. To bowiem zadanie wyróżnia teologię pastoralną jako odrębny przedmiot teologiczny oraz staje się podstawą ustalania aktualnych zasad i dyrektyw jego samobudowania się. Autor w swej pracy podjął się próby krytycznego opracowania istotnej części spuścizny zarówno teologicznej, jak i pedagogicznej oraz społecznej ks. Blachnickiego. Tym samym pragnął przypomnieć współczesnym wielkość osoby i zrealizowanego przez nią dzieła i w ten sposób wypełnić lukę we współczesnej polskiej literaturze teologiczno-pastoralnej⁴.

Powstała więc rozprawa, w której zawarto refleksję nad rozumieniem przez ks. Blachnickiego posługi zbawczej Kościoła, czyli duszpasterstwa. Składa się ona z przedmowy, spisu pozycji bibliograficznych z uwzględnieniem prac ks. Blachnickiego, obszernego wstępu, dwóch części wzajemnie z sobą powiązanych, zakończenia oraz z 10 aneksów.

W pierwszej części (*Koinonia* – pastoralny paradygmat ks. Franciszka Blachnickiego) wskazano na wspólnotę jako pastoralny paradygmat teologii pastoralnej i wynikającej z niej zbawczej posługi Kościoła. Autor przypomniał najpierw (rozdz. I: Współczesne ujęcia teorii teologii pastoralnej i duszpasterstwa), iż eklezjologiczny nurt odnowy teologii pastoralnej i duszpasterstwa od prawie dwustu lat korzeniami swymi tkwi w bogatych i odkrywczych intuicjach i przemyśleniach odnowy teologii, związanej ze szkołą tybindzką. Jej przemyślenia, dotyczące natury i istoty Kościoła, związała z teologią pastoralną (praktyczną) Antoni Graf (1814–1867). Jemu to ta właśnie dyscyplina teologiczna zawdzięcza „genialny zarys katolickiej teologii praktycznej dziewiętnastego stulecia”, który został dopiero w sto lat później przypomniany, przyjęty i rozwinięty przez Franciszka Ksawerego Arnolda (1898–1969). Od niego też daje się zauważyć, w samym nurcie eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej, dążenie do uchwycenia jakiejś zasady życia i stawania się Kościoła, która wyrażałaby samą istotę tego procesu i która pozwalałaby na bliższe określenie, co właściwe ma się stawać w Kościele, aby

wymiar pieśni i piosenek religijnych wykonywanych w Ruchu Światło-Życie, Wrocław 1989 (mps BPWT); B. Biela, Kościół wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987), Lublin 1991 (mps BKUL); D. Cupiał, Ruch Światło-Życie w służbie jedności chrześcijan. Próba teologicznej oceny, Lublin 1993 (mps BKUL); M. Kaszowski, Odnowa życia rodzinnego w ruchu Domowy Kościół. Studium pastoralne w świetle badań na terenie diecezji przemyskiej, Lublin 1993 (mps BKUL); J. Mikulski, *Polska teologia wyzwolenia. Teologia wyzwolenia człowieka w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Tarnów 2000.

³ Zob. wykaz prac magisterskich w: M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, s. 96–97.

⁴ Tamże, s. 94; Marek Marczewski ur. 24 VII 1947 r. w Połczynie Zdroju jest teologiem świeckim, absolwentem Wydziału Teologii KUL. Zajmuje się przede wszystkim problematyką diakonatu. *Z chwilą śmierci ks. F. Blachnickiego stało się dla niego oczywiste, że należy zachować Jego naukowy dorobek nie tylko dla przyszłych pokoleń teologów polskich, ale przyczynić się do podejmowania krytycznej refleksji nad całością myśli teologiczno-pastoralnej Sługi Bożego, by spowodować rozwój rodzimej teologii pastoralnej, nie stroniącej od związków z europejskimi i pozaeuropejskimi środowiskami pastoralnymi* (cyt. z tylnej obwoluty książki).

można było mówić, że on się urzeczywistnia. Powstaje zatem wiele ujęć, których przedstawiciele dążą do znalezienia jakiejś podstawowej formuły (zasady), która pozwoliłaby określić istotne prawa życia i samobudowania się Kościoła. A więc F. K. Arnold stara się ująć zasadę życia i stawania się Kościoła w chrystologicznej zasadzie bosko-ludzkiej, Karl Rahner (1904–1984) i współautorzy redagowanego przez niego „Handbuch der Pastoraltheologie” ukazują ją jako urzeczywistnianie się Kościoła w terażniejszości, a Ferdynand Klostermann (1907–1982) upatruje ją we wspólności.

