

Karl-Heinz Menke, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2003, 237 s.

Karl-Heinz Menke, profesor dogmatyki pracujący obecnie w Bonn, daje nam do ręki kolejną bogatą w treść i wyważoną w metodzie książkę. Tym razem – między innymi po uznanej w szerokich kręgach habilitacji (*Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1997) i udanej mariologii (*Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999) – przedstawia naukę o łasce. Już sam tytuł sugeruje, że nie idzie w niej tylko o szkolne wyłożenie charytologii katolickiej. Czytając krótką przedmowę, czytelnik może się o tym upewnić z ust Autora: rozważania o łasce nazbyt często kojarzą się z hermetycznym językiem teologicznym i akademicką dyskusją, a przecież powinny one odkrywać centralną prawdę o relacji między Bogiem a człowiekiem, a więc przybliżać „kryterium bycia chrześcijaninem” (s. 7). Zadanie to niełatwe, bo solidne przedstawienie nauki o łasce nie może abstrahować od tego, jak rozwijała się ta problematyka, nawet jeśli w jakiejś mierze może zrezygnować z narastającego z biegiem czasu instrumentarium pojęciowego. Menke podąża właśnie tą drogą przedstawienia rozwoju refleksji i debaty nad łaską. Jasno wyraża to układ książki. Trzy rozdziały zaznaczają trzy etapy kształtowania się charytologii. Rozdział pierwszy „Die Entstehung einer »Lehre« über die Gnade” (s. 24–75) przedstawia narodziny refleksji nad łaską w pismach św. Augustyna, w szczególności w debacie z Pelagiuszem. Punkt ciężkości drugiego rozdziału „Von der augustinischen Gnaden- zur lutherischen Rechtfertigungslehre” (s. 76–155) to omówienie nauki Marcina Lutera o usprawiedliwieniu i odpowiedzi soboru trydenckiego. Ten centralny temat przygotowany jest przez przedstawienie poprzedzającej reformację teologii łaski Anzelma i Tomasza z Akwinu, wybrzmiewa zaś refleksją nad dalszymi dziejami protestanckiej nauki o usprawiedliwieniu. W rozdziale trzecim „Gnadenlehre als Frage nach dem Kriterium des Christseins” (s. 156–207) zostaje zaprezentowany rozwój myśli charytologicznej od okresu potrydenckiego aż po współczesność. Najpierw na kilku stronach czytelnik znajdzie jasny opis zawitych przecież sporów między katolickimi teologami z XVI i XVII w., następnie przybliżenie neotomistycznego rozwiązania dotyczącego relacji natura–łaska, a w końcu relację z przewyciężeniem neotomistycznych zawężeń i prezentację oraz krytykę najnowszych kierunków myśli charytologicznej.

Książka jest więc pełna omówień poglądów całej gamy autorów. Mimo takiego układu treści nie jest ona w żadnym razie tylko podręcznikiem historii dogmatu. Tłumacząc logikę rozwoju refleksji charytologicznej, Autor wskazuje na ujęcia prawdziwie pogłębiające i na ślepe zaułki. Systematyzacja i własny punkt widzenia Autora są dyskretnie wplecione w wykład historyczno-dogmatyczny. Intencja teologa-systematyka widoczna jest już we wstępie. Menke wyznaje, że idzie za głosem Karla Rahnera, którego nazywa „najważniejszym promotorem adekwatnej dla współczesności nauki o łasce” (s. 14). Z jego inspiracji od początku wskazuje na związek charytologii z chrystologią, pneumatologią i antropologią teologiczną. Ten potrójny związek każe być Autorowi szczególnie czujnym wobec jedno-

stronnego izolowania łaski z historiozbawczego działania Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym i sprowadzania jej do rzeczywistości tylko wewnętrznej człowiekowi. Natomiast podkreślenie związku łaski z historycznym samoudzielaniem się Boga wyznacza drogę jej właściwego, chrześcijańskiego ujęcia. Ten fakt jest dla Autora bodaj najważniejszym punktem odniesienia dla oceny różnych poglądów teologicznych. Powróci on jeszcze pod koniec książki jako klamra spinająca omawiane poglądy teologów.

W świetle tak ujętego punktu odniesienia pokazuje Menke ambiwalencję myśli charytologicznej św. Augustyna. Dość obszerne jak na rozmiary całej książki omówienie biograficznych uwarunkowań Augustynowej refleksji nad łaską, przedstawienie kontrowersji z Pelagiuszem jako „katalizatora” tejże i zarysowanie filozoficznego tła myśli Augustyna pozwala Autorowi czytelnie przedstawić głębię myśli, ale i niedostatki refleksji biskupa z Hippony. Menke idzie tu w wielu wątkach za swoim nauczycielem, Gisbertem Greshake, który swoimi pracami wiele wniósł w zrozumienie myśli Pelagiusza i jego rehabilitację. W sprawie przyczyn zwycięstwa Augustyna nad Pelagiuszem nie przyjmuje jednak w pełni koncepcji Greshake, który widział je w niemożności zrozumienia w środowisku łacińskim po helleńsku myślącego Pelagiusza. Menke podziela natomiast pogląd O. H. Pescha, że na fali ówczesnego renesansu myśli św. Pawła Augustyn dowodził, iż nauka Pelagiusza jest powrotem do starotestamentowej sprawiedliwości z czynków. Tu Menke wykazuje, że w świetle nowszych badań nad teologią Pawła to Augustyn w wielu miejscach opacznie rozumiał Apostoła, a sam Pelagiusz (nie pelagianizm!) jawi się jako bliższy współczesnej interpretacji myśli św. Pawła niż Augustyn. Triumf Augustyna legitymującego się taką w wielu miejscach błędną egzegezą przyniósł – wskazuje Menke – również niedobre skutki: łaska została oddzielona od pośrednictwa Chrystusowego i sprowadzona do bezpośredniego działania Boga we wnętrzu człowieka; łaska wskutek grzechu pierworodnego okazuje się być „działaniem Boga na grzeszniku bez niego i przeciwko niemu”; łaska i prawo znajdują się w całkowitej antynomii (s. 74). Te niekorzystne skutki znajduje Autor w dalszej historii refleksji nad łaską. Często wraca do tezy, że „mający swój początek u Augustyna rozdział charytologii od chrystologii stanowi [...] korzeń błędnego określenia bycia chrześcijaninem sięgającego aż po współczesność” (s. 79). Pokazuje, jak cały szereg poglądów teologicznych profiluje się przez nieuchronne odniesienie do nauki Augustyna: albo jako polemika z nią, albo jako jej przyjęcie.

W dyskusji wokół Augustyna prezentuje się też nauka Lutera: jako protest przeciwko antyaugustyńskiemu nominalizmowi, w którego atmosferze Luter wyrastał. Równocześnie zaś wskazuje Menke, że Luter dlatego krytykował myśl św. Tomasza, że czytał ją w świetle deformujących ją nieraz kategorii myślowych nominalizmu.

Tytuł podrozdziału poświęconego charytologii św. Tomasza trafnie oddaje zasadniczy punkt widzenia Autora: „Der Versuch des Thomas von Aquin, in Treue zu Augustinus den Augustinismus zu überwinden” (s. 88). Opierając się na takich badaczach św. Tomasza, jak O. H. Pesch, M. Seckler, H. Bouillard, referuje, w jaki sposób Akwinata przez zwycięża izolację refleksji nad łaską od chrystologii. Szczególnie wiele miejsca poświęca Tomaszowemu pojęciu *habitus*, które stało się później szczególnym punktem krytyki nie tylko reformatorów. Menke z naciskiem powtarza, że Tomasz nie przejął bezkrytycznie kategorii *habitus* od Arystotelesa,

lecz ją w istotny sposób przepracował. Niesłuszne są zatem oskarżenia, że jego nauka dała początek „odpersonalizowanej, urzeczowionej charytologii” (s. 95).

Nauka Marcina Lutra zostaje przez Autora poddana analizie na kilku płaszczyznach – w odniesieniu do jego duchowych przeżyć i wpływu nominalizmu, potem do św. Augustyna, do św. Tomasza, w końcu także do nauki soboru trydenckiego. Naukę soboru trydenckiego Menke zestawia z tezami Lutra, pokazując w świetle najnowszych badań (potwierdzonych oficjalnie studium „Lehrverurteilungen kirchentrennend?” i ostatecznie Wspólną Deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu) możliwość i potrzebę właściwej interpretacji, która wykazuje zasadniczą zgodność obydwu ujęć. Równocześnie poddaje dyskusji zagadnienia jeszcze otwarte, jak kryteriologiczna funkcja nauki o usprawiedliwieniu czy rozumienie formuły *simul iustus et peccator*.

W trzecim rozdziale Menke wyjaśnia, że Tridentinum stało się punktem wyjścia dalszej debaty charytologicznej w łonie katolicyzmu, w której starano się pozytywnie określić relację między Bogiem a człowiekiem. Pokazuje, jak augustynizm wpływa na spór między dominikanami a jezuitami. Zarazem szkicuje drogę, jaką przebyła myśl mająca początek w Suarezowym rozróżnieniu między naturą i nadnaturą, oddalająca coraz bardziej naukę o łasce od kontekstu historiozbowczego. Po prześledzeniu zmagania z „dwupiętrowym” modelem człowieka (przez omówienie poglądów Rosminiego, Blondela, de Lubaca i Rahnera) i wątpliwości związanych z tymi rozwiązaniami proponuje, opierając się na najnowszych analizach, pewne próby rozwiązań w zakresie relacji Bóg – człowiek. Tu lokuje się bodaj najcenniejsza część omawianej książki. Syntetyczne, krytyczne ujęcie najnowszych rozwiązań z zakresu charytologii bądź soteriologii w pracy o charakterze podręcznika wydaje się być wręcz unikatowe. Rozwój refleksji nad łaską nie zakończył się przecież na przezwyciężeniu kryzysu modernistycznego. Menke, podkreślając zasługi Rahnera i de Lubaca, pokazuje, że ich refleksja pozostawia kolejne pytania i otwiera drzwi do dalszych analiz. Zwraca on uwagę, że Rahner (jak i de Lubac) nie potrafi wystarczająco wyjaśnić, na czym polega „proporcjonalność (direkte Proportionalität) łaski i wolności lub nadnatury i natury”, zasłaniając się w końcu określeniem „paradoks” (s. 175). W stronę wyjaśnienia tej tezy idzie, zdaniem Menkego, J. Heinrichs, a przede wszystkim Th. Pröpfer. Przeciwno koncepcji „Bei-sich sein als Beim-anderen-sein”, która tylko stwierdza, ale nie tłumaczy równoczesności łaski i wolności, Pröpfer przedstawia próbę wytłumaczenia tej równoczesności. W efekcie jego analiz zostaje zachowana ważna myśl Augustynowa, że wolność człowieka zawdzięcza samą siebie łasce, ale tak, że człowiek jawi się jako wolny „nie tylko w Bożym potwierdzeniu lub w przyjęciu łaski, lecz także *naprzeciwko* łaski” (s. 183).

Ważną tezę, którą Autor traktuje jako znak przezwyciężenia augustynizmu, a która wynika z przenikającego całą książkę podkreślenia łączności nauki o łasce z chrystologią, pneumatologią i antropologią, jest stwierdzenie: „Obecność Boga w świecie i historii jest zawsze *gratia externa* i *gratia Christi*” (s. 187). Poddaje on tę tezę jednak krytycznemu zbadaniu na przykładzie niektórych współczesnych poglądów teologicznych i prądów duchowych, by wskazać na jej możliwe nadużycia. Prezentując rozwiązania teologii politycznej J. B. Metz'a i teologii wyzwolenia L. Boff'a, wskazuje na niebezpieczeństwo identyfikacji działania ludzkiego z działaniem Boga, które wiedzie do utożsamienia chrześcijaństwa z polityką, Kościoła ze światem. Z drugiej strony wskazuje Menke na odwrotne niebezpieczeństwo, mianowicie gdy Kościół prezentuje się jako wspólnota, która bez reszty identy-

fikuje się z działaniem Boga. Taki pogląd reprezentowany przez L. Weimera domaga się krytycznego podejścia, wskazania na obecność Boga w ludzkiej historii w znaku krzyża, na niemożność zrealizowania idealnej wspólnoty.

Menke, wskazując na niebezpieczeństwa związane ze wspomnianymi kierunkami, ocenia je w sposób zróżnicowany, podkreślając nade wszystko ich pozytywny wydzźwięk. Zdecydowanie negatywnie ocenia on natomiast integrizm kościelny, określając go jako skrajną postać eklezjologicznego pelagianizmu. Charakteryzuje go najkrócej jako „próbę popychania do przodu zadań Kościoła przy pomocy niegodziwych narzędzi władzy” (s. 199). Łagodny, ale za to bardzo znaczący przykład instytucji o takim charakterze stanowi, jego zdaniem, „Opus Dei”. Menke odróżnia świętość osób od założeń organizacji, którą to poddaje krytyce, korzystając z pism H. U. von Balthasara. Według Balthasara, „Opus Dei” nie prezentuje własnej duchowości, lecz ją jedynie zakłada i wymusza przy pomocy środków rodem z wojska. Podstawowe pytanie, które zdaniem Balthasara i Menkego rozstrzyga intencje tego środowiska, brzmi: „czy Kościół rozumie swoje życie czerpane z Chrystusa i na Niego ukierunkowane jako współdziałanie w ukrzyżowanej (nic nie wymuszającej) miłości do tzw. ostatnich braci i sióstr, czy też identyfikuje siebie bądź jakąś swoją część z działaniem Boga (z łaską)” – s. 203.

Ostatni typ współczesnego zagrożenia dla rozumienia łaski upatruje Menke w zupełnie odwrotnym kierunku, a mianowicie w internalizacji pojęcia łaski, jakie ma miejsce w poglądach E. Drewermanna. Nazywa te poglądy gnostyckimi, bo według Drewermanna Bóg działa (w sposób psychoanalitycznie przedstawialny) w głębi duszy ludzkiej, natomiast Chrystus nie jest realnym Synem Bożym, lecz tylko narzędziem bóstwa, przyspieszającym poznanie prawdy, która wyzwala leczące siły w ludzkiej duszy.

W liczącym niespełna 8 stron zakończeniu Menke nie dokonuje podsumowania, za to podprowadza zagadnienie „bycia chrześcijaninem” jako trwania wolnego stworzenia w relacji do Boga umożliwiającego swą łaską wolność do zaciepienia go w pojęciu „inklusive Stellvertretung”. To dzięki niemu można zachować zasadę *sola gratia* i równocześnie „tożsamość, jedyność i osobowość (prawdziwą wolność) grzesznika reprezentowanego przez Chrystusa” (s. 214). Dodane określenie „inklusiv” zwraca uwagę na to, że *Stellvertretung* Chrystusa jest zarazem wezwaniem, zadaniem do *Stellvertretung* człowieka odkupionego wobec innych osób. W ten sposób Kościół jawi się jako wspólnota ludzi, dla której i przez którą działa Chrystus dla innych. Każdy chrześcijanin zaś może doświadczać swej niepowtarzalności przed Bogiem i posłannictwa jemu tylko właściwego. Tu zaczyna się rozwijać interesująca myśl Autora. Czytelnik może odczuć wyraźny niedosyt, że ta myśl szybko zamyka całą książkę. Ten kończący, skondensowany opis zakłada raczej – jak można przypuszczać – znajomość wcześniejszej książki Autora, a mianowicie jego pracy habilitacyjnej (*Stellvertretung...*).

Sama powyższa prezentacja wskazuje już prawdopodobnie na cenną zaletę tej książki, jaką jest uporządkowana ze względu na zamierzony cel i krytyczna prezentacja poglądów licznych, szczególnie współczesnych teologów. Ze znanstwem tematu Autor porusza się po historii charytologii, by pokazać blaski i cienie jej rozwoju, by wskazać drogi przezwyciężenia tego, co umieszcza on w negatywnym pojęciu augustynizmu.

Od strony formalnej – obok standardowych w takich pracach wykazu literatury i indeksu osobowego – w książce znaleźć można kilka tabel charakteryzujących fi-

lozoficzne źródła myśli Augustyna. Tu dodać można krytyczną uwagę, że szkoda, iż podobnych tabel nie zastosował Autor częściej, np. przy charakterystyce i zestawieniu systemów charytologicznych.

W trakcie lektury podpada brak odrębnej części biblijnej. Książka zaczyna się od prezentacji Augustyna, z którym rozpoczęła się specyficzna, zachodnia nauka o łasce. Ale przecież rzeczywistość łaski zostaje poddana opisowi i refleksji już w Biblii. Pawłowa nauka o łasce zostaje co prawda wpleciona w ciąg dyskusji poglądów św. Augustyna, a także późniejszych autorów. Wydaje się jednak, że osobna refleksja nad biblijną charytologią nabrałaby pełniejszego wymiaru, niż to ma miejsce w sytuacji, gdy analiza odnośnych tekstów biblijnych wiązana jest ze specyfiką poglądów jakiegoś autora.

Książka Karla-Heinza Menke jest znakomitą pozycją z zakresu charytologii, wykraczającą poza ramy szkolnego podręcznika. Mimo skromnego tytułu *Grundriss der Gnadenlehre* pozwala ona faktycznie na pogłębione studium tematu i wskazuje na drogi jego rozwoju. Ze względu na swój jednoznaczny profil, na zaprezentowaną tezę, mobilizuje ona do dyskusji i dalszych poszukiwań. A te z pewnością wkrótce się pojawiają.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 181–184

Ks. Andrzej Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2003, 356 s.

Prawie 40 lat temu zakończył swoje obrady Sobór Watykański II. O wadze, bogactwie i zasadności tego wydarzenia w dziejach Kościoła nikt dziś nie wątpi. Dotychczasowa realizacja dorobku soborowego nie spełniła jednak wielu pokładanych w nim oczekiwań. Liczono na nowy skok w przód, odnowę, a tymczasem nie jest tajemnicą, że właśnie po Soborze Kościół znalazł się w trudnej sytuacji. Wymieńmy choćby przykładowo objawy pewnej dekadencji: zjawisko rozszerzającego się sekularyzmu, spadek liczby wiernych praktykujących, zatracanie w wielorakich postaciach godności osoby ludzkiej czy też różnego rodzaju nasilające się konflikty społeczno-polityczne. Z różnych stron powstają pytania, dlaczego tak się stało i skąd wziął się ten kryzys, skoro Sobór Watykański II został uznany za szczególnie dar Boga dla Kościoła i świata¹. Przyczyn takiej sytuacji na pewno jest wiele. Można jednakże za kardynałem J. Ratzingerem powiedzieć, że główną z nich jest załamanie się koncepcji Kościoła: „Kościół po Soborze przypomina wielki plac budowy. Ktoś złośliwie dodał – tak, ale na tym placu zgubiono projekt budowy i każdy teraz ją kontynuuje wedle swego upodobania. Rezultat

¹ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja „Christifideles laici”* 4–6. W tym duchu wypowiedzieli się też ojcowie synodalni zgromadzeni na II Nadzwyczajnym Synodzie w 1985 r. z okazji 20. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II (*Relacja końcowa* I, 3–4).

oczywisty”². Jakie jest więc rozwiązanie? Jak ma przebiegać proces uzdrawiania Kościoła? Od czego należy rozpocząć, by stawał się on coraz czytelniejszym sakramentem zbawienia? Wydaje się, że trzeba najpierw zauważyć, przyjąć i przejąć się tym, co dokonał Sobór Watykański II. Trzeba potraktować dorobek soborowy poważnie i konsekwentnie jako fundament pod wzniesienie trwałej budowli, by potem mogła sensownie i efektywnie przebiegać dalsza jego realizacja³.

Podobnego zdania jest ks. Andrzej Czaja – Autor rozprawy habilitacyjnej *Credo in Spiritum Vivificantem* – który jest przeświadczony „o potrzebie należącego odczytywania, poznawania i przyswajania tekstów soboru oraz ukazywania go jako wielkiej łaski dla Kościoła [...], zwłaszcza od czasu lektury *Relatio finalis* II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w 1985 roku” (s. 14). Do tego roku bowiem, a więc prawie dwadzieścia lat, interpretowano eklezjologię Soboru dość jednostronnie. Były wprowadzone ujęcia, które promowały pełniejsze rozumienie eklezjalnej rzeczywistości, w nawiązaniu do soborowej metody komplementarnego ujmowania wielu obrazów i metafor Kościoła, jednak w centrum uwagi znajdowała się najczęściej idea ludu Bożego. Na jej podstawie rozwijano myśl eklezjologiczną nieraz zbyt socjologicznie zabarwioną. Na Nadzwyczajnym Synodzie, ojcowie synodalni wyrazili przekonanie, że ideą centralną i podstawową w dokumentach soboru jest eklezjologia komunii (*communio*) i postulowali wręcz „aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako komuniam i bardziej konkretnie jako komuniam urzeczywistniany”⁴. W odpowiedzi na apel biskupów rozpoczął się w refleksji eklezjologicznej czas reinterpretacji soborowej wizji Kościoła w oparciu o kategorię *communio*. Pojawiło się bardzo wiele publikacji rozwijających elementy eklezjologii *communio*, zwłaszcza w kręgu teologów języka niemieckiego. Można powiedzieć, iż zasługi teologii niemieckiej są w tej materii imponujące i znajdują, jak dotąd, największy rezonans w postaci licznych i twórczych publikacji traktujących zagadnienie całościowo bądź rozwijających poszczególne kwestie. Wystarczy tu wymienić tej miary współczesnych teologów, co: Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Karl Lehmann, Heribert Mühlen, Bertrand Stubenrauch, Gerhard Müller, Paul-Werner Scheele, Klaus Hemmerle, Gisbert Greshake, Medard Kehl, Bernd Jochen Hilberath, Hermann Josef Pottmeyer, Michael Figura, Heinrich Döring, Wilhelm Breuning, Miguel Garijo-Guembe czy Wolfgang Thönissen.

Autor rozprawy, który przez dwa lata penetrował stosowną literaturę w czasie pobytu w Niemczech, doszedł do przekonania, że w eklezjologii w ogóle, a także w eklezjologii *communio*, ciągle jeszcze zbyt słabo rozwijana jest interpretacja pneumatologiczna⁵. A to właśnie dzięki odkryciu na nowo miejsca i roli Ducha Świętego w Kościele możliwy był powrót do wczesnochrześcijańskiej koncepcji Kościoła jako rzeczywistości teandrycznej (s. 17–18)⁶. Dlatego też ks. A. Czaja

² Są to słowa kard. J. Döpfnera, które cytuje kard. Ratzinger (*Raport o stanie wiary z ks. Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa 1986, s. 25).

³ Por. B. Biela, *Kościół–Wspólnota*, Katowice 1993, s. 9.

⁴ *Relacja końcowa* II, C.1.

⁵ Ks. Czaja zna problem choćby z tego względu, iż jest autorem dysertacji doktorskiej: *Jedna Osoba w wielu osobach. Pneumatologiczna eklezjologia Heriberta Mühlena*, Opole 1997.

⁶ Zainspirowały je dziewiętnastowieczne szkoły teologiczne w Tybindze i w Rzymie. Przedstawiciel pierwszej, Johann Adam Möhler, wskazał na Kościół jako żywy organizm stale ożywiany od wewnątrz mocą Ducha Świętego. Natomiast z inspiracji drugiej papież Leon XIII nawiązał do nauki Ireneusza i Augustyna i mówił o Duchu jako „duszy” Kościoła. Por. S. Dudek, *U źródeł soborowej odnowy eklezjologicznej. Möhlerowska koncepcja Kościoła*, „Colloquium Salutis” 1975, 7,

uznał za słuszne opracowanie eklezjologii *communio*, poprzez analizę miejsca i roli Ducha Świętego w urzeczywistnianiu się kościelnej komunii (s. 19–20). Innymi słowy, dokonał analizy, prezentacji i oceny pneumatologicznych interpretacji Kościoła jako komunii rozwijanych w katolickiej teologii niemieckiej po soborze. Tytuł dysertacji *Credo in Spiritum Vivificantem* stanowi próbę wyrażenia tego, co w toku pracy badawczej okazało się w pneumatologicznej interpretacji najwyraźniejsze i co stanowi zasadniczą tezę rozprawy: Duch Święty jest zasadą życia Kościoła-komunii, jest jej „duszą”, „sercem”, „esencją”, jej Ożywicielem. Zaznaczone w podtytule zawężenie obszaru poszukiwań do rozwijanej po soborze katolickiej teologii niemieckiej wynikało z rozległości zagadnienia i troski o jego wnikliwe przebadanie (s. 20–23). Problem badawczy Autor sformułował następująco: „jak katolicka teologia niemiecka po soborze postrzega komunię Kościoła jako rzeczywistość ukształtowaną i stale urzeczywistnianą przez Ducha Świętego; w jaki sposób Duch Święty daje jej udział (*Teilgabe*) w Boskim życiu, jak czyni ją *communio sanctorum* poprzez posiadanie udziału (*Teilhabe*) w Boskich darach (przez słowo Boże i sakramenty) i jak dysponuje jej członków do aktywnego uczestnictwa (*participatio actuosa*), tzn. do jej współtworzenia (*Teilnahme*)” (s. 27). Niejako wtórnie zamierzył także zaoferować, wypracowany na gruncie analizy teologii niemieckiej, projekt bardziej integralnego ujmowania pneumatologicznego wymiaru eklezjologii *communio*, a także wskazać perspektywy i możliwości jego dalszego rozwoju.

Rozprawa składa się z trzech rozdziałów, wykazu skrótów, wstępu, zakończenia, bibliografii, streszczenia oraz indeksu osób⁷. W rozdziale pierwszym: „Duch Święty jako współtwórca kościelnej komunii”, przedmiotem refleksji jest głębia misterium kościelnej komunii. Kolejne paragrafy odwołują się do dopełniającej się, zróżnicowaną interpretację wielu jego działań, które animują dialog człowieka z Bogiem i jego owocowanie w postaci udziału człowieka w życiu Trójjedynego, a mianowicie przez udział w Chrystusie, owej niepowtarzalnej i doskonałej, spełnionej na wieki bosko-ludzkiej komunii (s. 35–129). Rozdział drugi: „Duch Święty jako źródło dynamiki życia kościelnej komunii”, ukazuje refleksję nad tymi działaniami Ducha, które inspirują i urzeczywistniają pozytywną odpowiedź człowieka na Boską ofertę. Autor próbuje tutaj uchwycić bogactwo interpretacyjne tej aktywności Ducha, która gwarantuje skuteczność Bożego słowa i łaski sakramentalnej, bez których nie byłoby życia Kościoła (s. 131–198). Podobnie jest w ostatnim rozdziale: „Duch Święty jako zasada katolickiej jedności kościelnej komunii”, w którym zasadniczym przedmiotem analizy jest struktura kościelnej komunii, a mianowicie to, w jakim sensie – zdaniem niemieckich teologów – Duch Święty jest gwarantem jej urzeczywistniania się i rozwoju (s. 199–290). Syntetyzując treść rozprawy, można powiedzieć, iż ukazała ona, jak Duch Święty na różne sposoby współtworzy Kościół. Zasadniczy wniosek brzmi: Chrystusowy Kościół nie żyje z siebie, lecz z ożywiającego go Bożego Ducha. Jako taki stanowi *creatura Spiritus Sancti*, będąc uprzywilejowanym i skutecznym miejscem jego działania. Warto podkreślić, że przy uwzględnieniu współtworzącej Kościół aktywności Ducha łatwiej dostrzec misteryjny i darmowy charakter eklezjalnej wspólnoty, lepiej rozumie się jej zbawczy sens oraz rozwój w nieustannej dialek-

s. 265–274.

⁷ Warto zwrócić uwagę, iż spis treści jak i streszczenie pracy przetłumaczone są na język włoski i niemiecki.

tyce obdarowania i przyjęcia. W tym momencie staje się jasne, dlaczego tak bardzo potrzeba w Kościele otwartości na działanie Ducha i jak ważne jest nieustanne przywoływanie Go. Ukazując różnorakie działania Ducha Świętego, Autor wystarczająco uzasadnił, dlaczego zasługuje On na miano „Ożywiciela” kościelnej komunii i dlaczego ten nieco zapomniany tytuł warto przywrócić katolickiej teologii i to właśnie w ramach refleksji o Kościele (s. 294–295).

Na wartość i znaczenie pracy wpływa wiele czynników. Oprócz walorów formalnych, trzeba docenić solidną i kompetentną penetrację posoborowej teologii niemieckiej wraz z jej wnikliwą analizą w zakresie tak bardzo aktualnej i potrzebnej dziś refleksji nad misterium Kościoła-komunii, zwłaszcza – i to trzeba podkreślić – przy wyraźnym deficycie konkretnych opracowań podejmujących pneumatologiczną interpretację eklezjologii komunio. Rozprawa ta ukazała jednocześnie, iż nie jest do końca prawdą jakoby eklezjologia katolicka nie dysponowała interpretacją pneumatologiczną. Być może brakuje jedynie umiejętności wykorzystania wielkich teologicznych zasobów. Dlatego warto także zwrócić uwagę na zastosowane przez Autora narzędzie badawcze, które może z powodzeniem służyć innym w konstruowaniu uporządkowanego wykładu eklezjologii *communio*⁸. To wszystko sprawia, iż Autorowi udało się nie tylko poprawnie metodologicznie i klarownie przedstawić problematykę pracy, ale ponadto dogłębnie zanalizować i zaprezentować myśl poszczególnych teologów. Analiza ta pokazała jednocześnie możliwości dalszych badań i perspektywy dalszego rozwoju pneumatologicznego wymiaru eklezjologii *communio*. Dlatego też rozprawa ta stanowi cenną inspirację w dalszym zgłębianiu różnych aspektów komunijnej eklezjologii. Lektura dysertacji skłania do jeszcze jednego wniosku, już nie tyle merytorycznego. Mianowicie soborowa eklezjologia *communio*, rozwijana ze szczególnym natcheniem od II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, uświadamia, że w realizacji kościelnej wspólnoty nie jesteśmy zdani na własne siły. Jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Duchą Świętego” (św. Cyprian, KK 4), komunია Kościoła jest „wielkim darem Ducha Świętego” (ChL 20) i dlatego jej prawidłowy rozwój domaga się przede wszystkim stałego otwarcia na Jego działanie. Dlatego trzeba być świadomym tego, że całe dzieło budowania Kościoła w ciągu wieków przez Jezusa Chrystusa jako Głowę – przypomina deklaracja *Dominus Iesus* (nr 12) – stanowi „proces, którego dokonuje On w łączności ze swoim Duchem” (s. 291). Wydaje się, iż zrealizowany przez ks. A. Czaję projekt badawczy jest ważnym przyczynkiem w pogłębieniu tej ciągle jeszcze nikłej świadomości.

Ks. Bogdan Biela

⁸ W celu rzeczowego i krytycznego opracowania zebranego materiału Autor zasadnicze elementy konstrukcji katolickiej eklezjologii komunio zawarł w czterech wymiarach: 1. Istota eklezjalnej wspólnoty: *mysterium communio ecclesiae*. 2. Sposób urzeczywistniania się eklezjalnej wspólnoty: *communio sanctorum*. 3. Poziomy życia eklezjalnej wspólnoty: *communio fidelium*, *communio ecclesiarum*, *communio hierarchica*. 4. Status eklezjalnej wspólnoty: *communio non plena* (s. 31).

Bernard Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, Desclée 2000, 231 s.

Ireneusz z Lyonu, jeden z najważniejszych dla rozwoju chrześcijańskiej myśli autorów i Bernard Sesboüé, jeden z najwybitniejszych współczesnych teologów i historyków dogmatów – trudno chyba o bardziej obiecujące zestawienie. Tym bardziej że autor przedstawia swoją książkę jako „lekturę interpretującą”, a więc dającą pierwszeństwo tekstom oryginalnym przed interpretacją. Odłożmy jednak na razie ocenę dzieła, by syntetycznie przedstawić jego główne linie.

Sesboüé rozpoczyna od dwóch rozdziałów wprowadzających: w pierwszym przedstawia osobę, tło historyczne oraz dzieła Ireneusza, w drugim zarysowuje podstawowe kwestie związane z formalną stroną jego teologii. Zwraca uwagę najpierw na jej polemiczny charakter: Ireneusz zмага się z gnozą poprzez jej krytyczny opis, racjonalną argumentację oraz oparcie się na Piśmie. Szczególnie ciekawe wydaje się zwrócenie uwagi na wielowarstwowość charakteryzującą pisma Ireneusza. Sesboüé podkreśla, iż w *Adversus haereses* nie ma jednego ciągu myśli, a raczej autonomiczne wątki, z których każdy polemizuje z innym aspektem myśli gnostyckiej. Wyróżnia cztery podstawowe: polemiczny, eklezjalny, skrypturystyczny i tematyczny. Poszczególne wątki są z sobą splecione – Ireneusz przechodzi swobodnie od jednego do drugiego w zależności od potrzeb.

Rozdział trzeci poświęcony jest chrystologii Ireneusza uporządkowanej według klasycznego schematu: jedność Słowa wcielonego, prawdziwe człowieczeństwo, prawdziwe bóstwo. Sesboüé podkreśla, iż Biskupowi Lyonu zależało zarówno na ukazaniu jedności Chrystusa Boga-Człowieka, jak i prawdziwości Bóstwa i człowieczeństwa. Nie stawiał sobie natomiast pytania o zasadę ich jedności. Zasługą Ireneusza było niewątpliwie wprowadzenie schematu podwójnych narodzin (z Ojca i z Maryi), który ukazuje zarówno jedność podmiotu, jak i prawdziwość człowieczeństwa i Bóstwa.

W rozdziale czwartym francuski teolog omawia antropologię Ireneusza. Uzasadnienie takiego następstwa widzi w tym, że Słowo przyjęło człowieczeństwo, więc jego zrozumienie, jak je ujmował Ireneusz, jest konieczne do zrozumienia jego wizji wcielenia. Jednak w omówieniu antropologii Sesboüé koncentruje się na kwestii potrójnego złożenia człowieka z ciała, duszy i ducha. Z podejścia do problemu wydaje się przebiegać dyskusja z połowy XX w. dotycząca „czystej natury” (m.in. prace H. de Lubaca).

Rozdział piąty omawia soteriologię Ireneusza, koncentrując się jednak przede wszystkim na motywach wcielenia (klasyczne *cur Deus homo?*), jedynie na marginesie wspomniane są skutki zbawienia. Sesboüé zwraca uwagę na to, że w myśli Biskupa Lyonu objawienie i zbawienie są dwoma komplementarnymi motywami wcielenia, jak nie pogłębia tego tematu.

Centrum książki stanowi rozdział szósty, najdłuższy, poświęcony zagadnieniu *rekapitulacji* wszystkiego w Chrystusie, a zarazem (lub: a tym samym) teologii historii zbawienia. Po części wprowadzającej, dotyczącej etymologii i historii używania terminu *rekapitulacja*, Sesboüé omawia jego miejsce w myśli Ireneusza według schematu trzech okresów: przed, w i po Chrystusie. Zaczyna od drugiego,

podkreślając centralną rolę wcielenia i Misterium Paschalnego w ireneuszowej wizji ekonomii zbawienia. Przedstawione zostają poszczególne konteksty, w których występuje, oraz rzeczywistości, do których odnosi się termin *rekapitulacja*. W omówieniu okresu pierwszego, przed wcieleniem, Sesboüé koncentruje się na motywie antytezy stary-nowy Adam. Okres trzeci zostaje właściwie jedynie wspomniany, po czym następuje paragraf poświęcony Eucharystii jako „rekapitulacji rekapitulacji”. Rozdział zamyka syntetyczne omówienie pojęcia *rekapitulacji* i Ireneusza: podmiotem zawsze Chrystus-Słowo wcielone, przedmiotem właściwie wszystkie rzeczywistości stworzone, a podstawowe znaczenia to streścić (także zbierać i łączyć), przyjąć (w siebie i na siebie), odtworzyć (odnowić uwolnić), osiągnąć (cel..., zrealizować).

Rozdział siódmy zostaje poświęcony refleksji nad relacją pomiędzy czasem i wiecznością. Sesboüé przypomina najpierw sławne przeciwstawienie liniowej koncepcji biblijnej, cyklicznej teorii greckiej, zaproponowane przez O. Cullmanna w *Chrystus i czas* (*Christ et le temps*, Paris 1947). Następnie przytacza obiekcje, jakie wobec tej teorii wysunął G. Fessard (nie można wieczności traktować jako liniowej kontynuacji historii). Druga część rozdziału poświęcona jest próbie rekonstrukcji koncepcji czasu kryjącej się w tle pism Ireneusza. Jej owocem jest schemat o znacznym stopniu komplikacji, tak iż można wątpić, czy nie stanowi on bardziej oryginalnej konstrukcji autora niż rekonstrukcji myśli Ireneusza.

Rozdział ósmy i ostatni omawia jeden z aspektów wizji trynitarniej Ireneusza – ideę Syna i Ducha Świętego, jako dwóch rąk Boga Ojca współdziałających w historii zbawienia, od stworzenia począwszy.

Nawet tak pobieżne przedstawienie treści może wzbudzić wątpliwości co do struktury pracy Sesboüé. Po lekturze odnosi się wrażenie, iż miało się do czynienia ze zbiorem artykułów, które wprawdzie wszystkie odnoszą się do Ireneusza, ale między sobą są luźno powiązane, czasem jedynie przez akapit początkowy lub końcowy rozdziału, mający tworzyć pomost ku następnemu. Rozczarowani będą przede wszystkim ci, którzy szukaliby w książce francuskiego teologa dogłębnego opracowania chrystologii i soteriologii Ireneusza. Dwa rozdziały im poświęcone zajmują zaledwie 40 stron! Dominuje zagadnienie rekapitulacji. I to potraktowane zupełnie oddzielnie od chrystologii i soteriologii, ujęte bardziej jako jeden z tematów, a nie jako klucz do całości myśli Biskupa Lyonu. Nie wydaje się też, by rozczłonkowanie pracy było uzasadnione podążaniem za myślą Ireneusza: podziały tematyczne są wyraźnie zewnętrzne w stosunku do jego myśli.

Mimo iż Sesboüé zwraca uwagę na polemiczny charakter *Adversus haereses*, w omawianiu poszczególnych zagadnień ten aspekt zostaje prawie zupełnie pominięty: bardzo rzadko czytelnik ma okazję dowiedzieć się, z jakimi poglądami polemizuje Ireneusz, pisząc dane zdanie. Jest to chyba najpoważniejsza wada metodologiczna dotycząca całości dzieła (a raczej poszczególnych monografii na nie się składających). Trudno również oprzeć się wrażeniu, iż Sesboüé (zwłaszcza w niektórych rozdziałach) nie tyle podąża za myślą Ireneusza (mimo wstępnych deklaracji), ile szuka w nim odpowiedzi na konkretne, współczesne problemy, narażając się na niebezpieczeństwo zaprioryzowanej i anachronicznej interpretacji.

Wydaje się też, iż można by wskazać na wiele elementów szczegółowych, zupełnie niepogłębionych przez Sesboüé. Na przykład wspomina wprawdzie o jedności objawienia i zbawienia w myśli Ireneusza, jednak umyka mu fakt, iż dla gnostyków, ale także i samego Ireneusza („prawdziwa gnoza”) to właśnie (przede

wszystkim?) poznanie prowadzi do zbawienia. Objawienie jest więc podstawowym działaniem zbawczym: we wcieleniu Słowo staje się widzialne, poznawalne, a zatem niesie zbawienie (stąd mniejsze nieco znaczenie Misterium Paschalnego w stosunku do wcielenia u autorów, których można zaliczyć do „chrześcijańskiej gnozy”).

Podsumowując: lekturą książki rozczarowany będzie ten, kto podejdzie do niej z konkretnymi oczekiwaniami, jakie wzbudzać może tytuł. Należy ją raczej traktować jako przewodnik do poznawania *niektórych* aspektów myśli Ireneusza w kontekście *niektórych* współczesnych problemów teologicznych. Takie podejście może ocalić przyjemność lektury, bowiem poszczególne tematy podejmowane w książce są zarówno ciekawe, jak i aktualne.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 187–188

La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré, Paris: Desclée 2002, 885 s.

Nieczęsto się zdarza, by redaktorom jakiegoś dzieła zbiorowego udało się zgromadzić teksty najlepszych specjalistów z danej dziedziny. Jeszcze rzadziej, by wokół jednego projektu udało się zgromadzić najlepszych teologów z różnych dziedzin i z różnych stron świata. W przypadku *La responsabilité des théologiens* to się zdecydowanie udało (wśród autorów znaleźli się G. Alberigo, B. Sesbouë, J. Wolinski, L. F. Ladaria, K. Neufeld, G. Colombo, O. H. Pesch, B. Forte, S. Pie Ninot, W. Pannenberg, by wymienić tylko niektórych). Co więcej: wynikiem pracy redakcyjnej nie jest więcej lub mniej przypadkowy zbiór tekstów – jak często się zdarza w przypadku książek pamiątkowych – lecz praca bardziej przypominająca monografię, z jasną, logiczną strukturą.

Joseph Doré, arcybiskup Strasbourga, wieloletni wykładowca Instytutu Katolickiego w Paryżu, sporą część swojej pracy naukowej poświęcił kwestiom związanym z funkcją teologa w Kościele i świecie (redakcja *Introduction à l'étude de la théologie*, monografie). Zamierzeniem redaktorów *La responsabilité...* było kontynuowanie tej linii myśli francuskiego teologa poprzez zaangażowanie szerokiej wspólnoty teologów. W ten sposób powstała praca skomponowana według precyzyjnych założeń teologicznych, stanowiąca swego rodzaju raport lub diagnozę samoświadomości teologii (teologów) co do własnych zadań, trudności, możliwości we współczesnym Kościele i świecie. Zaangażowanie olbrzymiej wręcz liczby badaczy (książka zawiera 65 artykułów!) z różnych dziedzin teologii i nie tylko, pozwoliło na podjęcie refleksji, także interdyscyplinarnej, nad różnymi aspektami misji teologii i teologa. Ostatecznie dzieło zostało podzielone na trzy części: „Nauczanie”, „Służba dyskusjom eklezyjalnym i uniwersyteckim”, „Artykułowanie wymiarów praktycznych teologii, naukowych i przynależących do porządku świadectwa”

Pierwsza część książki wychodzi od niektórych zagadnień z historii teologii, dotyczących jej statusu naukowego. Kolejne artykuły poświęcone są wpływowi, jakie na poszczególne dziedziny teologii lub obszary badań wywarły metody historyczne, zwłaszcza krytyka źródeł (i dostęp do nowych). Wreszcie ostatnie teksty części pierwszej zajmują się różnymi problemami, które stają przed teologią na skutek głębszego zrozumienia historyczności ludzkiej egzystencji (ekumenizm, dialog międzyreligijny, inkulturacja).

Druga część *La responsabilité...* jest próbą podsumowania stanu teologii współczesnej. Rozpoczyna się od tekstów omawiających różne style teologiczne (związane z obszarami językowo-kulturowymi lub konkretnymi szkołami teologicznymi). Z przykrością trzeba zaznaczyć tutaj brak polskiego wkładu. Kolejne artykuły omawiają problemy rodzące się na styku teologii i innych nauk (pomocniczych teologii lub nieteologicznych). Osiem artykułów zamykających tę część poświęconych jest kwestiom związanym z instytucjami kościelnymi odpowiedzialnymi za doktrynalne czuwanie nad stanem teologii. Oprócz zagadnień ściśle związanych z Magisterium, omówiona zostaje również rola Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Trzecia część tomu poświęcona jest zagadnieniom praktycznym teologii. Najpierw rozważany jest aspekt pastoralny – omawiane są różne zadania teologii we wspieraniu misji pasterskiej i ewangelizacyjnej. Następne artykuły koncentrują się na samym stylu uprawiania teologii, która pozostając naukową, powinna być zarazem uwrażliwiona na wymiar żywego świadectwa wiary. Wreszcie uwaga koncentruje się na niektórych najbardziej aktualnych i otwartych obszarach badań teologicznych, czy też na aspektach, które wymagają odnowy albo przemiany myślenia.

Tom zamykają: krótki profil biograficzny Josepha Doré oraz jego bibliografia (1977–2001) z listą prac, których był promotorem.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 188–191

Hubertus R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona*, Leiden 1986, 353 s.

Nikogo chyba nie trzeba przekonywać o znaczeniu wkładu św. Augustyna w rozwój myśli chrystologicznej. Jego rola jest coraz bardziej doceniana zwłaszcza od kilkadziesiąt lat, po tym jak przełamane zostało twierdzenie Harnacka o zderzeniu formuły chalcedońskiej przez grecką (przedchrześcijańską) metafizykę i dostrzeżony wpływ myśli łacińskiej, która od Augustyna poprzez *Tomus ad Flavianum* Leona Wielkiego nadała ostateczny kierunek wschodnim poszukiwaniom. Mimo to studia nad chrystologią Augustyna wydają się postępować bardzo powoli. Stworzenie poważniejszej syntezy uniemożliwia chyba przede wszystkim brak rzetelnych, pogłębionych studiów analitycznych, dotyczących poszczególnych terminów, metod, źródeł wykorzystywanych przez Biskupa Hippony.