Książd Blachnicki (rozdz. II: Sformułowanie jednolitej zasady formalnej przez ks. Blachnickiego) w swej twórczości naukowej rozwijał najpierw ujęcie Arnolda, uzupełniając je o ujęcia personalistyczne (personalizm dialogiczny), co doprowadziło do wypracowania zasady personalistyczno-chrystologicznej, a następnie Klostemanna, uzupełniając je o syntezę eklezjologii Vaticanum II, co zaowocowało wspólnotową (koinonistyczną) zasadą życia i działania Kościoła oraz teologii pastoralnej jako teologii tego życia (rozdz. III: Oryginalność koncepcji i jej znaczenie). To ostatnie ujęcie teologii pastoralnej i duszpasterstwa, skoncentrowane wokół pojęcia wspólnoty (koinonia, communio) w 1985 r. dzięki Nadzwyczajnemu Synodowi Biskupów oraz pismu Kongregacji Nauki Wiary (List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia) z 1992 r., znalazło się w „sercu samoświadomości Kościoła” nie tylko jako bardzo dobrze wyrażające głębię misterium Kościoła i mogące odegrać kluczową rolę w odnowionej eklezjologii katolickiej, ale stanowi pastoralny paradygmat Kościoła wchodzącego w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa (rozdz. IV: Eklezjologia wspólnoty)⁵.

W drugiej części rozprawy (*Ecclesiogenesis continua*) zwrócono uwagę na praktyczne rozwiązania, które wynikają z przyjętej przez ks. Blachnickiego koncepcji teologii pastoralnej i duszpasterstwa. Teologię pastoralną rozumiał Sługa Boży jako teologię zbawczego pośrednictwa Kościoła, u podstaw której leży, wypracowany przez eklezjologię Soboru Watykańskiego II, „obraz wiodący” działania i urzeczywistniania się Kościoła. Jest nim pojęcie Kościoła – wspólnoty, określone bliżej przez pojęcie sakramentu, który realizuje się jako wspólnota – uczestnictwo w życiu trynitarnym, udzielone przez Ojca posyłającego Syna i Ducha Świętego oraz jako wspólnota – uczestnictwo w konkretnej wspólności parafialnej. Zasadą życia i działania Kościoła, owym *Ecclesiogenesis continua*, jest realizowanie (tworzenie) Kościoła wspólnoty na trzech płaszczyznach życia Kościoła. Najpierw w znaku zgromadzenia liturgicznego (rozdz. I: Realizacja Kościoła w znaku), które – dzięki stałej obecności Chrystusa w swoim Kościele i stałemu przyłączaniu do siebie Kościoła, umiłowanej Oblubienicy Chrystusa Kościół – posiada swą moc objawiania i tworzenia siebie jako Kościół poprzez przepowiadanie słowa, sprawowanie Ofiary mszy świętej i sakramentów. Następnie Kościół ma moc urzeczywistniania się w osobie ludzkiej (rozdz. II: Urzeczywistnianie się Kościoła w osobie ludzkiej), poprzez przepowiadanie słowa zawsze związane z nawróceniem się (ewangelizacja) i włączeniem się osoby w proces inicjacji (katechumenatu), który ostatecznie prowadzi do odkrycia wspólnoty, która poznając swój podstawowy – diakonijny wymiar, staje na służbie odnowy Kościoła parafialnego (rozdz. III: Tworzenie Kościoła we wspólności osób). W realizacji

⁵ Tamże, s. 105–239.

tego zadania służą rozwijające się w Kościele ruchy eklezjalne. Jednym z nich jest założony przez ks. Franciszka Blachnickiego Ruch Światło-Życie, który jako ruch odnowy w Duchu Świętym, dzięki programowi ewangelizacyjno-katechumenalnemu, obejmującym dzieci (Oaza Dzieci Bożych), młodzież (Oaza Nowego Życia), małżonków i rodziców (Domowy Kościół) oraz kapłanów (Wspólnota Chrystusa Sługi) staje się w sytuacji współczesnego Kościoła w Polsce szansą jego odnowy w duchu Vaticanum II⁶.