W tym kontekście praca Hubertusa Drobnera *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel una persona* stanowi bardzo istotny przyczynek do zrozumienia augustynowej chrystologii. Autor koncentruje się na drobnym wycinku myśli Augustyna – na formule chrystologicznej *una persona*, która pojawia się po raz pierwszy w Liście 137 z 411 r. Podstawową tezę pracy można sformułować następująco: pojęcie osoby (*persona*) w chrystologii św. Augustyna ma korzenie w jego retoryczno-gramatycznym wykształceniu, a jego przeniesienie na płaszczyznę teologiczno-metafizyczną jest konsekwencją stosowania przez niego metody egzegezy prosoponicznej (*Person-Exegese*)¹ w interpretacji tekstów biblijnych. Drobner przeprowadza tę tezę w dwóch etapach, które stanowią jednocześnie części książki (odpowiednio s. 11–128 i 129–274). Pierwsza ma charakter krytyczno-literacki i omawia stosowanie przez Augustyna egzegezy prosoponicznej oraz terminu *persona*; druga jest historyczno-teologiczna i omawia rolę i znaczenie terminu *persona* w chrystologii Biskupa Hippony.

W pierwszej części swej monografii Drobner dowodzi przede wszystkim, iż termin *persona* w myśli Augustyna jest związany z jego retorycznym wykształceniem, a przede wszystkim z jedną z metod interpretacyjnych – egzegezą prosoponiczną². Wychodzi zatem autor od zarysowania gramatycznego wykształcenia Augustyna. Następnie dokonuje przeglądu zasad gramatycznych i egzegezy prosoponicznej stosowanych przez Augustyna odpowiednio w tekstach świeckich, jak i teologicznych. Kolejne prawie 100 stron poświęcono terminologii, jaką Augustyn posługuje się w egzegezie prosoponicznej. Drobner dokonuje dokładnej analizy wszystkich wystąpień *persona* w w tym kontekście. Za pomocą opartej na bardzo dokładnej i kompletnej dokumentacji źródłowej autor wykazuje dobitnie, iż termin *persona* w języku teologicznym Augustyna pojawia się za pośrednictwem metody egzegezy prosoponicznej i służy przede wszystkim tej metodzie.

Druga część pracy ma już bardziej teologiczny charakter. Drobner stawia przede wszystkim pytanie o to, w jaki sposób nastąpiło przeniesienie terminu *persona* z obszaru gramatycznego w teologiczno-ontologiczny. Wykazuje na podstawie wybranych tekstów Augustyna, iż oprócz wpływu tradycji (która usankcjonowała już użycie *persona* w kontekście trynitologicznym) dokonywała się w piśmich Biskupa Hippony ewolucja pola znaczeniowego terminu *persona*, które z oznaczania logiczno-gramatycznego podmiotu przesunęło się ku oznaczaniu konkretnie istniejącej jednostki ten podmiot stanowiącej. W ten sposób otwarta została droga ku kluczowej chrystologicznej formule *in unitate personae copulans utramque naturam* ukutej przez Augustyna³. Drobner poprzedza jednak jej omówienie rzutem oka na inne określenia jedności Chrystusa (*homo domi-*

¹ Preferuję termin „egzegeza prosoponiczna” jako tłumaczenie „Person-Exegese” przede wszystkim ze względu na niezbyt szczęśliwe brzmienie ewentualnych dokładniejszych odpowiedników „egzegeza osobowa”, „persona-egzegeza” itd. Metoda ta stosowana była zarówno w łacińskim, jak i greckim kręgu językowym, zatem termin „egzegeza prosoponiczna” nie wydaje się być nadużyciem.

² Przez egzegezę prosoponiczną należy rozumieć pewną metodę interpretacyjną, stosowaną w okresie patrystycznym zarówno w literaturze klasycznej, jak i chrześcijańskiej, której kluczowym elementem była identyfikacja logicznego (gramatycznego) podmiotu danej wypowiedzi. Podmiot ten określany był terminem *persona* (*prosopon*). Terminologia egzegezy prosoponicznej była zaczerpnięta przede wszystkim z terminologii teatralnej, stąd między innymi stosowanie terminu *persona* (*prosopon*).

³ Epistula 137,9–11 (CSEL 44,108,13–110,11).

nicus, persona sapientiae, rex et sacerdos). Kolejny, obszerny rozdział poświęcony jest ewentualnym zewnętrznym źródłom, z których Augustyn mógłby zaczerpnąć chrystologiczną formułę *una persona*. Autor omawia Tertuliana, Izaaka Żyda, Pseudo-Vigiliusza, u których formuła ta się pojawia przed 411 r., Hilarego z Poitiers, Hieronima, Ambrożego, Ambrozjastra, którzy używali innych formuł na określenie jedności Chrystusa oraz Nemezjusza z Emessy i Teodora z Mopsuestii, którzy – podobnie jak Augustyn – stosowali analogię do człowieka jako jedności ciała i duszy w kontekście chrystologicznym. Drobner dochodzi tutaj do podwójnej konkluzji. Z jednej strony można śmiało twierdzić, iż żaden z tych autorów nie stanowił bezpośredniego źródła dla augustynowej formuły (choć nie można wykluczyć wpływów), z drugiej – także w myśli zdecydowanej większości z nich termin *persona* (prosopon) związany był bezpośrednio z zastosowaniem reguł gramatycznych i egzegezy prosoponicznej. Ostatni rozdział monografii poświęcony jest roli, jaką odgrywa formuła chrystologiczna *una persona* w teologii Augustyna po 411 r. Drobner omawia najpierw najważniejsze teksty Augustyna, w których formuła zostaje ponownie zastosowana. Następnie analizuje jej zastosowanie w rozwiązywaniu konkretnych problemów teologicznych (np. zagadnienia schematu *verbum caro*, relacji Ojca do Syna w Trójcy), dochodząc do konkluzji, iż formuła *una persona/unitas personae* stała się dla Augustyna kluczem do rozwiązania wielu kwestii chrystologicznych i trynitologicznych będących przedmiotem dyskusji na przełomie IV i V w.

Warto zwrócić uwagę na podstawowe walory monografii Drobnera. Zwykle nie przywiązuje się zbyt wielkiej wagi do retoryczno-gramatycznego wykształcenia Augustyna. *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus* ukazuje dobitnie, iż miało ono kolosalne znaczenie w rozwoju zarówno terminologii, jak i metody teologicznej stosowanej przez Biskupa Hippony. Natomiast z punktu widzenia historii chrystologii na podkreślenie zasługuje wykazanie, iż źródła augustyńskiej formuły *una persona* (a więc pośrednio samej definicji chalcedońskiej) należy poszukiwać nie tyle w obcych chrześcijaństwu wpływach metafizyki greckiej, ile raczej w refleksji teologicznej, a dokładniej w biblijnej egzegezie. Drobner wykazuje ponadto, iż zapożyczona z gramatyki terminologia zostaje przez Augustyna przetworzona tak, by jak najadekwatniej oddawała dane tradycji.

Dla porządku należy wskazać również na niektóre słabości monografii Drobnera – dostrzegalne są zwłaszcza w części historyczno-teologicznej. Przede wszystkim dziwić może koncentracja prawie wyłącznie na formalnym aspekcie myśli Augustyna. Brana jest pod uwagę jego terminologia w kontekście egzegezy prosoponicznej, jednak nieco w oderwaniu od problematyki podejmowanej przez Augustyna. Rodzi się pytanie o to, jaką rolę w kształtowaniu myśli Augustyna miały źródła, z których korzystał, stosując egzegezę prosoponiczną, tzn. teksty biblijne i teksty tradycji. Trudno bowiem sobie wyobrazić, iż formuła chrystologiczna *una persona...* wyewoluowała wyłącznie po linii rozwoju terminologii technicznej stosowanej metody. Dokonywać się to musiało gdzieś na przecięciu, jednak Drobner pomija ów aspekt. Podobnie dziwić może fakt, iż omawiane są problemy chrystologiczne, do których rozwiązania Augustyn używa formuły *una persona* po 411 r., natomiast zupełnie pominięta jest rola tychże problemów jako elementów prowadzących do powstania samej formuły. To przecież pytania otwierają drogę do odpowiedzi, a nie odwrotnie! Niech wystarczy tutaj jeden przykład. Drobner zwraca uwagę, iż formuła *una persona* posłużyła Augustynowi jako wygodne rozwiązanie kwestii *communicatio idiomatum*. Wydaje się jednak, że to

właśnie formuły według *communicatio idiomatum* mogły być jednym z elementów, który najbardziej wpłynął na przesunięcie pola znaczeniowego terminu *persona* z czysto gramatycznego określenia podmiotu na jego podstawę w jednostkowym bycie; wystarczy przypomnieć, iż sam list 137, w którym po raz pierwszy Augustyn mówi o jednej osobie i dwóch naturach, jest odpowiedzią na zapytania dotyczące między innymi fraz wg *communicatio idiomatum*. Obiekcje tego typu można by mnożyć.

Oczywiście koncentracja na formalno-terminologicznym aspekcie myśli Augustyna mogła stanowić świadomy wybór autora. W takim przypadku podniesione wyżej obiekcje należy traktować co najwyżej jako zachętę do rozwinięcia i uzupełnienia cennej monografii Drobnera.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 191–194

Henryk Pietras, SJ, *Początki teologii Kościoła*, Kraków, Wydawnictwo Wam 2000, 402 s.

Książka ukazała się dość dawno, ponad trzy lata temu, ale jakoś do tej pory nie doczekała się omówienia, a szkoda, bo na to zasługuje.

Jak przedstawia swoją pracę sam Autor, jest ona efektem doświadczenia zbieranego podczas wielu lat wykładów patrologii. Zamysłem Autora jest przedstawienie teologii pierwszych pięciu wieków chrześcijaństwa jako przekazu nauki Jezusa, dokonującego się w Kościele. Nacisk jest położony na stwierdzenie „w Kościele”. Wymiar eklezjalny został uznany za podstawowy dla teologii patrystycznej. Zaznaczone jest to w tytule: chodzi o teologię Kościoła, nie zaś ogólnie o teologię Ojców jako zbiór ich indywidualnych refleksji. Autor z góry zakłada, że nie jest to wykład kompletny, ale przewodnik ukazujący najważniejsze linie rozwoju teologii. Między innymi świadomie ogranicza się do ojców greckich i łacińskich, wychodząc z założenia, że właśnie oni najbardziej przyczynili się do ukształtowania naszej teologii, czy ogólniej mówiąc, wiary. A więc w zamysle jest to wykład koncentrujący się na treściach, które uważa za najistotniejsze, nie zaś podręcznik, mający ambicję systematycznego i kompletnego podania informacji o życiu, dziełach i teologii Ojców.

Trudno uciec tutaj od porównań z wydaną o wiele wcześniej pozycją J. N. D. Kelly’ego *Początki doktryny chrześcijańskiej* (tyt. oryg. *Early Christian Doctrines*), która również powstała jako wykład historii teologii starochrześcijańskiej. W przedmowie do pierwszego wydania (1958 r.) Kelly pisał: „Chodziło mi o dostarczenie studentom i innym osobom, które mogą się tym interesować, opracowania w zarysie rozwoju teologii w Kościele okresu patrystycznego”. Tamta praca została podzielona na trzy zasadnicze części: zagadnienia wstępne oraz dwie części omawiające dwa okresy patrystyczne: przed i po Nicei. Ostatnia część została dołożona później. W ramach tego podziału omawiane zostały po kolei zagadnienia trynitarne, chrystologiczne, nauka o łasce i zbawieniu i eklezjologia. Jak

widać, książka Kelly'ego ma jasny układ historyczno-systematyczny. Jest to historia doktryny ułożona według z góry założonej hierarchii ważności. Natomiast H. Pietras poszedł inną drogą: starał się znaleźć schemat, który pozwoli odtworzyć wewnętrzną dynamikę rozwoju myśli i świadomości Kościoła.

Część pierwsza, „Nowe wino w starych bukłakach”, ma za zadanie uzmysłowić, że chrześcijaństwo nie mieściło się w żadnej z kategorii dotychczasowych: nie było po prostu kolejną religią czy filozofią, ale czymś zupełnie nowym, co dopiero usiłowano nazwać, oczywiście korzystając z dotychczasowej siatki pojęciowej.

Potem mamy dwie części: „Bycie w Kościele”, i „Wykład wiary”. Autor więc, zgodnie z tytułem i zamiarem wyrażonym we wstępie, chce przedstawić chrześcijaństwo przede wszystkim jako Kościół. A zatem nawrócenie się na chrześcijaństwo to wstąpienie do Kościoła, a bycie chrześcijaninem jest przede wszystkim i po pierwsze przynależnością do Kościoła. W konsekwencji życie wiary dokonuje się w ramach widzialnych struktur i jest wyznaczone przez rytm życia Kościoła: liturgię, sakramenty, nauczanie.

Kolejna część pracy jest poświęcona wykładowi wiary. Tu Pietras rozpoczyna od refleksji nad recepcją Pisma Świętego, potem przechodzi do omówienia po kolei: Boga Ojca, Syna Bożego-Mesjasza i Ducha Świętego. Warto zauważyć, że zdecydowanie najwięcej miejsca poświęca Jezusowi, Synowi Bożemu. W pewnym sensie odzwierciedla to proporcje w refleksji patrystycznej. Faktycznie najwięcej miejsca poświęcono w niej osobie Jezusa. Co nieco dziwi, brakuje w tym układzie osobnego potraktowania problematyki trynitarniej. Na przykład kwestia ariańska jest omówiona w ramach rozdziału poświęconego Jezusowi oraz dość pobieżnie w rozdziałach o Ojcu i o Duchu. Autor najwyraźniej przyjął tu optykę teologii wschodniej, skłonnej do osobnego rozważania tajemnicy każdej z osób Bożych. Jednak trudno się zgodzić z tak całkowitym podporządkowaniem kwestii trynitarnych rozważaniom chrystologicznym. Przypomnijmy, że w starożytności powstawały istotne dzieła noszące tytuł „O Trójcy”. Tak samo nie do końca usprawiedliwione wydaje się pominięcie tematyki związanej z Maryją: Nową Ewą i Bogarodzicielką. Jak się wydaje, przy omawianiu problemów chrystologicznych, skoro i tak pojawiło się pojęcie *theotokos*, warto byłoby omówić, właśnie w ramach chrystologii, refleksję teologiczną dotyczącą Maryi.

Następnie omówione są kwestie dotyczące dzieła stworzenia, nauki o grzechu oraz eschatologia. Na zakończenie tej części przedstawiona została krótka historia Symbolu Apostolskiego. Jak się wydaje, zgodnie z koncepcją Autora, prezentacja Symbolu Apostolskiego winna znaleźć się na początku tej części pracy, tuż po omówieniu Pisma Świętego, gdyż to właśnie kolejne wersje wyznania wiary były sposobem przekazu wiary w Kościele. Tak samo czwarta część, „Kościół o sobie samym”, wydaje się całkiem przypadkowo znajdować w tym, a nie w innym miejscu: problematyka tego rozdziału jest bliska kwestiom podjętym w rozdziale „Natura Kościoła”.

Omawiając pewne zagadnienia, trudno było uniknąć powtórzeń, bo na przykład problematyka grzechu i pokuty przynależy do życia Kościoła, a jednocześnie refleksja nad grzechem, a zwłaszcza rozwój nauki o grzechu pierwotnym jest częścią nauczania Kościoła. A więc o grzechu jest mowa dwa razy. Pytania odnośnie do pewnych niekonsekwencji można mnożyć: Na przykład trudno orzec, dlaczego rozdział poświęcony biskupom, prezbiterom i diakonom umieszczony został dopiero po omówieniu małżeństwa i monastycyzmu. Przecież bycie w Kościele

to przede wszystkim i od początku było wejście w społeczność uformowaną wokół biskupów, natomiast monastycyzm jest zjawiskiem, które dopiero w Kościele się rodziło.

Na zakończenie tego omówienia doboru i układu treści warto raz jeszcze przypomnieć, że mamy tu do czynienia z wyborem, nie zaś z próbą przedstawienia całości. Każdy wybór podlega dyskusji, ale pomimo wcześniejszych zastrzeżeń, trzeba uznać, że przyjęty przez Autora schemat wnosi coś istotnego do naszego spojrzenia na teologię wczesnochrześcijańską: chodzi oczywiście o zwrócenie uwagi na pierwszeństwo doświadczenia Kościoła, przez które niejako filtrowana jest refleksja dotycząca treści wiary.

Ewentualne niedogodności wynikające z niekonsekwencji i pewnego zawikłania układu książki są z naddatkiem zniwelowane przez podanie na końcu pięciu indeksów, w tym indeksu tematów, oraz sieć odnośników umieszczoną w tekście. Te odnośniki znajdujące się w ramach początkowo mogą sprawiać trudność. Odsyłają bowiem nie do numeru strony, ale do kolejnego numeru rozdziału (żywej paginy), umieszczonego w nawiasie kwadratowym w nagłówkach po nazwie rozdziału. Jest to numeracja ciągła, różna od stosowanej w spisie treści. Trudność oczywiście znika natychmiast po zorientowaniu się w tej zasadzie.

Omawiając poszczególne zagadnienia, Autor szczęśliwie uniknął częstego błędu, czyli opisywania problemów i rozwiązań teologicznych pierwszych wieków w świetle późniejszych osiągnięć teologii czy orzeczeń dogmatycznych. Każde zagadnienie jest ujęte historycznie, np. rozwój świadomości prymatu Rzymu jest przedstawiony faktycznie jako pewien proces, a nie jako ilustracja dochodzenia do z góry ustalonej nauki Kościoła. W ramach prezentacji zagadnień zostało umieszczonych dużo cytatów tekstów patrystycznych, co trzeba uznać za zaletę. Na uwagę zasługuje obszerne przedstawienie koncepcji pierwotnej chrystologii judeochrześcijańskiej (Chrystus Anioł), oraz koncepcji Logosu u Filona Aleksandryjskiego. Do tej pory rzadko w ogólnych opracowaniach poświęcano tyle uwagi judaistycznym uwarunkowaniom refleksji chrystologicznej.

Autor poszczególne kwestie przedstawia z dużą jasnością, posiada umiejętność krótkiego i zrozumiałego przedstawiania nawet zawiłych problemów. Te niewątpliwe zalety sposobu pisania kryją jednak pewne niebezpieczeństwo i wymagają od czytelnika pewnej ostrożności. Otóż Autor ma łatwość prezentowania swoich opinii, interpretacji i czasem zdarza się, że przedstawia kwestie, co do których patrologowie bynajmniej nie są zgodni, jako jednoznacznie ustalone. Na przykład komentując opis Eucharystii zostawiony nam przez Justyna, stwierdza, że „Eucharystia jest przede wszystkim posiłkiem. [...] Miejscem spotkań jest dom mieszkalny, a przewodniczącym gospodarz domu” (s. 69). W połowie drugiego wieku na pewno dość często Eucharystia były już oddzielona od „prawdziwego” posiłku, a „domowe liturgie” nie były formą sprawowania Eucharystii, bo i sam Justyn mówi o tym, że „schodzili się wszyscy w jednym miejscu”, a więc o zgromadzeniu większym niż mogło się pomieścić w jednym domu. Jednak takie „zbyt jednoznaczne” ustalenia dotyczą raczej zagadnień drugorzędnych. W kwestiach podstawowych Autor rzetelnie relacjonuje o istniejących wątpliwościach i rozbieżnościach interpretacji.

Na pewno omawiana pozycja w znaczący sposób ubogaciła ofertę wydanych w języku polskim opracowań teologii patrystycznej. Oprócz jasnego przedstawienia treści teologii patrystycznej, wielkim jej walorem jest zapowiedziane już w ty-

tule zwrócenie uwagi na fakt, że teologia patrystyczna powstawała jako refleksja prowadzona w Kościele.

Ks. Jan Słomka

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 194–198

John R. Donahue, Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press 2002 (Sacra Pagina Series. Volume 2), 488 s.

Sacra Pagina jest najnowszą serią komentarzy do ksiąg Nowego Testamentu, opracowaną przez międzynarodowy zespół katolickich biblistów i wydawaną przez oficynę The Liturgical Press, która jest znana z publikacji periodyku „The Bible Today”. Do skompletowania serii brakuje jeszcze komentarzy do Listów Pasterskich, Hebrajczyków, Jakuba oraz Filipian i Filemona. Redaktorem całości jest jezuita Daniel J. Harrington, który kieruje Katedrą Nowego Testamentu w Weston School of Theology w Cambridge w stanie Massachusetts. Dzięki wprowadzeniu i komentarzowi do Ewangelii Marka w *Katolickim komentarzu biblijnym* jest znany również w Polsce. Tytuł serii Sacra Pagina odwołuje się do stosowanej w średniowieczu interpretacji Pisma Świętego, posługującej się gramatyką, retoryką, dialektyką i filozofią. Komentarze tej serii charakteryzują się literackim podejściem w analizie tekstów biblijnych. Ich celem jest zarówno przedstawienie krytycznej analizy tekstów, jak również wydobywanie ich znaczenia religijnego. Dzięki inkluzywnemu stosowaniu metod w interpretacji tekstów oraz zwróceniu szczególnej uwagi na Tradycję Kościoła zasługują one w pełni na określenie „katolicki”. Pozycje tej serii cieszą się pozytywnymi recenzjami i opiniami, w których docenia się charakter literacki analizy naukowej i jej użyteczność duszpasterską. Walory te wynikają z kompetencji komentatorów, egzegetów wybitnych na polu naukowym oraz doświadczonych w upowszechnianiu Biblii. Adresatem serii komentarzy Sacra Pagina jest szeroki i zróżnicowany krąg odbiorców: egzegeci, studenci teologii, duszpasterze oraz osoby zaangażowane w wychowanie religijne.

Komentarz do Ewangelii Marka ma dwóch autorów. Jezuita John R. Donahue, który dla *Katolickiego komentarza biblijnego* napisał rozdział „Zarys teologii Nowego Testamentu”, komentuje Mk 1,8–21 oraz 14,1–31. Interpretację reszty tekstu przedstawia Daniel J. Harrington, który w serii Sacra Pagina komentuje Ewangelię Mateusza, Listy Piotra i Judy oraz Księgę Apokalipsy. Pomimo tego podziału w jednym komentarzu każdy z autorów przejrzał i ocenił część opracowaną przez drugiego.

Poruszając typowe zagadnienia (kwestia autorstwa, daty i miejsca powstania oraz główne tematy teologiczne), w obszernym wstępie poświęcono wiele miejsca prezentacji kolejnych etapów w interpretacji Ewangelii: kwestia synoptyczna, stopniowe kształtowanie się metod interpretacji, począwszy od krytyki form, poprzez różne postacie krytyki redakcji i kompozycji oraz próby określenia gatunku tekstu, aż po najnowsze podejścia uznające decydującą rolę Ewangelisty – autora zarówno dzieła literackiego, jak i tekstu teologicznego. Zacytowani są najważniej-

si przedstawiciele każdego etapu oraz przytoczone są noty bibliograficzne najbardziej wpływowych dzieł w egzegezie Ewangelii Marka.

Autorzy przyznają, że żaden komentarz, nawet w najszerszej perspektywie hermeneutycznej, nie może objąć wszystkich możliwych podejść stosowanych we współczesnych komentarzach narracyjnych, *reader-response*, feministycznych i postkolonialnych. Na tym bardzo zróżnicowanym tle przedstawiają własne podejście egzegetyczne, które wyraża się w dwóch terminach: intratekstualność i intertekstualność. Intratekstualność polega na lekturze „Marka jako Marka i przez Marka”. Uprzywilejowanie wymiaru literackiego oznacza zwrócenie uwagi na ścisłą lekturę tekstu, strukturę, charakteryzację postaci, rozwój wątków oraz sieć różnorodnych połączeń ujawniających się poprzez tekst. Przedmiotem zainteresowania jest raczej ostateczna forma Ewangelii, jej słownictwo, obrazowanie, środki literackie, a na drugi plan schodzi zagadnienie źródeł jej tekstów oraz historia ich kompozycji. To podejście nie wyklucza uwzględnienia informacji historycznych, które mogą być pomocne w interpretacji tekstu, dlatego w komentarzu brana jest pod uwagę intertekstualność Ewangelii. Termin ten obejmuje relacje między jej tekstami a tradycją tekstualną i kontekstualnym materiałem nieklasyfikowanym zazwyczaj jako tekst (np. dane archeologiczne). Odnosi się on również do związków między Markiem a innymi tekstami, zwłaszcza starotestamentowymi oraz do życia wspólnot chrześcijańskich pojmowanych bardzo szeroko: zarówno wspólnoty Markowej, jak i współczesnych odbiorców Ewangelii.

Prezentacji głównych tematów teologicznych poświęcono jeszcze więcej miejsca niż przedstawieniu historii interpretacji. Wśród głównych motywów rozwinięta jest problematyka chrystologii Marka. W punkcie „Markowe obrazy Jezusa” zarysowana jest problematyka chrystologii narratywnej Ewangelisty, imion i tytułów Jezusa oraz sekretu mesjańskiego. Temat uczniów rozwinięty jest w punktach: język odnoszący się do uczniów, tło starotestamentowe oraz judaistyczne okresu Drugiej Świątyni, wątek „Dwunastu”, pozytywne aspekty prezentacji uczniów oraz jej negatywne cechy. Osobno traktowanymi zagadnieniami jest relacja Marka do Starego Testamentu oraz judaizmu, kwestia eschatologii.

Marek pisze w odpowiedzi na potrzeby konkretnej wspólnoty, dlatego ważne jest ustosunkowanie się do okoliczności powstania Ewangelii. Rozważając zewnętrzne świadectwa (Papiasz cytowany przez Euzebiusza, Prologi antymarcjonickie, wzmianki u Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa), autorzy interpretują uwydatnienie motywu prześladowań (*petrōdes* w 4,5.16 z możliwą aluzją do Piotra; *diōgmoi* w 10,30; *thlipsis* w 13,19,24; ostrzeżenia przed prześladowaniami i sądami w 13,9–13; powtarzanie wątków wydawania i zdrady, odpowiadających aluzji w *Annales* 15,44 Tacyty do przyczyn aresztowania wielkiej liczby chrześcijan po pożarze Rzymu w 64 r. oraz tłumaczeniu w Liście do Koryntian 5,2 Klemensa Rzymskiego przyczyny śmierci „filarów Kościoła” przez zazdrość i zawiść). Te elementy i inne charakterystyki (związki z Pawłem, słownictwo) skłaniają do przyjęcia tezy, że Ewangelia powstała około 70 r. w Rzymie. Był to okres kryzysu wspólnoty prześladowanej i osłabionej upadkiem wielu wyznawców. Chociaż inne hipotezy odnośnie do miejsca powstania Ewangelii (Galilea, południowa Syria, bliżej nieokreślone miasto hellenistyczne w Palestynie) są możliwe, to jednak opierają się na zbyt jednostronnej i ekshluzywnej interpretacji tekstu Marka (akcentowanie treści apokaliptycznych, rozumienie rozdziału 13 jako prorocstwa *ex eventu*). Odrzucone są dwie hipotezy wysunięte w ostatnim trzydziestoleciu. Przy identyfikacji fragmentu papirusów qumrańskich

(7 Q5 i 7 Q6 odpowiednio z Mk 6,52–53 i 4,28), na początku lat siedemdziesiątych dokonanej przez J. O’Callaghana, należałoby datować powstanie Ewangelii przed 50 rokiem. Identyfikacja ta spotkała się jednak ze zdecydowaną krytyką. Argumenty Mortona Smitha na temat Sekretnej Ewangelii Marka, do której miał odwoływać się list do Teodora Klemensa Aleksandryjskiego, odnaleziony w klasztorze Mar Saba na Pustyni Judzkiej, zawierają niejasności odnośnie do autentyczności tekstu oraz do relacji między cytowanym fragmentem a tekstem kanonicznym. Fakt, że Ewangelia pierwotnie została skierowana do prześladowanej wspólnoty rzymskiej, nie wyklucza posługiwania się nią w innym kontekście. Zgodnie z hipotezą dwóch źródeł korzystali z niej Mateusz i Łukasz, a dzięki włączeniu w kanon stała się księgą całego Kościoła oraz ciągle ma wielkie znaczenie teologiczne i pastoralne w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Wstęp do komentarza uzupełnia prezentacja struktury Ewangelii. Wyróżnione są w niej trzy główne sekcje: pierwsza – galilejska (1,1–8,21); druga – centralna, zorganizowana wokół motywu podróży do Jerozolimy (8,22–10,52); trzecia – ukazująca działalność w Jerozolimie i Mękę (11,1–16,8). Na końcu wprowadzenia znajduje się wykaz bibliograficzny uzupełniony o najnowsze pozycje, obejmujący również opublikowane w 2001 r.

Przedmiotem komentarza są kolejne perykopy Ewangelii. Jednostki te wyróżnione są zgodnie z założeniami krytyki narracji. Struktura analizy w obrębie każdej jednostki tekstu jest stała. Komentatorzy przedstawiają najpierw własny przekład tekstu greckiego z wydania 27. Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece et latine* (1993 r.) oraz 4. wydania *The Greek New Testament* (1994 r.). Tłumaczenie odchodzi od pewnych form charakterystycznych dla greki biblijnej (użycie imiesłów, czas terażniejszy historyczny). Można też zauważyć, że w niektórych wypadkach dodawane jest imię własne Jezus, chociaż w tekście oryginalnym podmiot jest domyślny lub występują zaimki osobowe, a dodatek ten nie jest oznaczony przez komentatorów. Przekład stanowi już jakąś pierwszą interpretację tekstu oryginalnego. Następnie w części zatytułowanej „Noty” poddane są kolejno analizie mniejsze zdania, wyrażenia czy nawet pojedyncze wyrazy, ze szczególnym uwzględnieniem problemów krytyki tekstu, kwestii gramatycznych i semantycznych oraz ich użycia w samej Ewangelii lub w innych tekstach, a zwłaszcza w Starym Testamencie.

Analiza odbywa się na trzech poziomach: kontekstualnym, na którym czytelnikowi z dwudziestego pierwszego wieku dostarcza się informacji potrzebnych dla zrozumienia tekstu; intratekstualnym, na którym tekst jest odczytywany w świetle innych tekstów Markowych; intertekstualnym, na którym ukazane są relacje Marka do Starego Testamentu i innych odpowiednich tekstów starożytnych. Noty stanowią w zamierzeniu autorów najważniejszą część komentarza, ponieważ zawierają podstawowe informacje dla wydobycia literackiego, historycznego i teologicznego znaczenia każdego fragmentu. Natomiast komentarz do całości perykopy i do jej ważniejszych wątków jest szerzej rozwinięty w części noszącej tytuł „Interpretacja”. W części tej chodzi przede wszystkim o określenie miejsca analizowanej perykopy w narracji i w teologii Ewangelisty. Dla wydobycia znaczenia jest brany pod uwagę jej kontekst, struktura literacka i wkład w rozumienie Markowej teologii i wspólnoty. Wymiar pastoralny komentarza uwidacznia się w wyodrębnieniu tematów istotnych dla współczesnej aktualizacji w różnorodnych jej formach: chrześcijańskiej teologii, kaznodziejstwa, nauczania i innych. Na zakończenie analizy każdej jednostki podana jest krótka lista bibliograficzna,

zawierająca nowsze pozycje, najczęściej w języku angielskim, odnoszące się bezpośrednio do danej perykopy.

Z tego krótkiego przedstawienia można dostrzec najważniejsze zalety komentarza do Ewangelii Marka w serii *Sacra Pagina*. Interpretacja Ewangelii w ostatecznym kształcie, w formie znanej generacji pierwszych adresatów, pozwala na rozumienie wyrażen, fragmentów i całej Ewangelii bez ryzyka zagubienia się w gąszczu hipotez charakterystycznych dla wielu komentarzy stosujących metody diachroniczne. Jednoczesne zainteresowanie wymiarem literackim oraz znaczeniem religijnym poszczególnych tekstów daje dwie istotne korzyści. Z jednej strony teologia Ewangelii wyprowadzona jest rzeczywiście z tekstu, z drugiej strony jego analiza kieruje się ku problemom najbardziej istotnym z punktu widzenia teologicznego. Słuszna jest korekta tezy wpływowego komentarza R. Pescha, według której Marek jest „konserwatywnym redaktorem” ograniczającym się do zebrania i ułożenia materiału tradycji. Ewangelia Marka przedstawia pewien paradoks: cała jest tradycją, ponieważ nie została „skomponowana” w dzisiejszym rozumieniu tego słowa oraz cała jest kompozycją w znaczeniu tworzenia złożonej i spójnej całości, która jest czymś więcej niż sumą poszczególnych części.

W komentarzu widoczna jest troska o ułatwienie lektury tym, którzy nie są biblistami. Wyraża się ona w stosowaniu uproszczonej transliteracji wyrazów zapisywanych oryginalnie w alfabetach niełacińskich oraz w rezygnacji z odnośników na dole strony na rzecz najbardziej koniecznych odwołań w tekście samego komentarza. Pomimo redukcji aparatu naukowego, zazwyczaj bardzo rozbudowanego w komentarzach naukowych, proponowane są różnorodne ujęcia i oryginalne rozstrzygnięcia. Ich obecność sprawia, że ten komentarz powinien być uwzględniony przez specjalistów w egzegezie tekstów Marka.

Pomimo wskazanych zalet można i należy zwrócić uwagę na pewne braki, niekonsekwencje i błędy. Prezentując rozpowszechnioną od lat pięćdziesiątych *redaction criticism*, do monografii zalicza się słusznie prace pozwalające na wyodrębnienie charakterystycznego stylu redaktora: E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel. A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark* oraz F. Neirynek, *Duality in Mark. Contributions to the Study of the Marcan Redaction*. Wymieniona razem z nimi pozycja M. Zerwicka, *Untersuchungen zum Markus-Still*, która została opracowana w latach trzydziestych ubiegłego wieku, ukazuje natomiast jednorodność stylistyczną tekstu Marka, co stawia pod znakiem zapytania stosowanie metody historii redakcji. Na ten sam problem wskazują ważne inne pozycje na temat stylu Ewangelii Marka: P. Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und Ihre Bedeutung für die Redaktionskritik*; J. K. Elliott, (ed.), *The Language and Style of the Gospel of Mark. An Edition of C. H. Turner's „Notes on Marcan Usage”. Together with Other Comparable Studies*. Pomimo ich znaczenia zostały one zupełnie pominięte w komentarzu. Bardzo dużo jest nieścisłości odnośnie do tekstu Marka i innych Ewangelii. Uwaga we wstępie (s. 13), że Marek jest jedynym Ewangelistą używającym rzeczownik „euangelion”, nie zgadza się z występowaniem tego terminu w Ewangelii Mateusza (4,23; 9,35; 24,14; 26,13). Dokładniejsza obserwacja znajduje się w notach o użyciu tego terminu bez modyfikatorów (s. 60). Teza o potrójnym modelu powołania i wysyłania uczniów (s. 19) nie uwzględnia sceny powołania Lewiego (Mk 2,14). Przy określeniu tła topograficznego (s. 21) wyliczone jest występowanie rzeczownika „morrze” w Mk 9,42 (gdzie sens jest ogólny jak w słusznie pominiętym 11,23), a nie

uwzględnia się jego obecności w Mk 3,7; 5,1.21; 7,31. Tekstem Marka nie można uzasadnić zdania o opozycji między scenami w domu a wydarzeniami w synagodze (s. 22), ponieważ najostrzejsze konfrontacje z przeciwnikami mają miejsce właśnie podczas pobytu Jezusa w domu (2,6–10.16–17; 3,22–30). Pytania w 1,27 i 2,7 nie dotyczą tożsamości Jezusa, lecz jego działalności (s. 22). Z wprowadzenia w chrystologię narracyjną scena w okolicach Betsaidy jest niejednoznacznie zaklasyfikowana w ramach topograficznych działalności Jezusa w Galilei i jej okolicach i w podróży do Jerozolimy (s. 23). Głos w 9,7 nie rozbrzmiewa z nieba (jak w 1,11), lecz z obłoku (s. 25). Rzeczownik *apostolos* występuje nie tylko w diskutowanym wariantcie 3,14 (tak na s. 29), lecz również w 6,30. Tylko nieznamomości monografii z lat siedemdziesiątych na temat Dwunastu (G. Shmahl, *Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*) można przypisać twierdzenie, że Marek „przywiązuje niewielkie znaczenie teologiczne i symboliczne do Dwunastu” (s. 30). Jezus w 14,49 cytuje Zachariasza nie na Górze Oliwnej (s. 35), lecz w drodze na nią. W 2,1–3,6 nie ma wzmiankowanych egzorcyzmów Jezusa (s. 37), lecz działalność tego rodzaju rozpoczyna się już w 1,23. W 11,18 arcykapłani odczuwają strach nie przed tłumem (s. 42), lecz przed Jezusem. Nieścisłości nie znikają w komentarzach do poszczególnych perykop. Od samego początku brak czasem koniecznych wyjaśnień w notach filologicznych. Przykładem jest tłumaczenie „good news about Jesus” bez rozważenia możliwości tłumaczenia relacji dopełniaczowej w *euangeliou Iēsou* jako *genetivus subiectivus* (s. 59–60). Składnia grecka *imperfectum* + *participium praesentis* nie uzasadnia interpretacji, że w 1,5 wyznanie grzechów poprzedza chrzest w Jordanie (s. 62). Twierdzenie na temat występowania określenia „Duch Święty” pomija Mk 12,36 (s. 64). Przekład *kurios* „the Lord” w 5,20 (s. 163) i jego uzasadnienie w nocie (s. 168) jest w sprzeczności zarówno z przekładem „master” w 11,3 (s. 320) i notą filologiczną (s. 321–322), jak i z niespójnymi uwagami we wstępie na temat tytułów chrystologicznych, raz klasyfikującymi obydwie wypowiedzi w drugim sensie (s. 27), innym razem tłumaczącymi 5,19 w pierwszym rozumieniu (s. 28). W erracie typograficznej należy zaznaczyć liczne „literówki” (na przykład: jest 6:6–13, a powinno być 6:7–13 (s. 31); jest 10:3 zamiast 10:30 (s. 40), mamy „papryus” zamiast „papyrus”). Należy poprawić żywą paginę na stronach 323 i 325. Najpoważniejsze niedokładności i błędy wynikają z niedostecznego konsultowania tekstu greckiego, a zwłaszcza konkordancji.

Komentarz niewątpliwie jest godny polecenia ze względu na wskazane strony pozytywne. Wymienione braki zachęcają natomiast do uważnej lektury tekstu Marka i krytycznego korzystania z tego dobrego komentarza.

Ks. Artur Malina

Ks. Czesław Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin, Wydawnictwo KUL 2003, 470 s.

W centrum nauczania i pastoralnej działalności Kościoła posoborowego znajduje się wezwanie do nowej ewangelizacji. Obejmuje ona nie tylko przekaz wiary tym, którzy jeszcze nie spotkali się z Dobrą Nowiną o zbawieniu, ale także skierowana jest do chrześcijan. Ewangelizacja ochrzczonych ma na celu doprowadzenie ich do konsekwentnego życia według nauki Chrystusa i odpowiedzialnego członkostwa we wspólnocie Kościoła. Potrzebę, a nawet konieczność ewangelizacji w taki sposób, który byłby najbardziej odpowiedni i skuteczny, tak w stosunku do nieochrzczonych, jak i chrześcijan, zgłaszali już liczni Ojcowie Soboru Watykańskiego II. Sięgnięto w tym celu do doświadczeń Kościoła pierwszych wieków i postanowiono przywrócić istniejącą w nim instytucję, przeznaczoną dla formacji nowych chrześcijan, jakim był katechumenat chrzcielny. Jego celem było trwające kilka lat głoszenie Ewangelii połączone z obrzędami liturgicznymi, które stopniowo prowadziło dorosłych do nawrócenia, wiary i nabywania sposobu życia właściwego uczniom Chrystusa. Naturalnym zakończeniem tego wzrastania w wierze było publiczne jej wyznanie przypieczętowane przyjęciem sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Taki katechumenat jako zwyczajna droga stawania się dojrzałym chrześcijaninem i odpowiedzialnym członkiem Kościoła zalecił przywrócić Sobór Watykański II. Jego struktura rytualna oraz szczegółowe wskazania pastoralne Kościół określił w Rytuale *Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA) z 1972 r. Rytuał OICA określa jednak nie tylko kształt katechumenatu chrzcielnego dorosłych, metody ich formacji i formy obrzędowe z nimi związane, ale także ukazuje całościowy model formacji chrześcijańskiej. Niektóre elementy obrzędowe właściwe katechumenatowi można bowiem wykorzystać w procesie ewangelizacji już ochrzczonych, jak świadczą o tym choćby doświadczenia ks. F. Blachnickiego, który na gruncie polskim był prekursorem wykorzystania tego Rytuału w formacji deuterokatechumenalnej Ruchu Światło–Życie. Można wręcz powiedzieć, iż Księga ta stanowi odtąd obowiązujące *itinerarium* dla pasterzy Kościoła i dorosłych, którzy pragną przyjąć sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, stanowiące fundament całego życia chrześcijańskiego (s. 29–30). W Polsce jako jeden z pierwszych na temat katechumenatu pisał w 1952 r. ks. Karol Wojtyła w kontekście świętowania Wigilii Paschalnej. Problem ten podjął następnie już jako biskup podczas wystąpienia w auli soborowej w 1962 r.: „Inicjacji chrześcijańskiej nie dokonuje się tylko przez chrzest, ale poprzez katechumenat, w czasie którego osoba dorosła przygotowuje się do prowadzenia życia jako chrześcijanin. Oczywiście więc, że inicjacja jest czymś więcej niż tylko przyjęciem chrztu”. Podkreślił przez to, że katechumenat nie może być sprowadzany jedynie do katechezy o charakterze doktrynalnym, gdyż jest egzystencjalnym procesem włączenia w Chrystusa. Nie można go też sprowadzać jedynie do przygotowania do chrztu, ponieważ pełni on istotną rolę w całym procesie inicjacji chrześcijańskiej jako nieodłączny element ewangelizacji (s. 24). Problem katechumenatu pojawił się ostatnio także w uchwałach II Polskiego Synodu Plenarnego, chociaż – trzeba przyznać

– marginalnie¹. Odzwierciedla to w jakimś stopniu świadomość potrzeby katechumentau w duszpasterstwie, mimo iż jeden z postulatów synodu brzmi, aby w każdej diecezji, w miastach biskupich i dekanatach istniał – zależnie od potrzeb – zorganizowany katechumenat dorosłych i dzieci w wieku szkolnym, w celu przygotowania ich do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego². Zatem bardzo dobrze się stało, że ks. Cz. Krakowiak w swojej rozprawie habilitacyjnej podjął się tematu katechumenatu chrzcielnego dorosłych w kontekście OICA, tym bardziej że dotychczasowe opracowania dotyczą albo całego Rytuału, albo różnych problemów szczegółowych, które związane są z przygotowaniem dorosłych do sakramentów inicjacyjnych i ich celebracją. Zarówno w literaturze zagranicznej, jak i w polskiej nie ma dotąd pracy, która podejmowałaby problem współczesnego katechumenatu chrzcielnego dorosłych na tle tradycji liturgicznej Kościoła łacińskiego i w ścisłej relacji do całej inicjacji chrześcijańskiej, na podstawie nauczania Kościoła od Vaticanum II i najważniejszej literatury dotyczącej tego problemu. Dlatego wydanie tej książki wydaje się być w pełni uzasadnione i na czasie, tym bardziej że Autor – znawca zagadnienia – wywiązał się z niego znakomicie, zarówno pod względem merytorycznym (bardzo wnikliwa, by nie powiedzieć, skrupulatna analiza dokumentów), jak i formalnym (bardzo czytelna struktura pracy i jej solidne wydanie). Zasadniczy problem pracy dotyczy katechumenatu chrzcielnego dorosłych, których Kościół przygotowuje do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W pracy Autor wykorzystał dwa rodzaje źródeł. Pierwszym jest Tradycja Kościoła, sięgająca pierwszych wieków chrześcijaństwa, której świadectwa znajdują się w pismach zachodnich Ojców Kościoła i w tekstach liturgii rzymskiej: sakramentarzach, pontyfikałach, rytuałach oraz w Ordines, które zawierają wskazania odnoszące się do sprawowania sakramentów inicjacyjnych. Następnie oparł się na zwyczajnym nauczaniu Kościoła, które zawarte jest w nauce Vaticanum II oraz posoborowych dokumentach Kościoła. Stanowią one fundament i punkt odniesienia dla zasadniczego i bezpośredniego źródła, na którym opiera się trzon pracy, czyli Rytuału *Ordo initiationis christianae adultorum* w jego wydaniu typicznym. Rozprawa oprócz wykazu skrótów (s. 17–22), wstępu (s. 23–33), zakończenia (s. 419–425) oraz obszernej bibliografii (s. 427–461), składa się z sześciu rozdziałów³. Przedmiotem pierwszego rozdziału: „Instytucja katechumenatu w Kościele do Vaticanum II”, jest geneza katechumenatu, okres jego pełnego roz-

¹ Zob. *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 42, 192, 193, 201.