Sumując, można powiedzieć, iż próba pokazania, w jaki sposób eklezjologia wspólnoty może stać się zasadą życia i działania Kościoła oraz teologii pastoralnej, będącej teologią tego życia, powiodła się. Jest to ważne ze względu na pojawiające się nieraz zastrzeżenia wobec koncepcji teologii pastoralnej opartej na zasadzie eklezjologicznej i wspólnotowej⁷. Na uwagę zasługuje także czytelne (dzięki wytluszczeniu liter) pokazanie w pracy myśli samego ks. Blachnickiego oraz rozdzielenie ze względów logicznych trzech płaszczyzn realizacji Kościoła: na płaszczyźnie znaku, w życiu jednostkowym i we wspólnocie. Rozprawa Marka Marczewskiego stanowi więc cenne dopełnienie pracy niżej podpisanego⁸. Należałoby jedynie życzyć, by wśród teologów pastoralistów stała się ona źródłem naukowej dyskusji na temat struktury przedmiotu materialnego teologii pastoralnej na wyższych uczelniach, a wśród duszpasterzy – pomocą w kształtowaniu zbawczej posługi Kościoła w duchu Vaticanum II.

Ks. Bogdan Biela

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2003, t. 36, z. 2, s. 566–568

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE A SENS ŻYCIA, Kraków, Wydawnictwo WAM 2002, 207 s.

Oto ukazała się kolejna – o wielce obiecującym tytule – pozycja w ramach serii Studia z psychologii, wydawanej pod auspicjami Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum”. Na wstępie napotyka się niejaką trudność związaną z ustaleniem autorstwa książki, gdyż nie ujawnia go ani okładka, ani pierwsze strony. Przywodzi to na myśl problemy sądów rodzinnych, niejednokrotnie przecież borykających się z zagadnieniem ustalenia ojcostwa dziecka. Sytuacja jest o tyle podobna, że w obu przypadkach nikt się nie kwapi ustalaną godność przyjąć. Przy czym o ile w tamtych sprawach dobitnie świadczy to o nieodpowiedzialności, o tyle tu raczej należałoby doszukiwać się przejawu cnoty pokory. Wszakże znani są średniowieczni autorzy, którzy chcąc uniknąć pychy rodzącej się z poklasku czytelników, pozostawiali swe wybitne dzieła anonimowymi. Lektura spisu treści zawęży jednak krąg przypuszczalnych autorów do – *nomen omen* – ojców Piotra

⁶ Tamże, s. 241–397.

⁷ Tamże, s. 100–102, 151–193.

⁸ B. Biela, *Kościół – wspólnota*, Katowice 1993. Por. M. Marczewski, *Posługa zbawcza...*, s. 97–99.

Ferfeckiego (Cap.) i Stanisława Głaza (SJ). Napisali oni bowiem dwie zasadnicze części składowe omawianej pozycji, zawierającej ponadto wstęp, bibliografię, aneks i streszczenie w języku angielskim.

Część pierwsza, autorstwa obu powyżej wymienionych osób, zatytułowana jest: „Psychologiczna analiza ludzkiego bytu w ujęciu V. E. Frankla”. Ów wie-deński myśliciel i psychiatra najbardziej znany jest jako twórca logoterapii – wy-soce oryginalnej metody psychoterapeutycznej. W tekście natomiast znajdziemy prezentację antropologicznej myśli Frankla, która – chociaż mniej popularna – bezsprzecznie stanowi fundament wszelkich postulatów dotyczących się działań praktycznych.

W pierwszym rozdziale autorzy przytaczają krytyczne argumenty skierowane przeciwko redukcjonistycznemu rozumieniu człowieka. Frankl wypowiada się tu z dużą energią i zaangażowaniem, zwłaszcza gdy rozprawia się z najbliższymi sobie Z. Freudem i A. Adlerem. Zagadnienie to, choć samo w sobie doniosłe i in-teresujące, zdaje się jednak nieco odbiegać od głównej myśli tekstu, którą podej-mują i rozwijają dopiero kolejne rozdziały. Przedstawiają one strukturę i dynamikę bytu ludzkiego w świetle analizy egzystencjalnej. Autorzy podkreślają rolę, jaką w teorii Frankla odgrywa wymiar duchowy (noetyczny), który nie tylko wyróżnia człowieka spośród świata przyrody, ale umożliwia mu transcendencję – wykracza-nie poza ograniczenia i uwarunkowania biologiczne, psychiczne i społeczne.

Rozdział trzeci stanowi, moim zdaniem, najbardziej wartościowy fragment całej książki, gdyż umiejętnie syntetyzuje treści rozrzucone po wielu pismach Frankla. Ukazane są tu fenomeny charakterystyczne dla egzystencji człowieka, będące manifestacją zintegrowanego przez duchowość wymiaru osobowego. Autorzy omawiają więc m. in. autotranscendencję, wolność, odpowiedzialność, sumienie. Wydaje się, że warto byłoby dodać tu jeszcze franklowską analizę fenome-nu miłości, tak silnie zaakcentowanego w *Homo Patiens* i *Nieuświadomionym Bogu*.