² Tamże, s. 208. Symptomatyczne w tym kontekście jest wydanie OICA w języku polskim dopiero w 1988 r. O niewielkim zainteresowaniu w polskich diecezjach problemem katechumenatu chrzcielnego dorosłych mogą świadczyć także wyniki ankiety przeprowadzonej przez S. Czerwika. Na 39 diecezji odpowiedzi na ankietę udzieliło jedynie 15. Z odpowiedzi na pytanie „Czy w diecezji jest katechumenat? A jeśli tak, w jakiej formie?” wynika, że katechumenat zorganizowany jest tylko w Częstochowie i Sandomierzu. W pozostałych 13 diecezjach istnieje jakieś prywatne przygotowanie kandydatów w parafiach. Taki katechumenat trwa od kilku miesięcy do roku, zwykle od adwentu do Wigilii Paschalnej. Często, niezależnie od roku liturgicznego, Rytuał OICA używany jest tylko tam, gdzie jest katechumenat. Powszechnie jednak brak świadomości o istniejącej jedności i związku sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Niewiele uwagi przywiązuje się do mistagogii. Brak jest również kontaktu z neofitami po przyjęciu sakramentów inicjacyjnych (S. C z e r w i k, *Katechumenat dorosłych i mistagogia sakramentalna w Kościele w Polsce (Refleksje na marginesie rozesełanej ankiety)* – „Anamnesis” 1998/1999, 5, nr 18, s. 100–103, za: Cz. K r a k o w i a k, *Katechumenat chrzcielny...*, s. 28, przyp. 31).

³ Na uwagę zasługują także tłumaczenia na język włoski i niemiecki spisu treści oraz streszczenia.

kwitu, powolnego zanikania, całkowitego odejścia od faktycznego katechumenatu dorosłych i przejście do formy czysto rytualnej stosowanej do niemowląt, próby jego odrodzenia najpierw na misjach, a następnie – od połowy XX w. – w krajach Europy Zachodniej, wreszcie reforma chrztu dorosłych, która została opracowana przez Kongregację Obrzędów w 1962 r. Stanowi on szersze tło dla całej pracy, co pozwoliło Autorowi, dzięki perspektywie historycznej, wydobyć trwałe wartości katechumenatu dorosłych jako zwyczajnej drogi, prowadzącej do sakramentów inicjacyjnych i jego służebnej roli w procesie formacji chrześcijańskiej (s. 37–150). Rozdział drugi: „Katechumenat dorosłych w dokumentach Vaticanum II i posoborowym nauczaniu Kościoła”, traktuje najpierw o motywach przywrócenia katechumenatu dorosłych w nauce Vaticanum II, jego rozumieniu, głównych celach i zasadach organizacji w Kościołach lokalnych. Następnie ukazuje, jak posoborowe zwyczajne nauczanie Kościoła stopniowo poszerza rozumienie katechumenatu. Terminem tym bowiem określa się już nie tylko okres przygotowania kandydatów do sakramentów inicjacyjnych. Odnosi się go także do już ochrzczonych, wykorzystując w ich formacji pochrzcielnej metody ewangelizacji i katechezy dorosłych oraz niektóre obrzędy liturgiczne właściwe dla katechumenatu chrzcielnego. Z tej racji można go uznać za paradygmat ewangelizacyjnej działalności Kościoła, prowadzącej dorosłych do dojrzałej wiary i odpowiedzialności za Kościół (s. 151–194). Jako że nie można jednak mówić o katechumenacie chrzcielnym dorosłych bez jego odniesienia do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, dlatego w trzecim rozdziale: „Katechumenat w procesie inicjacji chrześcijańskiej dorosłych w nauczaniu Kościoła” – na podstawie wnikliwej analizy nauczania Kościoła oraz aktualnie obowiązujących ksiąg liturgicznych – Autor ukazał chrześcijańskie pojęcie inicjacji, wewnętrzny związek między tworzącymi ją sakramentami oraz ściśle powiązanie katechumenatu z całym procesem inicjacji, któremu on służy (s. 195–252). Czwarty rozdział: „Przygotowanie, struktura i założenia teologiczne Rytuału *Ordo initiationis christianae adultorum*”, skupia się na podstawowym dokumencie mówiącym o katechumenacie chrzcielnym dorosłych. Sam tytuł dokładnie opisuje jego zawartość (s. 253–293). Przedmiotem analizy rozdziału piątego: „Liturgia katechumenatu dorosłych”, jest organizacja, przebieg i liturgia dwóch okresów katechumenatu (właściwy katechumenat i okres oczyszczenia i oświecenia), dwóch jego stopni (przyjęcie do katechumenatu i wybranie) oraz główne ich treści teologiczne (s. 295–363). Naturalnym zakończeniem katechumenatu chrzcielnego dorosłych jest celebrowanie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Stanowi ona trzeci stopień, na którym dokonuje się rzeczywista inicjacja chrześcijańska przez przyjęcie sakramentów chrztu, bierzmowania i pierwsze pełne uczestnictwo w Eucharystii. Przez przyjęcie tych sakramentów „wybrani” stają się neofitami, dołączają do wspólnoty wierzących i razem z nimi rozpoczynają okres mistagogii, który kończy cały proces inicjacji chrześcijańskiej. Treści te są przedmiotem ostatniego rozdziału: „Liturgia sakramentu inicjacji chrześcijańskiej” (s. 365–417). Książka ks. Cz. Krakowiaka, pracownika Wydziału Teologii KUL, jak już zostało wspomniane, w sposób „fachowy” zgłębia problem katechumenatu w Kościele. Na podstawie dokonanych analiz widać także bardzo wyraźnie, że Rytuał OICA jest swoistym „przewodnikiem” dla trzech rodzajów katechumenatu: dwa z nich dotyczą katechumenatu w sensie właściwym, czyli prowadzącego dorosłych i dzieci do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, trzeci zaś jest katechumenatem w sensie szerszym, zwanym obecnie katechumenatem pochrzcielnym, który ma na celu właściwą formację chrześcijańską ochrzczonych.

Odbywa się on zwykle w różnego rodzaju wspólnotach i ruchach eklezjalnych (dotyczy to zwłaszcza Ruchu Światło–Życie oraz drogi neokatechumenalnej Kiko Argüello). Pewien niedosyt w związku z tym – zwłaszcza dla pastoralisty – wynika z faktu, iż Autor nie podjął próby ukazania funkcjonowania wzorcowego katechumenatu w sensie właściwym i szerszym w strukturach diecezjalnych oraz w parafialnym duszpasterstwie zwyczajnym. Jest to, jak się wydaje, w obecnym czasie problem numer jeden naszego duszpastrstwa⁴, które potrzebuje dobrych wzorców wykorzystania zgodnie z duchem, zasadami teologicznymi i pastoralnymi Rytułu OICA w różnych formach katechumenatu chrzcielnego, pochrzcielnego i w katechezie dorosłych. Uwaga ta jest jednak raczej postulatem do dalszego podjęcia badań nad tym zagadnieniem, gdyż w zasadzie wykracza ona już poza zakres problemowy określony w tytule rozprawy.

Ks. Bogdan Biela

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 202–206

Nicolas Aumonier, Bernard Beignier, Philippe Letellier, *Eutanazja*, tłum. E. Burska, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX 2003, 128 s.

W 2003 s. pojawiła się w Polsce kolejna książka dotycząca zagadnień eutanatycznych. Książka zatytułowana *Eutanazja* jest tłumaczeniem wydanej w 2001 r. publikacji francuskiej. Rok wydania francuskiego oryginału *L'euthanasie* bardzo wyraźnie wskazuje na kontekst powstania książki, którym była legalizacja eutanazji w prawie holenderskim (10 IV 2001 r.). Do tego faktu niejednokrotnie książka nawiązuje. Należy równocześnie podkreślić, iż nie mówi ona jeszcze o fakcie zalegalizowania eutanazji w Belgii. To właśnie rok 2001 był czasem dyskusji nad legalizacją praktyk eutanatycznych w tym kraju. Dnia 25 X 2001 r. senat belgijski przegłosował ustawę legalizującą eutanazję. Ustawa weszła w życie dnia 23 IX 2002 r. W procedurach legalizujących eutanazję w krajach Beneluksu można zatem dopatrywać się przyczyn powstania we Francji książki *L'euthanasie*.

Książka jest dziełem trzech autorów, specjalistów z dziedziny medycyny, filozofii oraz prawa. Książka składa się z dziewięciu rozdziałów, przy czym rozdziały I–III zostały opracowane przez specjalistę z medycyny, rozdziały IV–VI przez specjalistę z filozofii, zaś rozdziały VII–IX przez prawnika. Autorem części medycznej jest Philippe Letellier, internista, dyrektor placówki opieki paliatywnej oraz profesor w Centralnym Szpitalu Uniwersyteckim w Caen, w północno-zachodniej części Francji. Autorem części filozoficznej jest Nicolas Aumonier, który doktoryzował się na Uniwersytecie w Paryżu, a obecnie wykłada etykę w Instytucie Narodowym Politechniki w Grenoble. Część dotyczącą prawa opracował Bernard Beignier, profesor na Wydziale Prawa w Tuluzie.

⁴ Zob. *Program dla Kościoła w Polsce. Jan Paweł II do polskich biskupów. Wizyta Ad limina 1998*, Kraków 1988.

W części medycznej P. Letellier słusznie zauważa, iż we współczesnej debacie publicznej bardzo często „sprawę przedstawia się tak, jak gdyby człowiek musiał jedynie wybierać między eutanazją a uporczywą terapią czy między eutanazją a opuszczeniem chorego, jak gdyby nie było opieki paliatywnej i towarzyszenia umierającym”. Autor przedstawia opiekę paliatywną jako drogę, która nie jest ani eutanazją, ani uporczywą terapią, ani opuszczeniem chorego; ukazuje opiekę paliatywną jako swe rodzaju „drogę środka”. Podobne stanowisko „środka” Autor zachowuje w kwestii komunikowania prawdy choremu o stanie jego zdrowia. Z jednej strony wskazuje na „nieładność kłamstwa”, a z drugiej pokazuje, iż są „słowa, które zabijają”. Słusznie zauważa, iż należy zachować ostrożność w komunikacji z chorym oraz wskazuje na konieczność zdobycia, szczególnie przez lekarzy, „wielkiej umiejętności słuchania”. Także w problemie autonomii pacjenta Autor zachowuje stanowisko wyważone. Najpierw pokazuje ewolucję postaw od paternalizmu lekarzy do uznania autonomii pacjenta, a następnie, nie absolutyzując tej ostatniej, wskazuje na wartość współodpowiedzialności pacjenta i lekarza w podejmowaniu decyzji: „przeto ani pacjent, ani lekarz – pisze Autor – nie powinien idealistycznie rezygnować ze swej części odpowiedzialności za decyzję” (s. 20).

W obliczu pojawiających się współcześnie poglądów, iż w imię autonomii pacjentów należy realizować ich prośby o eutanazję, P. Letellier wskazuje na relatywną wartość tych prośb. Przede wszystkim pokazuje, iż o eutanazję często proszą ludzie jeszcze zdrowi, wypisując tzw. „testament życia”, w którym wyrażają życzenie, by w żadnym wypadku ich nie reanimować. Te same osoby w chwili choroby bardzo często pragną dalej żyć. Jeśli o eutanazję proszą chorzy, to jest to, zdaniem Autora, wołanie „o pomoc, o więcej uwagi, obecności, czułości”, o złagodzenie „strachu i poczucia opuszczenia” (s. 24). Należy podkreślić, iż tego typu pogląd jest charakterystyczny dla osób związanych z opieką paliatywną. Podobnie, zdaniem Autora, należy interpretować prośby rodziny o skończenie życia ich bliskich; są one niejednokrotnie podyktowane zmęczeniem oraz bezradnością, szczególnie w obliczu stwierdzenia ze strony lekarzy, iż w tej sytuacji „nic już się nie da zrobić”. Ważne jest zatem, aby stale ukazywać, iż program opieki paliatywnej adresowany jest także do rodzin pacjenta, które potrzebują odpowiedniego wsparcia. Mówiąc o prośbach o eutanazję, Autor przedstawił także dylematy etyczne lekarzy pojawiające się w obliczu terminalnej fazy choroby; są to dylematy dotyczące uporczywej terapii oraz sedacji, czyli wprowadzenia w stan uśpienia przez podanie środków uśmierzających ból. Kończąc swoje analizy, P. Letellier wskazuje jeszcze raz na szczególną rolę medycyny paliatywnej, która jest „jednym z przykładów humanistycznej reakcji na technicyzację medycyny” (s. 36).

W poglądach P. Letelliera można dostrzec duże zafascynowanie kategorią *jakości życia*. Bardzo często to pojęcie przywołuje. Należy w tym miejscu stwierdzić, iż kategoria *jakości życia* odgrywa w opiece paliatywnej istotną rolę, występuje w definicji opieki paliatywnej sformułowanej przez Światową Organizację Zdrowia. Wydaje się, iż Autor, w wielu tematach słusznie idący drogą „środka”, mógł wskazać na niebezpieczeństwo skrajnego, redukcyjnego interpretowania *jakości życia*. Dla niektórych bowiem właśnie niska *jakość życia* jest argumentem za dokonaniem eutanazji. Na linii tych poglądów leży także przeciwstawianie tzw. nowej epoki *jakości życia* – minionej, w opinii niektórych, epoki *świętości życia*. Niezatrzymanie się przez Autora nad redukcyjnymi interpretacjami *jakości życia* można wytłumaczyć faktem, iż kategoria ta jest przez niego używana zawsze

w kontekście opieki paliatywnej. Założeniem zaś opieki paliatywnej jest całościowe podejście do osoby chorego; zatem także *jakość życia* jest w opiece paliatywnej ujmowana całościowo, a nie redukcyjnie.

Nicolas Aumonier przedstawia filozoficzno-etyczny aspekt eutanazji. Prezentuje historię pojęcia, wskazując, iż termin *eutanazja* ewoluował od starożytności, w której eutanazja była rozumiana jako *dobra, bezbolesna śmierć*, po czasy nowożytne, w których pojęcie to zaczęto używać w kontekście medycyny na określenie zabiegów doprowadzających do śmierci człowieka chorego. Autor wskazuje także na eutanazję eugeniczną, zarówno od strony założeń teoretycznych, jak jej praktycznej realizacji w czasach hitlerowskich Niemiec. Pokazując, iż współcześnie eutanazja jest rozumiana jako śmierć z litości, Autor zwraca uwagę na istotne trudności w definiowaniu eutanazji. Różnego typu działania są bowiem określane mianem eutanazji. Sam podaje następującą definicję: „eutanazja to czyn lub jego zaniechanie, którego pierwotną intencją było spowodowanie śmierci pacjenta w celu skrócenia jego męki” (s. 54). W definicji tej słusznie podkreślony jest aspekt intencjonalny działania. Autor podaje dlatego taką definicję, ponieważ w pewnym sensie rozwiązuje ona problem rezygnacji z uporczywej terapii oraz problem stosowania środków uśmierzających ból, które to działania są podejmowane w intencji zapewnienia godnej śmierci, a nie zadania śmierci.

Wydaje się jednak, iż brakuje w tej definicji określenia materii czynu. W analizach Aumoniera można dostrzec pewną niekonsekwencję. Przywołując bowiem zasadę o podwójnym skutku św. Tomasza z Akwinu, Autor podaje warunki, które muszą być spełnione, aby można było podjąć działanie mające dobry i zły skutek. Pierwszym z tych warunków jest to, iż czyn musi być dobry sam w sobie (s. 72). Właśnie ten warunek pokazuje, iż nie wystarczy analiza czynu eutanatycznego tylko od strony subiektywnej, intencjonalnej, ale konieczne jest uwzględnienie samej materii czynu – od strony obiektywnej. Zestawiając powyższe analizy widać, iż Autor w jednym miejscu przywołuje intencję działającego jako istotne kryterium kwalifikacji moralnej czynów, a w innym miejscu wskazuje na materię czynu jako jeden z elementów w ocenie moralnej działania. Należy w tym miejscu podkreślić, iż to drugie rozwiązanie leży na linii klasycznej etyki tomistycznej, w której uwzględnia się trzy źródła moralności czynu: materię, intencję oraz okoliczności.

N. Aumonier przedstawia także kilka cennych argumentów przeciwnych tezom zwolenników eutanazji. Sprzeciwiając się absolutyzacji wolności, a pozostając na płaszczyźnie całościowej wizji człowieka, Autor słusznie zauważa, iż „nigdy nie jest to wolność abstrakcyjna, [...] lecz zawsze wolność *jakieś* konkretnej osoby” (s. 74). Szacunek wobec wolności pacjenta wyraża się w tym, iż podejmuje się działania uśmierzania bólu i łagodzenia cierpienia, dzięki którym chory wychodzi z poczucia zniewolenia. Autor przywołuje także argument z dziedziny ekonomii, pokazując, iż bardzo często przeprowadza się kalkulacje, z których wynika, iż opieka nad nieuleczalnie chorym jest droższa niż dokonanie eutanazji. Nawet jeśli zwolennicy eutanazji deklarują, iż dystansują się od utilitaryzmu, to jednak nie sposób nie zauważyć, iż różnego rodzaju wyliczenia finansowe prowadzą do patrzenia na człowieka chorego w kategoriach wydajności oraz użyteczności.

Autor w bardzo prosty sposób wyjaśnia także wewnętrzną sprzeczność czynu eutanatycznego; pisze, iż „pozbawienie życia, aby zakończyć cierpienia, logicznie nie ma żadnego sensu: czymś absurdalnym i niemożliwym jest usuwanie substancji, aby usunąć związane z nią predykaty” (s. 76), czyli mówiąc inaczej, Autor po-

kazuje, iż w rzeczywistości opisanej wyrażeniem *człowiek cierpiący* nielogicznym jest usunięcie człowieka, by usunąć cierpienie. Choć Autor tego nie czyni, można w tym miejscu dodać, iż tego typu myślenie ma także charakter utylitarny: pozabawienie życia człowieka staje się środkiem, celem jest niedoświadczanie bólu.

W części prawniczej książki Bernard Beignier przedstawia w ogólniejszej prezentacji stan prawa odnośnie do problemu eutanazji w niektórych państwach, szczegółowo omawiając prawo we Francji. Uzasadnia, iż na podstawie prawa francuskiego możliwe jest rozróżnienie między eutanazją a rezygnacją z uporczywej terapii. Przerwanie uporczywej terapii nie oznacza bowiem rezygnacji z jakichkolwiek działań: dalej jest realizowana podstawowa opieka oraz towarzyszenie choremu. W przekonaniu Autora nie istnieje *prawo do śmierci*, istnieje natomiast *prawo do umierania w godności*, określane czasem jako *prawo śmierci*. Rozwijając dalej to rozróżnienie, stwierdza, iż u podstaw eutanazji oraz opieki paliatywnej leżą zupełnie inne filozofie. Z tego też względu umieszczanie w tym samym prawodawstwie opieki paliatywnej oraz eutanazji zawierałoby wewnętrzną sprzeczność; byłoby to, jak słusznie zauważa Autor, „powiązanie z sobą prawa wysiłku i prawa łatwości”. Wzajemne wykluczanie się eutanazji oraz opieki paliatywnej obrazuje przykładem Holandii, w której eutanazja jest zalegalizowana oraz praktykowana, natomiast opieka paliatywna jest słabo rozwinięta.

Szkoda, iż w tym miejscu Autor nie podaje klasycznego przykładu odwrotnego, a mianowicie Anglii, w której – mimo iż ruchy proeutanatyczne istnieją od wielu lat – eutanazja nie została do tej pory zalegalizowana, przede wszystkim z racji bardzo dobrze rozwiniętej opieki paliatywnej. Można było w tym miejscu książki przywołać pewien znamienity fakt z historii prawodawstwa angielskiego. W 1993 r. w Anglii została utworzona specjalna Komisja Izby Lordów w celu rozważenia kwestii związanych z eutanazją. Rok później komisja opublikowała raport, w którym wypowiedziała się przeciw eutanazji. Wśród różnych argumentów uzasadniających orzeczenie było stwierdzenie, iż w Anglii ma miejsce intensywny rozwój opieki paliatywnej, opartej na rozpowszechnionym ruchu hospicyjnym.

Ukazując opiekę paliatywną jako drogę odwrotną w stosunku do eutanazji, Autor przywołuje francuską ustawę z 9 VI 1999 r., gwarantującą prawo dostępu do opieki paliatywnej. Podkreśla także, iż decyzja Zgromadzenia Parlamentarnej Rady Europy z dnia 26 VI 1999 r. potępiająca praktykę eutanazji, a podjęta w imię „obrony praw człowieka i godności osób nieuleczalnie chorych i umierających” (s. 122), prowadzi do wniosku, iż priorytetem powinien być rozwój opieki paliatywnej. Warto w tym miejscu zauważyć, iż zarówno Ph. Letellier, jak i B. Beignier, choć poruszają się na różnych płaszczyznach (pierwszy z nich na płaszczyźnie medycznej, drugi na płaszczyźnie prawa), dochodzą do tego samego wniosku, a mianowicie, że opieka paliatywna, wypływająca z całościowej wizji człowieka oraz z prawa do godnej śmierci, ma charakter *konstruktywnego sprzeciwu* w stosunku do eutanazji.

Analizy prowadzone przez B. Beigniera pokazują, iż Autor sympatyzuje z obecnym w hiszpańskiej doktrynie prawniczej pojęciem *eutanazji naturalnej*, którym określa się rezygnację z uporczywej terapii. W wyrażeniu tym samo pojęcie *eutanazji* jest rozumiane w jej etymologicznym sensie, a mianowicie oznacza zapewnienie dobrej, spokojnej śmierci. Nie wydaje się jednak, aby pojęcie *eutanazji naturalnej* było wystarczająco czytelne. We współczesnym kontekście może prowadzić do wręcz zaciemnienia istoty eutanazji jako czynu powodującego śmierć. Pojęcie *eutanazji naturalnej* sugerowałoby, iż istnieje eutanazja dobra

i eutanazja zła. Wydaje się, iż z punktu widzenia etycznego oraz prawniczego najważniejsze jest takie doprecyzowanie pojęcia *eutanazji*, aby zawsze wskazywało na działania moralnie złe. Takie ujęcie problemu eutanazji od strony semantycznej pozwala na formułowanie jednoznacznych stwierdzeń typu: *prawo sprzeciwia się eutanazji*, albo *lekarz nie powinien stosować eutanazji*.

Podsumowując treść książki, należy stwierdzić, iż jest ona cennym głosem w debacie na temat eutanazji. Szczególną wartością książki jest jej interdyscyplinarność, a także spokojny, rzeczowy ton wypowiedzi poszczególnych autorów, prezentujących swoje stanowiska bez zabarwienia emocjonalnego oraz bez polemiki. Wszyscy autorzy posługują się językiem komunikatywnym, zrozumiałym także dla czytelników nie będących specjalistami w danej dziedzinie wiedzy. Jeśli chodzi o polski rynek wydawniczy, to jest to już druga książka z kręgów francuskich, prezentująca stanowisko przeciwne eutanazji (pierwszą była książka Luciena Israëla pt. *Eutanazja czy życie aż do końca*, wydana w Krakowie w 2002 r.).

Ks. Antoni Bartoszek

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 206–210

Prawa człowieka w państwie ekologicznym, red. R. Sobański, Warszawa, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1998, 346 s.

Ochrona środowiska naturalnego człowieka jest, i jeszcze bardzo długo będzie, jednym z najpoważniejszych problemów ludzkości. Skażone bowiem środowisko zagraża egzystencji człowieka. Wprawdzie od momentu ogłoszenia *Raportu U Thanta* w 1969 r., mówiącego o sytuacji ekologicznej w kategoriach wręcz katastrofalnych, poprzez *Deklarację konferencji sztokholmskiej* w 1972 r., która sformułowała pewne zasady ekologiczne oraz zalecenia działań proekologicznych, ogólnie sytuacja środowiska naturalnego uległa pewnej poprawie.

Raczkująca teologia i etyka środowiskowa, niespójne prawo koncentrujące się raczej na likwidacji skutków niż przyczyn ciągle narastających zagrożeń nie były w stanie radykalnie wesprzeć działań proekologicznych¹. Nadto pamiętać trzeba, że wszystko działo się w ramach systemu totalitarnego, w którym wszystko było najlepsze, a szczerą prawdą ekologiczną widziana była bardzo niechętnie.

W ciągu lat sytuacja diametralnie się zmieniła. I choć problem, jak zaznaczyłem, istnieje nadal, a jego rozwiązywanie ze względu na jego wieloaspektowość będzie trudne, to jednak pogłębiona refleksja ekologiczna, wzrost świadomości zagrożeń oraz odpowiedzialności za stan obecny i przyszły środowiska budzi pewne nadzieje. Interdyscyplinarność problematyki ekologicznej stanowi zarazem zaproszenie specjalistów wielu dziedzin naukowych do podejmowania tego tematu.

¹ Por. W. Brzeziński, *Ochrona prawna naturalnego środowiska człowieka*, Warszawa 1975.

Nadto zauważyć trzeba, że poprawa sytuacji ekologicznej wymaga zmiany sposobu postrzegania środowiska jako wartości i zmian w sposobie jego traktowania. Nie obejdzie się zatem bez pogłębionej refleksji etycznej oraz prawnej w tej dziedzinie.

Publikacja *Prawa człowieka w państwie ekologicznym* pod red. R. Sobańskiego stanowi interesującą odpowiedź na takie właśnie zapotrzebowanie. Prace zawarte w tej publikacji są owocem realizacji projektu badawczego „Prawa człowieka w państwie ekologicznym”.

Zwróćmy uwagę na dwa fakty: Po pierwsze Polska i kraje Europy Środkowo-Wschodniej przez okres rządów totalitarnych realizowały tzw. gospodarkę planową. Tak naprawdę „planowo” rujnowano nieodnawialne zasoby ziemi, czego najlepszym przykładem jest zdewastowany dziś ekologicznie i ekonomicznie Śląsk. Szansą wydaje się być budowa nowego ładu społecznego w państwie demokratycznym. Istnieje powszechna zgoda na to, iż musi to być państwo prawa. Pojęcie państwa prawa implikuje, iż powinno to być przede wszystkim państwo ekologiczne. Czyste środowisko bowiem stanowi gwarancję zdrowia, prawo zaś do zdrowia i życia należy do podstawowych praw człowieka.

Rzecz druga, na którą trzeba zwrócić uwagę, to fakt, iż stajemy na progu Unii Europejskiej. Obowiązujące tam standardy i normy ekologiczne obligują państwa kandydujące, by zmieściły się w obowiązujących w Unii „ładzie ekologicznym”².

Treści ujęte w omawianej publikacji koncentrują się wokół konieczności redefinicji państwa jako pierwszorzędnego podmiotu chroniącego środowisko, roli prawa (słusznego) i jego związku z racjonalną ekonomią. (Helmut Juros, Karol Dziadosz).

Wezwanie papieża Pawła VI, by środowisko naturalne traktować jako dobro wspólne – „res omnium – powszechną własność, dziedzictwo całej ludzkości”, zawarte w liście do Maurycego Stronga, sekretarza konferencji sztokholmskiej³, zrodziło pojęcie odpowiedzialności za przyszłość (Tomasz Gołkowski, *Paradygmat odpowiedzialności za przyszłość w etyce i prawie*). Koncepcja i praktyka praw człowieka a problematyka ekologiczna to rozważania podjęte przez Remigiusza Sobańskiego.

Zasygnalizowana problematyka osadzona została na szerszej platformie. R. Sobański rozważa mianowicie znaczenie praw człowieka w aspekcie postępującej globalizacji. Autor uważa, że od dążenia do pewnych uniwersalnych standardów nie ma odwrotu. Powszechność praw człowieka wynika z ich „natury”⁴. Proces globalizacji, choć niesie z sobą pewne zagrożenia, sprzyja idei praw człowieka: wszyscy mają tę samą godność, wspólne prawa, także do zdrowego środowiska.

Bronisław Sitek w swoich rozważaniach: „Antropologiczne podstawy ochrony środowiska w prawie wspólnotowym” zastanawia się, czy nie dochodzi do stopniowej przemiany kultury prawnej w zakresie prawodawstwa ekologicznego od zasady antropocentryzmu w kierunku ekocentryzmu prawa. Innymi słowy, czy zasada personalizmu, a więc prymatu człowieka, obecna jest w myśleniu i formu-

² Por. *Prawa człowieka w państwie ekologicznym*, red. R. Sobański, Warszawa 1998, s. 18.

³ Por. P a w e ł VI, *List do sekretarza generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska*, „Documentation Catholique” 1972, 69, z. 14, s. 668.

⁴ Por. *Prawa człowieka...*, s. 31.

waniu ekologicznego porządku prawnego, czy też środowisko postrzega się raczej jako byt niezależny od człowieka, rządzący się swoimi prawami.

Obecny stan kultury prawnej wskazuje na to, iż antropocentryzm stanowi ideę przewodnią słusznego prawa. Prawo do środowiska jest jednym z podstawowych praw człowieka, ponieważ człowiek jest istotą środowiskową⁵. Nie brak jednak i głosów podkreślających autonomię środowiska i konieczność jego ochrony (poszczególne jego elementy, jak np. zwierząt) dla niego samego. Stąd dycho- mia prawa na tym odcinku.

Groźna sytuacja ekologiczna stawia szczególne zadania przed państwem. Współczesne państwo zdaje się nie spełniać swego zadania, a szerząca się kultura śmierci, marsz przeciw życiu, także poprzez naruszenie równowagi ekologicznej, wiąże się z koniecznością rewizji współczesnej koncepcji demokratycznego państwa prawa. Stąd pytanie, które stawia Helmut Juros: Czy ekologiczna modernizacja społeczeństwa wiąże się z koniecznością z (ekologicznym) redefiniowaniem państwa?⁶

Państwo jako takie nie może zastąpić obywateli w ich odpowiedzialności za stan środowiska. Zadaniem państwa jest jednak stworzyć odpowiednie ramy, poprzez zmiany strukturalne, odpowiednie prawodawstwo, możliwości dla działań proekologicznych. Tylko w sytuacjach wyjątkowych powinno ono pełnić funkcje zastępcze. Poprawa sytuacji ekologicznej powinna się stać jednym z celów państwa. Konieczne jest jednak, jak stwierdza H. Juros, prawdziwe środowisko moralne, w którym wspólnota intencji i wartości pozwolą na takie działanie.

Autor kolejnego opracowania, Karol Dziadosz, koncentruje swoją uwagę na zagadnieniu prawa. Punkt wyjścia stanowi ukazanie wzajemnej relacji norm prawnych i norm moralnych na płaszczyźnie prawa naturalnego. Godność osoby ludzkiej i jej prawa muszą być uznane za podstawowy filar programów ekologicznych⁷.

Problematyka rozwoju musi uwzględniać następujące przesłanki:

1. Globalna ochrona środowiska warunkująca przeżycie ludzkości jest sprawą najwyższej wagi.

2. Rację owej ważności stanowi niepodważalna godność osoby ludzkiej.

Te prawdy, jak stwierdza Dziadosz, prawnicy muszą mieć na oku. Chociaż podmiotem prawa jest zasadniczo człowiek, to jednak niektóre ruchy ekologiczne uważają, że nie można mówić o autonomii środowiska jako takiego, ale dostrzec należy ożywione elementy środowiska, zwłaszcza zwierzęta. Stąd obserwowane ruchy na rzecz ochrony zwierząt, właściwego ich transportu (konie) czy warunków życia (psy, koty w schroniskach).

Prawo człowieka do czystego środowiska zawiera prawo do informacji, do konsultacji i do wniesienia skargi. Autor odwołuje się tu do *Deklaracji o środowisku i rozwoju* w Rio (3–14 VI 1992 r.) oraz dyrektywy Komisji Europejskiej z 1990 r.

Omawiając kryteria ustawodawstwa ekologicznego, Dziadosz dość szczegółowo relacjonuje treść ustawy z dnia 16 X 1991 r. o ochronie przyrody w Polsce i konfrontuje ją z wymaganiami, jakie w tym zakresie stawia Unia Europejska.

⁵ Por. J. Grzesica, *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993, s. 71.

⁶ Por. *Prawa człowieka...*, s. 68.

⁷ Por. tamże, s. 120.

Całe zagadnienie poszerza jeszcze bardziej, analizując problematykę ekologiczną w konwencjach o zasięgu światowym.

Rozważania te są znaczące, mając na uwadze rychłe wstąpienie Polski do Unii Europejskiej, przy czym mamy także świadomość, iż jesteśmy obywatelami świata. Problemy już nie tylko Europy, ale i świata ze swymi pozytywnymi, ale i negatywnymi oddziaływaniami wchodzą w nasze życie społeczno-ekonomiczne, w tym również (zanieczyszczenia nie znają granic) ingerują w środowisko naturalne. Sytuacja ekologiczna wymaga nieustannego doskonalenia prawa jako jednego z bardzo ważnych elementów ochrony środowiska. Ekologia nie może uciec od pytania: co w przyszłości? Egoizm obecnego pokolenia i krótkowzroczność ludzi odpowiedzialnych dziś za losy świata mogą doprowadzić do prawdziwej katastrofy.

Zagadnienie odpowiedzialności za przyszłość podejmuje Tomasz Gałkowski w części zatytułowanej „Paradygmat odpowiedzialności za przyszłość w etyce i prawie”. Autor szeroko omawia rozumienie odpowiedzialności, różne jej rodzaje, jej prawny i etyczny wymiar. W ten sposób dochodzi do ważnych wniosków, które z kolei zobowiązują do wysiłków w kształtowaniu odpowiedzialnych postaw w trosce o przyszłość w etyce i prawie. Do ważniejszych przesłanek obligujących do takich starań należą: antropocentryczne rozumienie świata, człowiek ze swoją godnością jako podmiot działania a zarazem podmiot, który musi być chroniony, uznanie obiektywnej wartości środowiska przyrodniczego, odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, próba przewidywania dalekosiężnych skutków nieodpowiedzialnych działań w środowisku, czy też wymóg przełożenia zasad etycznych na wiedzę praktyczną.

Gałkowski całkowicie przeciwstawia się poglądom Z. Baumana o nieprzydatności etyki normatywnej. Współczesny człowiek staje wobec faktu moralnej autonomii, ta jednak oznacza moralną odpowiedzialność. Czy zatem zmierzamy w stronę etyki bez norm? Autor uważa, że etyka jako filozofia moralna „uczy wybierania, poszukiwania, stanowienia norm”⁸. Pytanie co i dlaczego powinienem ustawić w szerszej perspektywie doświadczenia moralnego, przygotowując w ten sposób miejsce dla nowych zagadnień, jak choćby ekologia czy biznes.

Odpowiedzialność za przyszłość świata każe nam oceniać ludzką aktywność w świetle zasad etycznych. Ta zaś na przykład w dziedzinie ekologii każe uznać, że środowisko jest wartością ze względu na człowieka, ale stanowi także wartość wsobną, i że konieczne jest respektowanie właściwej hierarchii wartości, wyzbywanie się egoizmu w stosunku do dóbr, dbałość o integralny rozwój także z myślą o przyszłych pokoleniach⁹. To zobowiązanie etyczne powinno przełożyć się na powinnościowy język prawa.

Rozważania Remigiusza Sobańskiego: „Prawa człowieka a ekologia” stanowią ostatnią część omawianej książki. Swoje refleksje na temat prawa do środowiska Autor osadza na szerszym tle podstawowych praw człowieka. Prawo do środowiska jawi się jako podstawowe: „degradacja środowiska może uczynić iluzorycznymi podstawowe prawa człowieka”. Konieczność ochrony środowiska, warunkująca realizację podstawowych praw człowieka, sprawia, że powszechna staje się praktyka, że ochrona ta zaliczana jest do konstytucyjnych celów i obowiązków państwa.

⁸ *Prawa człowieka...*, s. 269.

⁹ Por. J. Grzesica, *Kryzys ekologiczny*, „Communio” 1982, 6, s. 69–73.

Ważnym zagadnieniem, które rodzi reperkusje prawne, jest sprawa samych korzeni obowiązku ochrony środowiska. Powraca pytanie: czy środowisko jest wartością wsobną, czy też chronimy je ze względu na gatunek homo, mając na uwadze przyszłość? Jeśli zaś ochrona środowiska jest obowiązkiem państwa, to w takim razie trzeba pytać, jakie to będzie państwo: „biocentryczne” (ekologia głębi) czy też państwo „antropocentryczne”, odwołujące się do godności człowieka. I choć środowisko naturalne stanowi także wartość wsobną, nie może jednak prowadzić do uznania prawa przyrody do egzystencji w sensie jakiegoś prawa subiektywnego. Przyroda nie jest podmiotem prawa. Zgodzić się trzeba, że „nie ma »prawa środowiska« obok praw człowieka, lecz prawa człowieka rozpoznawane, formułowane i konkretyzowane z uwzględnieniem »problematyki ekologicznej«”.

Wyeksplikowana tu prawda ma swoje znaczenie w kontekście ruchów ekologicznych „Zielonych”, którzy zdają się jej nie dostrzegać, propagując ekodyktaturę z zapoznaniem zasady etycznej nakazującej „dla dobra człowieka i natury uwzględniać powiązania zachodzące między wszystkimi sferami życia, całą sieć powiązań społecznych, gospodarczych, ekologicznych”¹⁰.

Sumując, omawiana publikacja pogłębia refleksję ekologiczną, ukazuje wzajemne relacje: ekologia – państwo – prawo – etyka. Ochrona środowiska to nie tylko sprawa odpowiedniej technologii, ale nowego spojrzenia na środowisko w aspekcie etyki. Postulaty etyczne przekładają się zaś na język prawa. W tym miejscu ukazuje się rola państwa jako twórcy i stróża prawa chroniącego nasze wspólne dobro.

Publikacja ta stanowi cenną pomoc w pogłębieniu refleksji nad problematyką środowiska i stąd jest godna polecenia, zwłaszcza wszystkim, którzy problem ekologiczny widzą w szerszej perspektywie.

Ks. Jan Grzesica

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 210–214

Etyka w biznesie, red.: M. Borkowska, J. W. Gałkowski, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2002, 207 s.

W latach siedemdziesiątych minionego wieku na zachodzie Europy, ale także i w Stanach Zjednoczonych, pojawiła się nowa dyscyplina naukowa – etyka biznesu. W warunkach polskich rozwinęła się ona stosunkowo niedawno. Dopiero zmiany ustrojowe następujące po 1989 r., a co za tym idzie, także społeczno-ekonomiczne, nie tyle umożliwiły, ile raczej wymusiły na licznych kręgach zarówno teoretyków, jak i praktyków głębsze zainteresowanie się kwestią stosowania moralności w biznesie. Wielu ekonomistów nadal jednak nie traktuje tej dziedziny wiedzy poważnie, postrzegając ją jako zaledwie wytwór chwilowej mody, który niedługo przeminie. Z drugiej jednak strony etyka biznesu dla wielu menadżerów

¹⁰ *Prawa człowieka...*, s. 328.

okazała się nowym, skutecznym narzędziem walki z konkurencją, które pozwala zwiększyć zyski w sytuacji, kiedy walczące z sobą firmy osiągnęły podobny poziom technologiczny bądź organizacyjny.

Sytuacja ta sprawiła, że od szeregu lat etyka biznesu staje się prężnie rozwijającą nauką, która w wielu krajach uzyskała status akademicki. Wykłada się ją na uczelniach ekonomicznych i na wydziałach menedżerskich różnych uniwersytetów. Powstają różnorodne stowarzyszenia naukowe, uruchamiane są programy badawcze, organizowane są międzynarodowe zjazdy i konferencje, wydawane są książki i czasopisma z tego zakresu.

Na rynku polskim liczba publikacji dotycząca etyki biznesu stale wzrasta. Początkowe braki związane z zapełnieniem potrzeb dotyczących tej tematyki zapełniały wydawnictwa obcojęzyczne, aktualnie coraz częściej ukazują się książki i artykuły powstałe na rodzimym rynku. Pośród nich spora część to podręczniki obejmujące swą treścią zarówno szeroką sferę gospodarki, jak i te, które skierowane są do konkretnych profesji (tzw. etyka zawodowa). Mimo to specjaliści zajmujący się dydaktyką tej młodej dziedziny wiedzy, ale także i „laicy” zainteresowani jej poznaniem wskazują na ustawiczny niedosyt publikacji podejmujących owe zagadnienia. Stąd też z zadowoleniem i pewną nadzieją należy powitać książkę, która jawi się jako głos uwrażliwiający sumienia środowisk, określających kierunek przemian ekonomicznych i kształtujących nową mentalność.

Wspomnianą pozycją jest *Etyka w biznesie*, która ukazała się nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Chociaż tytuł może się utożsamiać z wieloma innymi mu podobnymi, jednak jej treść zasadniczo odbiega od podobnych wydań. Jest to bowiem zapis referatów i dyskusji, które odbyły się w czasie ogólnopolskiej konferencji nt. „Etyki w biznesie”, zorganizowanej przez Katedrę Etyki Społecznej i Politycznej Wydziału Filozofii KUL oraz Stowarzyszenie Menedżerów w Polsce, w dniach 27–28 IV 2003 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Otwarcia konferencji dokonał abp prof. dr hab. Józef Życiński, Metropolita Lubelski i Wielki Kanclerz KUL. Referaty, które stanowią zarazem zawartość omawianej pozycji, wygłosili z kolei: prof. dr hab. Jerzy Gałkowski (KUL), prof. dr hab. Mirosława Rybak (Szkoła Główna Handlowa – Warszawa), prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC (KUL) oraz prof. dr hab. Aniela Dylus (UKSW – Warszawa). Ponadto na zakończenie konferencji odbyła się dyskusja panelowa – przytaczana w całości – w której udział wzięli: prof. dr hab. Wojciech Gasparski (IFiS PAN i Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości i Zarządzania – Warszawa), dr Jacek Dziekoński (menedżer), dr Rafał Rutkiewicz (menedżer), dr Jerzy Bulzak (Wyższa Szkoła Biznesu – National Louis University – Nowy Sącz), oraz prof. dr hab. Jerzy Gałkowski wraz z prof. dr hab. Anielą Dylus.

Co wyróżnia recenzowaną książkę spośród licznych jej podobnych? Z pewnością wiele cech, lecz jedna w szczególności: przebija z niej autentyczna troska o ukazanie i wprowadzanie zasad etycznych w całym wymiarze życia gospodarczego. W przeciwieństwie do innych tego typu wydawnictw, gdzie większość prezentowanego w nich materiału pisana jest przez ekonomistów próbujących zmierzyć się z problematyką moralną, treści prezentowane w lubelskim wydaniu *Etyki w biznesie* są przekazywane przez etyków bądź ludzi, którzy z racji swego zawodu etyką zajmują się na co dzień. Jest to bezsprzecznie istotny argument w dyskusji nad fachowością i kompetencją tego typu publikacji, która z racji swego powstania w środowisku akademickim ma – oprócz wymiaru polemiczno-publicystycznego – także charakter dydaktyczny. Niemożliwe jest w niniejszej recenzji

zaprezentowanie w sposób krytyczny wszystkich wątków omówionych w trakcie przytaczanej konferencji, niemniej warto skoncentrować się przynajmniej na kilku najistotniejszych, które przeplatały się w wystąpieniach opublikowanych w omawianym dziele.

Na fundamentalny problem z zakresu etyki biznesu zwrócił uwagę już w swym słowie wprowadzającym abp Józef Życiński, stawiając pytanie o zasadność stosowania norm etycznych w założeniach utylitarystycznych, które na ogół towarzyszą działalności współczesnej, liberalnej gospodarki wolnorynkowej. Moralność u współczesnych pragmatyków gospodarki zostaje zamieniona na efektywność. Nie jest już istotna uczciwość w pracy, lecz skuteczność i wydajność. Dzisiejszy człowiek sukcesu – używając języka Kanta – zachłyszawszy się gwiazdzistym niebem neonowych reklam, zapomniał o prawie moralnym, przygnieciony konsumpcjonizmem pozbawionym jakichkolwiek ram odpowiedzialności. Dlatego też istnieje nieustanna potrzeba budzenia sumień i wskazywania dróg łączących biznes z moralnością, które to zadanie spoczywa na barkach nie tylko „zawodowych etyków”.