Podsumowując pierwszą część książki, należy zaznaczyć, iż nieczęsto napo-tkać można szczegółowe analizy najogólniejszych założeń koncepcji psycholo-gicznych. Czyżby badania na pograniczu psychologii i filozofii (a zwłaszcza an-tropologii filozoficznej) jawiły się jako mało obiecujące? A może rozwiązywanie narzucających się problemów stanowi zbyt trudne wyzwanie? W każdym razie polskie opracowanie antropologii Frankla było dotychczas tylko jedno: *Człowiek w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla* ks. M. Wolickiego. Teraz mamy drugie, choć bez wątplenia napisane pod dużym wpływem znakomitego pierwowzoru.

Część druga nosi tytuł: „Empiryczne podstawy własnych badań i ich psy-chologiczna analiza”, a jej autorem jest S. Głaz. Przeprowadzone badania miały określić ewentualną korelację między intensywnością doświadczenia religijnego a poczuciem sensu życia. Wskaźnikiem tej drugiej zmiennej stał się wynik kla-sycznego Testu Poczucia Sensu Życia (PIL) Crumbaugha i Maholicka – narzędzie to już niejednokrotnie stosowano w badaniach inspirowanych logoteorią Frankla. Natomiast zoperacjonalizowanie zmiennej *intensywność doświadczenia religijne-go* zdaje się być zadaniem niezwykle trudnym. S. Głaz zdecydował się tu użyć własnej konstrukcji Skali Doświadczenia Religijnego (SDR). Składa się na nią 37 pytań (zamieszczonych w aneksie książki), a odpowiedzi osoby badanej pozwa-lają określić stopień doświadczenia obecności i nieobecności Boga. Narzuca się pytanie, w jakim stopniu ten typ doświadczeń można utożsamić z szerszą katego-rią doświadczenia religijnego.

Badania ankietowe (jednoczesne zastosowanie PIL i SDR) przeprowadzono w grupie 196 studentów *Ignatianum*. Statystyczna analiza wyników i stosowne do niej komentarze stanowią zasadniczą zawartość tej części książki. Najogólniejsze wnioski można sformułować następująco: doświadczenie obecności Boga dodatnio koreluje z poczuciem sensu życia, natomiast nie ujawnił się żaden wyraźny związek tegoż poczucia z doświadczeniem nieobecności Boga. S. Głaz sugeruje potrzebę dalszych badań, które pozwoliłyby precyzyjniej określić zmienną warunkującą zróżnicowanie ludzi pod względem poczucia sensu życia. Z tym trzeba się zgodzić, natomiast trudno zaakceptować sąd autora twierdzący, że poczucie sensu życia jest funkcją jakiegoś jednego, nieznanego dotąd – przynajmniej w tym kontekście – czynnika. Nasza dotychczasowa, chociaż skądinąd wciąż skromna wiedza o psychice i duchowości człowieka, raczej nie daje nadziei na to, by kiedykolwiek udało się ująć ją w proste zależności między nielicznymi zmiennymi. Wydaje się ponadto, że im głębiej wnikamy w prawdę o człowieku, tym mniej adekwatny staje się cały aparat fizyczny i matematyczny, kuszący humanistów precyzją i niezawodnością poznania. Metody eksperymentalne i analizy statystyczne bez wątpienia niebotycznie wydzwignęły naszą wiedzę o materialnym wymiarze rzeczywistości, ale czy pomogą nam dowiedzieć się czegoś naprawdę istotnego o nas samych, a zwłaszcza o tym, co najgłębsze, duchowe, religijne?

Omawiana pozycja porusza problemy śladowo tylko obecne we współczesnej nauce polskiej. Psychologia religii raczej niemrawo odradza się po dziesięcioleciach utrudnień ze strony nieprzychylnego wierze ustroju. Myślę, iż sięgnięcie do koncepcji V. E. Frankla – celem pogłębienia jej aspektu teoretycznego i weryfikacji empirycznej – niesie z sobą dużą potencjalną wartość dla rozwoju psychologicznej wiedzy o religijności człowieka. Być może już niedługo Kraków zacznie konkurować z Lublinem (głównie środowisko KUL) o miano głównego polskiego centrum rozwoju myśli wybitnego Austriaka.

Marek Wójtowicz