Do postulatu tego nawiązał w swym wystąpieniu prof. Jerzy Gałkowski, który przedstawił zasady etyki zawodowej. Prezentowany przez niego tekst można zaliczyć do podstawowych wykładni etyki w kontekście podejmowanych działań gospodarczych. Waler jego wystąpienia tkwi przede wszystkim w przystępności języka oraz odniesieniu się do fundamentalnych zasad etyki. Jest to praktycznie etyka biznesu w pigułce. Wielu innych autorów piszących nawet podręczniki z tego typu zakresu tematycznego podejmowało podobne zagadnienia, lecz rzadko odwołują się oni do *principiów* moralnych, czym wystawiają swe prace na niechybny zarzut indywidualnego moralizatorstwa lub skrajnego subiektywizmu metodologicznego. Tymczasem prof. Gałkowski, odpowiadając na pytanie o sensowność łączenia etyki z podejmowanymi działaniami gospodarczymi, wskazuje, iż moralność to całość życia ludzkiego, stąd nie można jej wyrugować z takich bądź innych sfer ludzkiej aktywności. Etyka zaś, jego zdaniem, „jest racjonalnym poznaniem i uzasadnieniem wartości i powinności działania ludzkiego, wynikającym z faktu bycia człowiekiem, osobą ludzką” (s. 19). Stąd też etyka zawodowa wskazuje na normy i wartości, jakie jawią się w danym zawodzie ludzkim poprzez relację *człowiek – świat*. Samo pojęcie zawodu przedstawione zostało jako swoiste powołanie człowieka – będącego osobą – określane i realizowane poprzez pracę. A skoro gospodarka jest sferą aktualizowania się pracy ludzkiej, trzeba jasno wskazać, iż „sensem gospodarki jest po prostu człowiek” (s. 26). Dlatego też, jeśli przyjąć, że celem biznesu jest zysk, to w pierwszej kolejności zyskiem tym jest dobro określające godność osoby ludzkiej.

Jednym z mierników pracy pojmowanej w szerszej skali jest odpowiedzialność, jaką ponoszą przedsiębiorstwa, realizując swą działalność biznesową. Ten problem w swym wykładzie podjęła prof. M. Rybak. Wychodząc od ekonomicznych analiz przedsiębiorstwa i odwołując się do spuścizny myślowej A. Smitha, przeprowadziła historyczny rys społecznej odpowiedzialności biznesu, a następnie sformułowała samo to pojęcie. Zasadza się ono na dwu płaszczyznach: z jednej strony chodzi o moralną odpowiedzialność za wyrządzone zło, z drugiej zaś o odpowiedzialność związaną z postawą braku przeciwdziałania złu (s. 66–67). Takie określenie postawy odpowiedzialności wymaga jednak pewnego dopowiedzenia ze strony prelegentki. Brak tu bowiem pozytywnego nastawienia się na działanie przynoszące wymierne dobro. Innymi słowy – moralnie słuszna postawa to nie tyle ucieczka

przed złem lub niedopuszczenie do jego zaistnienia, ale mozolna realizacja dobra, przyporządkowanego wartości każdej osoby ludzkiej. Ostatecznie prof. M. Rybak konkludowała, iż uzasadnieniem idei społecznej odpowiedzialności jest własny interes firmy. Zaangażowanie się w sprawy społeczne można bowiem wykorzystać w kampanii reklamującej własny wizerunek firmy, dzięki czemu uzyska się powszechny społecznie szacunek i przychyłność (s. 77). Szlachetność i czystość intencji, czy nawet bezinteresowność – a więc jedne z ważniejszych cnót moralnych – zostały wykorzystane dla pomnożeniu zysku. Być może sformułowanie tak skrajnego wniosku nie leżało w intencji prelegentki, lecz typowo ekonomiczny język jej wykładu nie sprzyja etycznym dywagacjom, a co za tym idzie, precyzji wypowiedzi, jaka powinna być stosowana przy analizie tego typu problemów na gruncie filozofii moralnej.

Do omawianego powyżej tematu nawiązał rektor KUL prof. A. Szostek w kolejnym wykładzie zamieszczonym w recenzowanej książce, w którym zadał pytanie o to: „Czy opłaca się być uczciwym przedsiębiorcą?”. Odpowiadając na nie, już w pierwszych słowach stwierdził, iż uczciwym być należy nawet wtedy, gdy to się nie opłaca. Kategorię „opłacalności” przybliżył poprzez odniesienie jej do klasycznych typów dobra: *bonum utile* (dobra użytecznego), *bonum delectabile* (dobra przyjemnościowego), oraz *bonum honestum* (dobra godziwego), tj. dobra będącego celem, którym jest człowiek rozumiany jako osobowy podmiot (s. 111). Taki charakter wykładu stał się przyczynkiem do dalszej dyskusji nad sensem uczciwości w działalności gospodarczej, zwłaszcza w kontekście zarzutu, iż człowiek tak działający przegra z odmiennie postępującą konkurencją. Konkluzją stała się jednak myśl, iż działaniem nieuczciwym nie tylko krzywdzi się innych, ale także samego siebie. Całość zaś wystąpienia stała się dobrym wprowadzeniem do zaniebanej dziś często tematyki aretologicznej.

W kolejnym publikowanym referacie pt. „Bezbożna gospodarka?” prelegentka prof. A. Dylus przedstawiła relacje zachodzące zarówno między religią (wartościami religijnymi) a gospodarką (wartościami ekonomicznymi). Elementy te zaprezentowano, analizując modele trzech typów gospodarki. W pierwszej – bezbożnej, charakterystycznej dla klasycznego liberalizmu, „ekonomia jest »wolna od wartości«” (s. 139), a interesowna gospodarka jest pragmatycznie nastawiona wyłącznie na zysk i sukces, nawet kosztem naruszania norm moralnych. Drugi typ (pobożna lub wyznaniowa) jawi się jako radykalna realizacja przekładu biblijnych prawd wiary na praktykę życia gospodarczego i politycznego. Jednak – zdaniem autorki referatu – tylko trzeci typ gospodarki, gdzie istnieje jej względna autonomia i zarazem współpraca z religią, umożliwia rozwój ludzkiego systemu zarządzania dobrami wytwórczymi, w ramach pewnego porządku społecznego.

Realizując tego typu działalność, nie można się obejść bez ludzkiego kapitału w postaci cnót moralnych oraz bez religijnie motywowanej zachęty do ich kształtowania. Dlatego też stwierdza ona, że „godność osobowa człowieka, jego prawa osobowe [...] – to te elementy chrześcijańskiego dorobku myślowego, bez którego budowa ładu gospodarczego nie wydaje się możliwa” (s. 157). Niestety, zabrakło w przytaczanej wypowiedzi kontynuacji tego wątku wyjaśniającego, w jakim wymiarze i za pomocą jakich czynników ów wpływ się dokonuje. Ostateczna konkluzja, która pojawia się w późniejszej dyskusji, wskazuje na fakt, iż gospodarka jest zbudowana – a więc i zdana – na moralność, której nie jest zdolna sama wytworzyć. Innymi słowy: nie może istnieć zdrowa gospodarka, bez zdrowej moralności.

Analizując *Etykę w biznesie*, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden element w niej zawarty, który stanowi o wielkim walorze owej pozycji. Jest nim zapis dyskusji, które odbyły się po każdym prezentowanym referacie, a które w większości przypadków dotyczyły przedstawianego wcześniej tematu. Opublikowanie takiej dyskusji jest doskonałym zamysłem mającym na celu poszerzenie prezentowanych treści wykładu o ewentualne problemy, mogące nasuwać się także czytelnikowi. Jest to więc doskonały zabieg redaktorski o dydaktycznym charakterze.

W ostatniej części omawianej pozycji została opublikowana dyskusja panelowa. Ponieważ nie nadano jej uprzednio żadnego konkretnego tematu, rozmówcy zajęli się interesującymi i mało rozwiniętymi zagadnieniami z wcześniej prezentowanych referatów. Dyskusja oscylowała wokół trzech zagadnień. Dotyczyły one powstawania i przestrzegania kodeksów etycznych, problemów istniejących wokół powstawania i działalności korporacji oraz cech charakteryzujących dobrego menedżera, czyli sposobów wychowywania współczesnych „ludzi biznesu” do przestrzegania zasad etycznych. Chociaż problemy tam poruszone są dosyć różnorodne, to jednak każdorazowo centralizowały się one na pragmatycznej stronie zastosowania norm moralnych w życiu gospodarczym. Zabrakło jednak wśród nich pełniejszego rozwinięcia niektórych kwestii. Dlatego też, zgodnie z sugestią prof. A. Dylusa i prof. W. Gasparskiego, istnieje uzasadniona potrzeba zorganizowania kolejnej konferencji poświęconej tym właśnie zagadnieniom. Można więc mieć nadzieję, że – podobnie jak w prezentowanym przypadku – powstanie kolejna publikacja poświęcona etyce w biznesie. O wadze takiego przedsięwzięcia świadczy fakt, iż książka taka jest niezmiernie cenną pomocą dydaktyczną nie tylko z punktu widzenia akademickiego, ale także jest potrzebna w środowiskach biznesowych dla pogłębienia wiedzy o realizacji działalności gospodarczej w sposób moralny.

Michał Kapias

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 214–219

María Blanco, *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Pamplona 1999, 358 s.

María Blanco, w swojej monografii pt. *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, podejmuje niezwykle ciekawy temat pierwszego w Hiszpanii prawa o wolności religijnej. Temat ten stanowi z pewnością nietuzinkowy przedmiot badań, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę historyczny kontekst relacji państwo-Kościół na Półwyspie Iberyjskim. Rozpocznijmy więc od wspomnianego kontekstu.

W czasie zjazdu w Bajonnie w lipcu 1808 r. Napoleon przedstawił projekt pierwszej w historii Hiszpanii konstytucji, który został zaaprobowany przez zgromadzenie przedstawicieli arystokracji, duchowieństwa, miast i uniwersytetów. Konstytucja ta nawiązywała do francuskiego modelu ustaw zasadniczych z okresu konsulatu i cesarstwa. Jednocześnie jednak nie stanowiła gwałtownego zerwania z kulturowo-prawną tradycją Półwyspu Iberyjskiego. Wprowadzała między inny-

mi wolność druku, proklamowała wolność handlu i przemysłu, ale gwarantowała też tradycyjną dla Hiszpanii wyłączność religii katolickiej, zakazując praktykowania innych wyznań. W art. 1 *Constitución de Bayona* czytamy: „Religia katolicka, apostolska i rzymska, w Hiszpanii i wszystkich hiszpańskich posiadłościach, będzie religią Króla i narodu; i nie dopuszcza się żadnej innej”¹.

Obecną nie tylko we wcześniejszej tradycji prawnej, ale i w społecznym myśleniu ideę państwa konfesyjnego zdaje się potwierdzać tekst artykułu 233 *Kodeksu karnego* z 1822 r.: „apostata od religii katolickiej utraci wszystkie stanowiska, dochody i honory, które posiada w królestwie, i uznany zostanie za nie-Hiszpana”.

W całym XIX w. jedynie konstytucja z 1869 r. proklamowała „nieśmiałą” formę wolności kultu, stwierdzając w art. 21: „Naród zobowiązany jest do zachowania kultu i utrzymania duchownych religii katolickiej. Sprawowanie publicznie lub prywatnie jakiegokolwiek innego kultu, ograniczone jedynie uniwersalnymi zasadami moralności i prawa, gwarantuje się obcokrajowcom przebywającym na terenie Hiszpanii. W sytuacji, kiedy jacyś Hiszpanie pozostają wyznawcami innej religii niż katolicka, również do nich stosuje się to, co powyżej”. Nawet jednak w tekście tego pierwszego prawa zezwalającego mieszkańcom Hiszpanii na praktykowanie innego niż katolicki kultu, z łatwością dostrzec można ogólną zasadę konfesyjności, od przestrzegania której, na zasadzie wyjątku, zwalniało się pewne tylko osoby.

Okres II Republiki, wraz z latami chaosu i późniejszej wojny domowej, przyniósł z sobą historyczną okazję ustanowienia pierwszego, prawnego systemu wolności religijnej. Konstytucja z 1931 r. – której art. 3 stwierdza: „Państwo hiszpańskie nie posiada żadnej religii oficjalnej” – była pierwszą, hiszpańską ustawą zasadniczą, która określała to państwo jako awyznaniowe. Artykuły 2, 25 i 27 gwarantowały formalnie wolność religijną jednostki. Ograniczenia wspomnianej wolności pojawiały się natomiast na płaszczyźnie działalności zorganizowanych wspólnot wyznaniowych, kościołów, zakonów, grożąc – w pewnych okolicznościach – nawet ich rozwiązaniem. Między innymi art. 26 wyraźnie stwierdza: „Wszystkie wyznania religijne uznane będą za stowarzyszenia i podporządkowane specjalnemu prawu. [...] Zostają rozwiązane te zakony, które w swoich statutach nakładają, oprócz trzech ślubów kanonicznych, specjalny ślub posłuszeństwa władzy innej od legalnej władzy państwowej. Zakony będą podporządkowane specjalnemu prawu [...] opartemu na następujących zasadach: 1. rozwiązanie tych zakonów, które ze względu na swoją działalność stanowią zagrożenie bezpieczeństwa państwa; 2. wpisanie tych, które nadal mają istnieć, do specjalnego spisu podległego Ministerstwu Sprawiedliwości; 3. niezdolność do nabywania i posiadania [...] więcej dóbr niż te, które [...] przeznaczone są do utrzymania i bezpośredniego wypełniania właściwych im celów; 4. zakaz [...] handlu, nauczania”.

W czasie epoki gen. Franko – może i w pewnym stopniu jako reakcja na wcześniejsze ograniczenia, a później także i prześladowanie Kościoła w latach 1936–1939 – do życia powróciła idea państwa wyznaniowego. W art. 6 tzw. *Fuero de los Españoles* z 1945 r. czytamy: „wyznawanie i praktyka religii katolickiej, która jest religią państwa hiszpańskiego, cieszyć się będzie formalną ochroną. Nikt nie będzie mógł być niepokoiony z powodu wyznawanej przez niego wiary lub też ze

¹ Wszystkie przytoczone w tekście cytaty tłumaczył na język polski recenzent książki.

względu na praktykowany przez siebie kult prywatny. Nie zezwoli się natomiast na inne niż katolickie publiczne ceremonie czy manifestacje”.

Niemalą wpływ na zmianę postawy otoczenia Franco oraz samego generała w kwestii wolności religijnej wywarło opublikowanie deklaracji soborowej *Dignitatis humanae*. Tekst dokumentu soborowego, mówiąc o szeroko rozumianej wolności religijnej, *ipso facto* stawiał przed prawodawcą katolickiego państwa wyznaniowego zadanie „dopasowania” aktualnie obowiązującego stanu prawnego do nowego pod pewnymi względami nauczania Magisterium Kościoła. Ta właśnie sytuacja tradycyjnie katolickiego kraju, który w latach sześćdziesiątych XX w. szukał swego miejsca w rodzącym się, nowym społeczeństwie odbudowanej z gruzów wojny Europy, stała się przedmiotem zainteresowania autorki omawianej przez nas pozycji książkowej. Temat niewątpliwie ciekawy tym bardziej dla osoby, która na własne oczy widziała i doświadczała owych zmian; temat ważny i potrzebny. Jak bowiem pisał A. de Fuenmayor – jeden z najlepszych znawców problemu wolności religijnej w Hiszpanii – trudno jest dzisiaj sprawiedliwie ocenić wydarzenia sprzed trzydziestu lat, patrząc z wygodnej perspektywy odmiennej rzeczywistości kulturalnej, religijnej i socjalnej. Trudności, które pojawiały się w ówczesnym czasie w związku z promulgowaniem nowego prawa o wolności religijnej, wydają się dzisiaj małe i może nawet śmieszne. W tamtym jednak czasie były rzeczywistymi problemami².

María Blanco jest profesorem tytularnym prawa wyznaniowego, wykładowcą prawa kanonicznego i prawa wyznaniowego na Universidad de Navarra. W latach 1989–1994 była profesorem tytularnym prawa wyznaniowego na Universidad Autónoma de Barcelona. Jest członkiem Instituto Martín Azpilcueta oraz Con-sociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo. Aktualnie jest również wicedziekanem Wydziału Prawa na Universidad de Navarra. Wśród licznych publikacji wymieńmy przynajmniej: *La libertad religiosa en España. Precedentes de dos organismos estatales para su protección*, Pamplona 2001; *La noción de prelado en la lengua castellana (siglos XIII–VI)*, Pamplona 1989; *La noción de prelado y prelación o prelatura en la lengua castellana (siglos XVI–XVII)*, Pamplona 1992. Jest również współautorem wznawianej okresowo *Legislación eclesiástica* (pierwsze wydanie: Pamplona 1999) oraz autorem *Cooperación económica del Estado con las confesiones religiosas* w pracy zbiorowej *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Pamplona 1994.

Omawiane przez nas studium pierwszego w Hiszpanii prawa o wolności religijnej wpisuje się w szerszy program badawczy, prowadzony przez interdyscyplinarną grupę pracowników naukowych historii współczesnej Uniwersytetu Nawarry. Ponadto należy zaznaczyć, że opracowanie to opiera się nie tyle na licznych, wcześniejszych opracowaniach doktrynalnych omawianego zagadnienia, ale raczej na materiałach archiwalnych i dokumentach dotąd niepublikowanych. Pod tym względem jest to niewątpliwie publikacja zasługująca na uwagę i uznanie.

Autorka sama przyznaje, iż najpierw jej samej najwłaściwszą metodą prezentacji wydawała się chronologiczna analiza faktów oraz dostępnych jej dokumentów. Mając jednak na uwadze to, że w trakcie przygotowywania i redakcji tekstu prawa o wolności religijnej wielokrotnie dochodziło do czasowego zachodzenia na siebie prac departamentów poszczególnych ministerstw, zazębiania się sprawoz-

² F. de Meer, A. Viana, *Entrevista con Amadeo de Fuenmayor*, „Ius Canonicum” 1997, 38, s. 344.

dań komisji, orzeczeń różnego rodzaju ekspertów, autorka, porządkując posiadaną dokumentację, posłużyła się – w tym konkretnym wypadku chyba bardziej przejrzystym – kryterium systematycznym.

W rozdziale pierwszym María Blanco zajęła się zagadnieniem reformy tekstu art. 6 *Fuero de los Españoles*. Rozpoczynając od ogólnego zarysowania tematu, przeszła do omówienia postaw różnych środowisk w kwestii zmiany tekstu art. 6 wspomnianego wyżej, pierwszego z tzw. *leyes fundamentales*. Następnie podjęła temat samej procedury zastosowanej w trakcie modyfikacji omawianego tekstu prawnego. Rozdział pierwszy zamknęła interesującą, autorską analizą zmian w obrębie art. 6 *Fuero de los Españoles*.

Rozdział drugi to analiza roli Ministerstwa Spraw Zagranicznych w całym procesie przygotowywania nowego prawa o wolności religijnej. W pierwszym rozdziale autorka podjęła temat przedstawionego rządowi w 1964 r. przez Fernando M^a Castiella, ówczesnego ministra spraw zagranicznych, projektu *Estatuto para los acatólicos y sus asociaciones en España*. W trakcie analizy tekstu owego projektu poruszyła między innymi takie zagadnienia, jak: podtrzymanie w *Estatuto* zasady jedności katolickiej (*unidad católica*), ochrona tego, co ówczesnie obowiązujące i wynegocjowane wcześniej ze Stolicą Apostolską, a także temat tolerancji dla innych wyznań. Następnie przeszła do analizy szkicu *Anteproyecto de Ley de Bases*. Analizy tej dokonała ona poprzez omówienie następujących trzech zagadnień: relacji wspomnianego projektu wstępnego do obowiązującego wówczas prawa, efektywnej ochrony wyznań niekatolickich oraz ich członków, a także braku we wspomnianym wyżej dokumencie odniesienia do kwestii jedności katolickiej. Punkt trzeci drugiego rozdziału to z kolei próba interpretacji pochodzącego z lutego 1966 r., a opracowanego także przez wspomniane wyżej ministerstwo tekstu, tak zwanego *Anteproyecto sobre libertad religiosa regulado en art. 6° Fuero de los Españoles*. Oprócz powracającego tematu jedności katolickiej, autorka omówiła w tym miejscu nieco szerzej wpływ deklaracji soborowej *Dignitatis humanae* na treść niniejszego projektu. Dotknęła także trudnego zagadnienia dostrzegalnej w tekście afirmacji wolności religijnej przy równoczesnym ograniczaniu jej zewnętrznych przejawów, poprzez odwoływanie się do porządku publicznego jako wyznacznika jej granic. W ostatnim, czwartym punkcie drugiego rozdziału autorka przeszła w końcu do prezentacji, pochodzącego z kwietnia 1966 r. *Anteproyecto sobre libertad religiosa*. Analizy tego trzeciego projektu Ministerstwa Spraw Zagranicznych Hiszpanii dokonała ona według następującego schematu: zagadnienie ochrony konfesyjności, zachowanie jedności katolickiej, odniesienia do *Fuero de los Españoles* oraz możliwe ograniczenia prawa do wolności religijnej.

Mniej więcej w tym samym czasie co Ministerstwo Spraw Zagranicznych również Ministerstwo Sprawiedliwości przygotowało najpierw jeden, a następnie drugi projekt nowego prawa o wolności religijnej. Pierwszy, pochodzący z 1964 r. (szkic *Anteproyecto de Ley de Bases*), a w sposób bardziej obszerny także i drugi z 1966 r. (*Anteproyecto sobre libertad religiosa*) omówione zostały w rozdziale trzecim niniejszej pozycji książkowej.

W czerwcu 1966 r. utworzono komisję mieszaną, złożoną z reprezentantów Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Ministerstwa Sprawiedliwości. Prace tej komisji María Blanco starała się ogarnąć w najobszerniejszym rozdziale czwartym. Wśród tematów wzbudzających najwięcej kontrowersji, a więc zasługujących w pewnym sensie na uwagę czytelnika, autorka wymieniła między innymi kwestię opuszczenia lub przystąpienia do konkretnego wyznania, możliwość

aplikacji w ówczesnej sytuacji *Ley General de Asociaciones*, a także zagadnienie porządku publicznego jako wyznacznika granicy prawa do wolności religijnej tak w sensie jednostkowym, jak i społecznym. Punkt trzeci czwartego rozdziału poświęcony został w całości analizie wstępnego projektu nowego prawa z lipca 1966 r. W analizie tej autorka szczególną uwagę zwróciła na następujące zagadnienia: specjalne znaczenie religii katolickiej w nowo opracowywanym dokumencie, pojęcie prawne porządku publicznego, kryterium proporcjonalności (*criterio de la proporcionalidad*), kwestia wykazania niekatolickości (*prueba de la acatolicidad*) oraz prawne uznanie wyznań niekatolickich. W punkcie czwartym poruszyła także kwestię interwencji różnych departamentów ministerialnych w prace komisji mieszanej. Dnia 19 XI 1966 r. jeden egzemplarz przygotowywanego przez wspomnianą komisję projektu wstępnego przesłano pod adresem Konferencji Episkopatu Hiszpanii, prosząc równocześnie o wydanie opinii na temat nowego prawa. Dlatego też w ostatnim punkcie María Blanco poddała analizie akta Zgromadzenia Generalnego Konferencji Episkopatu Hiszpanii, które odbyło się w dniach od 28 XI do 6 XII 1966 r. i na którym to dyskutowano wspomniany tekst dokumentu.

Po uzyskaniu opinii Konferencji Episkopatu tekst przekazano pod obrady Rady Ministrów. Temu też tematowi poświęcony został rozdział piąty niniejszej książki. Autorka, podejmując zagadnienie dyskusji i końcowej aprobaty projektu nowego prawa o wolności religijnej, zajęła się najpierw tematem uwag przedstawianych przez ministra *Subsecretario de la Presidencia del Gobierno*. Następnie zaś przeszła do analizy sugestii zawartych w dokumencie zatytułowanym *Nota sobre el anteproyecto de la ley por la que se regula el ejercicio del derecho de libertad religiosa presentada por la Dirección General de lo Contencioso*. Oprócz dyskusji ówczesnego rządu na temat projektu wypracowanego przez komisję mieszaną, w rozdziale piątym autorka poruszyła także kwestie bardziej „techniczne”, powstałe w trakcie prac nad tekstem nowego prawa. Przeanalizowała także samą, końcową już ewolucję dokumentu, przed przesłaniem go pod obrady parlamentu.

Ostatni, szósty rozdział to zwięzła prezentacja drogi, jaką musiał przejść tekst projektu w samym parlamencie. W tej części książki czytelnik może więc zapoznać się nie tylko z samą dyskusją parlamentarną nad projektem prawa o wolności religijnej (2 V 1967–11 V 1967 r.), ale także i z przedstawianymi wcześniej poprawkami do proponowanego tekstu. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż autorka, na podstawie dokumentów zaczerpniętych z historycznego archiwum Universidad de Navarra, przedstawiła czytelnikowi także dalsze losy tekstu, już po przegłosowaniu go w parlamencie, aż do ostatecznego zatwierdzenia go przez Jefe del Gobierno (28 VI 1967 r.) i opublikowania go w „Boletín Oficial del Estado” 1 VII 1967 r.

Wartość monografii podnosi zamieszczony na końcu książki aneks zawierający wszystkie omawiane na kartach książki dokumenty. Pozwala to czytelnikowi nie tylko na odwołanie się w każdym momencie lektury do analizowanego przez autorkę tekstu, ale także na samodzielny analizę poszczególnych dokumentów oraz zmian zachodzących w trakcie całego procesu legislacyjnego. Monografię zamyka bardzo użyteczny indeks osób.

Książka Marii Blanco zasługuje na uwagę pod wieloma względami. Przede wszystkim podejmuje temat przełomowy dla właściwego rozumienia współczesnej doktryny oraz praktyki zagadnienia wolności religijnej w Hiszpanii. Jak możemy się łatwo domyśleć, temat ów, ze względu na swoją wyjątkowość, omawiany

był już nieraz w hiszpańskiej literaturze prawnej. W ujęciu Marii Blanco doczekał się on jednak nie tyle kolejnej analizy doktrynalnej, ile opracowania polegającego na tematycznym uporządkowaniu często niepublikowanych wcześniej tekstów oraz próby spojrzenia ma samo zagadnienie poprzez pryzmat ukazujących się kolejnych projektów nowego prawa. Ten autorski zabieg sprawia, że najpierw sam piszący, a później także i czytelnik zaczyna obserwować rodzące się w trakcie procesu legislacyjnego problemy z zupełnie innej perspektywy. To z kolei pozwala czytelnikowi na większą swobodę i formułowanie bardziej osobistego, własnego spojrzenia na analizowaną problematykę. Z drugiej jednak strony, co wydaje się zrozumiałe, należy pamiętać, że poruszanie się autora nieco bliżej tekstu niż jego „kontekstu”, wymaga od czytelnika wcześniejszej, podstawowej przynajmniej znajomości tematu oraz historyczno-społecznego tła omawianego zagadnienia. Konkludując, monografia Marii Blanco, dla wszystkich zainteresowanych tematem wolności religijnej, stanie się niewątpliwie źródłem satysfakcji z możliwości zapoznania się z niuansami procesu legislacyjnego prawa o wolności religijnej oraz da wiele okazji do snucia własnych rozważań na kanwie śledzonych wraz z autorką ustawodawczych potyczek.

Ks. Piotr Rygula

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 219–220

Jerzy Skrabania SVD, *Misjonarze werbiści a Kościół narodowy na Filipinach w latach 1909–1951*, Warszawa 2003, 231 s.

W ramach ciekawej dla misjologii i religiologii serii wydawniczej Materiały i Studia Księży Werbistów ukazała się już 45 pozycja. Tym razem poświęcona jest Kościołowi na Filipinach. Zgromadzenie Słowa Bożego prowadzi na tych terenach ożywioną działalność misyjną od początku XX w., od 1909 r. Kontekstem tej działalności jest istnienie narodowego Kościoła filipińskiego, nazywanego Aglipaizmem, zaliczanego do grupy tzw. nowych religii. Nazwa organizacji jest zaczerpnięta od nazwiska przywódcy ruchu, którym był ks. Gregorio Aglipay y Laban. Na ten temat opracowań jest coraz więcej, ale w językach obcych. Autor zgromadził obszerną bibliografię, w tym źródłową (s. 7–19), także z archiwów prywatnych.

W języku polskim opracowania dotyczące nowych religii, zwłaszcza pozaeuropejskich, są nieliczne. Stąd potrzeba i wartość prezentowanego opracowania. Trzeba od razu zaznaczyć, że Autor ogranicza swe badania szczegółowe do prowincji Abra i Mindoro. Jest to zabieg słuszny chociażby z racji dostępu do źródeł.

Aglipaizm powstał w 1902 r. na skutek niezadowolenia i niesprawiedliwego traktowania duchowieństwa miejscowego przez hierarchię hiszpańską (s. 21). Stanowi przykład synkretyzmu religijnego, z wyraźnymi elementami natywizmu. Misjonarze werbistowskie zastali już ruch, który dążył do uniezależnienia się od Stolicy Apostolskiej, i nawiązali z nim dialog.

Praca ukazuje najpierw tło historyczne (rozdział I). Na uwagę zasługuje fakt, że terytorium Filipin było w zasięgu zainteresowania różnych mocarstw. Najpierw była to kolonizacja hiszpańska, połączona z pierwszą ewangelizacją, a następnie wyspy zostały zajęte przez Amerykę w 1898 r.

Rozdział II prezentuje Niezależny Kościół Filipiński – Aglipaizm. Wychodząc od ukazania Kościoła na Filipinach na przełomie XIX i XX w., przedstawiono historię tworzenia się niezależnego ruchu, jego rozwój, strukturę, doktrynę i liturgię. Przywódcy ruchu tworzyli nową organizację z wiernych Kościoła Rzymskokatolickiego. Ci zaś często nie mieli pojęcia o nowej organizacji albo nie mieli wyboru. W wyniku dążeń narodowościowych misjonarze zostali usunięci z Filipin.

Początek misji werbistowskiej w prowincji Abra przedstawiono w rozdziale III. Już założyciel werbistów, św. Arnold Janssen, wyraził chęć wysłania misjonarzy na Filipiny. Zresztą Azja od samego początku istnienia zgromadzenia stanowiła jego szczególne zainteresowanie. Misjonarze przybyli tam w 1909 r.

Rozdział IV traktuje o pracy misyjnej werbistów na wyspie Mindoro (przybyli tam w 1921 r.). Ich ewangelizacja misyjna przyczyniła się do ożywienia życia religijnego i przywrócenia jedności z Kościołem.

Książka ks. Skrabani jest cennym wkładem do poznania pracy misyjnej w ogóle, a szczególnie w dalekiej Azji. Chociaż dotyczy ona historii misji, to jednak wiele wniosków, spostrzeżeń i analiz nie utraciło swej aktualności. Z pewnością w dalszych badaniach nad historią Kościoła na Filipinach i misji werbistowskiej nie będzie można już pominąć prezentowanej pozycji.

Ks. Jan Górski

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 220–226

Bibliografia historii Śląska = Bibliographie zur Geschichte Schlesiens = Bibliografie dejin Slezka 1996, oprac. Lubomír Bajger, Zdzisław Gębołyś, Artur Harc, Tomasz Jaworski, Małgorzata Pawlak, Karol Sanojca, Kai Struve, Alena Volná, Ewa Wyglenda, red. Karol Sanojca, Kai Struve. Wrocław: Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych Uniwersytetu Wrocławskiego; Marburg, Verlag Herder-Institut 2002 (Bibliographien zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas, 26), 366 s.

W 2002 r. ukazała się *Bibliografia historii Śląska 1996* w opracowaniu międzynarodowego zespołu autorów polskich, niemieckich i czeskich. Nie jest to jednak zupełnie nowe przedsięwzięcie na polskim rynku wydawniczym. Inicjatywa wydawania bibliografii historycznej Śląska należała do Karola Maleczyńskiego, związanego z Wrocławskim Towarzystwem Miłośników Historii. Pierwszy tom, obejmujący piśmiennictwo z lat 1939–1946, opublikowano w 1954 r. Później trud przygotowywania bibliografii przejęli m.in. Romuald Gelles i Jerzy Pabisz.

Historia niemieckich bibliografii historycznych Śląska wiąże się z działalnością Historische Kommission für Schlesien we Wrocławiu. Od 1927 do 1935 r.

wydawano tu sześciotomową *Schlesische Bibliographie*. Pierwszy tom tego wydawnictwa pt. *Bibliographie der Schlesischen Geschichte* (Breslau 1927) opracował Viktor Loewe. Ta sama instytucja wraz z Verein für Geschichte Schlesiens kontynuowała dzieło Loewego, ogłaszając bieżącą bibliografię historyczną *Literatur zur Schlesiens Geschichte...* w czasopiśmie „Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens”.

Po II wojnie światowej wiodącym ośrodkiem naukowym w dziedzinie bibliografii Europy Środkowej i Wschodniej (w tym Śląska) stał się zorganizowany 29 IV 1950 r. Instytut im. Johanna Gottfrieda Herdera w Marburgu. Olbrzymie zasługi na tym polu położył Herbert Rister, autor serii *Schlesische Bibliographie* wydawanej w ramach cyklu *Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas*.

Od wielu już lat Instytut Herdera stał się centrum informacji naukowej dla badań historii krajów Europy Środkowowschodniej. Nie dziwi więc międzynarodowa inicjatywa zmierzająca do utworzenia elektronicznej bazy danych. Zadaniem systemu jest gromadzenie, systematyzowanie, przetwarzanie oraz rozpowszechnianie informacji na temat m.in. badań historycznych Śląska. W faktograficznej bazie przechowywane są natomiast wyniki badań naukowych oraz dane o placówkach i osobach prowadzących te badania.

W 1994 r. rozpoczęto w ramach współpracy wymianę danych bibliograficznych, czego dowodem są kolejne roczniki *Bibliografii historii Śląska*.

Najnowszy tom bibliografii – za 1996 r. – opracowały trzy zespoły: Centrum Badań Śląskoznawczych i Bohemistycznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Slezský ústav Slezského zemského muzea Opava oraz Herder Institut w Marburgu. Informacje zawarte w bibliografii są także dostępne na stronie internetowej Instytutu Herdera w bazie *Literaturdatenbank zur Geschichte Ostmitteleuropas*: www.uni-marburg.de/herder-institut/grundlagen/bibliographien/lit_db.html.

Dwa pierwsze ośrodki zestawiły materiały pochodzące z terenu Europy Środkowej. Publikacje czeskie i słowackie przygotowali Lubomír Bajger i Alena Volná; polskie – Zdzisław Gębołyś (katowicka część Górnego Śląska), Artur Hac i Karol Sanojca (Dolny Śląsk), Tomasz Jaworski (Ziemia Lubuska), Małgorzata Pawlak (Śląsk Cieszyński; wprowadziła również informacje bibliograficzne do banku danych SOWA) oraz Ewa Wyglenda (Śląsk Opolski). Pozostałe publikacje, wydane w Europie Zachodniej, opracowano w Instytucie Herdera w Marburgu.

Budowa i układ bibliografii

Licząca aż 3191 opisów bibliografia posiada typową budowę bibliografii specjalnej. Wyróżnia ją jedynie trójjęzyczne (język niemiecki, polski i czeski) opracowanie materiałów wprowadzających i pomocniczych.

Poza trójjęzycznym spisem treści zamieszczono krótkie *Słowo wstępne* redaktorów wydawnictwa – Karola Sanojcy i Kaia Struve, *Wykaz skrótów* oraz *Wykaz tytułów periodyków wykorzystanych w bibliografii*.

Podczas przygotowywania bibliografii zostało przejrzanych 651 reprezentatywnych tytułów czasopism i innych wydawnictw ciągłych (o częstotliwości od rocznika do tygodnika) niemieckich (44,24%), polskich (35,02%), austriackich (4,61%), angielskich (3,68%), amerykańskich (2,92%), czeskich (2,46%), francuskich (2,46%), włoskich (1,07%), izraelskich (0,46%), norweskich (0,46%), belgijskich (0,31%), duńskich (0,31%), holenderskich (0,31%), serbskich (0,31%),

słowackich (0,31%), szwajcarskich (0,31%), szwedzkich (0,31%), kanadyjskich (0,15%), węgierskich (0,15%) oraz jeden angielski dokument online.

W bibliografii zastosowano układ systematyczny, charakterystyczny dla bibliografii historycznych krajów i regionów Europy Środkowowschodniej, wydawanych przez Instytut Herdera w Marburgu (przy współpracy ośrodków naukowych w Polsce, Czechach i Słowacji).

Bibliografia została podzielona na 13 głównych działów. Rozdział *01. Ogólne*, przynosi generalia, czyli literaturę obejmującą bibliografie i leksykony, czasopiśma, prace zbiorowe, opracowania historiograficzne oraz materiały dotyczące organizacji nauk historycznych na Śląsku.

W rozdziale *02.* umieszczono tylko dwa opisy z dziedziny *Środowiska naturalnego*.

Materiały źródłowe, w większości polskojęzyczne, podzielone na okresy historyczne¹, znalazły się w rozdziale *03. Źródła*.

Nauki pomocnicze historii, takie jak: archiwistyka, źródłoznawstwo, chronologia, dyplomatyka, paleografia, epigrafika, genealogia, sfragistyka, heraldyka, numizmatyka, geografia historyczna, kartografia, ikonografia, statystyka i demografia, umieszczono w rozdziale *04. Źródłoznawstwo, nauki pomocnicze historii i pokrewne*.

Zaledwie osiem opisów liczy sobie rozdział *05. Pradzieje/archeologia* (do wędrówek ludów oraz po tym okresie).

W części chronologicznej *06.* uporządkowano najogólniejsze materiały historyczne dotyczące Śląska, obejmujące często kilka dziedzin wiedzy².

Bogatą problematykę można odnaleźć w rozdziale *07. Historia polityczna* (np. historia organizacji politycznych i partii, zagadnienia kultury i myśli politycznej na Śląsku, historia wojskowości oraz obraz stosunków polsko-niemieckich i polsko-czeskich – od średniowiecza po czasy współczesne).

Dalej wyodrębniono rozdział *08. Ludność*, przynoszący niezwykle różnorodny materiał z następujących dziedzin: przemiany społeczne, problemy grup mniejszościowych, konflikty etniczne oraz stosunki międzyludzkie i in.

Historia gospodarcza i społeczna (w dziale *09.*) została poprowadzona od zagadnień ogólnych dotyczących wspólnot sąsiedzkich, stosunków gospodarczo-społecznych, odbudowy powojennej, poprzez zagadnienia osadnictwa (morfologia jednostek osadniczych), rolnictwa (rolnicy i ich położenie społeczne lub materialne), handlu, rzemiosła, przemysłu (np. górnictwo) aż do transportu i komunikacji.

Tematyka religijna (kościół ewangelicki, katolicki oraz inne wyznania) znalazła się w rozdziale *10.*, np. w podrozdziale *10.02.02.01 Kościół katolicki* zamiesz-

¹ Wydzielono następujące okresy: średniowiecze, 1526–1742 (od momentu objęcia rządów na Śląsku przez dynastię Habsburgów do przejęcia władzy przez Prusy), 1742–1815 (rok 1815 wskazuje na duże zmiany na Śląsku związane z pruskimi reformami gospodarczymi, społecznymi i politycznymi; Śląsk stał się od tej pory jedną z prowincji pruskich), 1815–1918 (od kongresu wiedeńskiego do zakończenia I wojny światowej), 1918–1939 (okres dwudziestolecia międzywojennego), 1939–1945 (II wojna światowa), 1945–1989 (okres PRL-u) oraz od 1990 r.

² Materiały bibliograficzne najpierw przyporządkowywano do podrozdziałów *13.02 Regiony* i *13.03 Miejscowości*, które przyjęły ogólny schemat bibliografii. Publikacje, których treść obejmowała tereny większe niż region, przesuwano do działów *01.–05.* i *07.–11.* Pozostałe dokumenty umieszczono w części *06.*

czono pozycje omawiające reformy duszpasterstwa, sytuację Kościoła w społeczności śląskiej, ruch pielgrzymkowy i zakony katolickie.

W rozdziale 11. *Historia kultury* umieszczono opisy obchodów świąt religijnych oraz tradycji śląskich (pogrzebowych i ślubnych). W podrozdziale 11.03 zaprezentowano natomiast zagadnienia sportu i turystyki. Zwrócono uwagę na walory turystyczne Beskidu Śląskiego i północnych Moraw. Do podrozdziału 11.06 przyporządkowano materiały z zakresu historii księgozbiorów i wydawnictw na Śląsku, dziejów kina i filmu, czasopism i gazet, ekslibrisów oraz rękopisów.

Jednym z większych rozdziałów jest rozdział 12. *Historia rodzin i osób* (58 stron). Pierwszy z wydzielonych tu podrozdziałów zawiera ogólne opracowania w postaci słowników biograficznych różnych grup zawodowych, leksykony biograficzno-bibliograficzne i monografie.

Podrozdział 12.02 obejmuje publikacje dotyczące śląskich rodów i rodzin. Nazwiska rodzin ułożono alfabetycznie. Podobne szeregowanie zastosowano w podrozdziale 12.03, gdzie scharakteryzowano pojedyncze osoby. Pod nazwiskami osób zamieszczono krótkie dopowiedzenia, np. *Bielschowsky Albert – Literaturhistoriker*. Wśród osób opisanych w tym rozdziale są działający w regionie pedagodzy, kompozytorzy, ekonomiści, księża, biskupi, lekarze, wojskowi, przyrodnicy, architekci, pisarze, poeci, malarze, naukowcy, filozofowie, historycy i aktorzy. Przy niektórych nazwiskach, znanych w kulturze wielu narodów, podane są dwie formy nazwiska, np. *Frentzel, Michael – Frenzel, Michał (1628–1706); Friedrich II – Fryderyk II (1480–1547); Hadevigis, s. – Jadwiga, św. – Hedwig, hl. (1174–1243)*. Niezwykle pomocne mogą się także okazać zamieszczone przy nazwiskach daty życia poszczególnych osób.

Aż 131 stron liczy ostatni rozdział 13. *Historia poszczególnych regionów i miejscowości*, w którym wyróżniono trzy podrozdziały. W pierwszym podrozdziale 13.01. *Ogólne* ujęto osiem opisów publikacji omawiających walory topograficzne, urbanistyczne, przyrodnicze lub turystyczne większych fragmentów Śląska.

Podrozdział 13.02. *Regiony* (miasta wraz z powiatami, np. *Bielsko-Biała, Bystrzyca Kłodzka, Cieszyn* albo tereny np. *Gór Sowich, Gór Stołowych, Kar-konoszy i Sudetów*) został uporządkowany alfabetycznie według nazw miejscowych obecnie obowiązujących (od *Bielska-Białej* do *Żyglina – Groß Zyglin*, łącznie 56 regionów).

Podrozdział 13.03. *Miejscowości* zawiera opisy 240 miast (od *Baborowa – Bauerwitz* do *Zlaté Hory/Jeseník – Zuckmantel/Freiwaldau*; wydzielono także dzielnice miast, np. *Kochłowice* – dziś dzielnica Rudy Śląskiej, czy *Boguszowice* – dzielnica Rybnika).

W kręgu zainteresowania niemal wyłącznie polskiego śląskoznawstwa znalazły się: Jelenia Góra, Katowice i Opole, natomiast niemiecka nauka zainteresowała się szczególnie Kłodzkiem i Zgorzelcem. Wśród materiałów dotyczących pozostałych miejscowości można zauważyć względną równowagę publikacji w obu językach.

Ostatnim elementem budowy bibliografii są indeksy. W indeksie autorów (s. 281–304) obok nazwisk umieszczono objaśnienia, np. tłum., rec., red., przedm., oprac. itd. Nazwiska osób podano w języku dominującym w kręgu ich działania. Czasem zamieszczano różne warianty językowe nazwisk, gdy osoba była znana i działała poza jednym obszarem kulturowym. Zapisy indeksowe uzupełniają także niezwykle przydatne daty życia osób. Indeks geograficzny (na s. 315–328)

wskazuje na zasięg terytorialny bibliografii. Przy nazwach geograficznych znalazły się dopowiedzenia, np.: dekanat, diecezja, gmina, góra, księstwo, powiat, region, rzeka, województwo, ziemia. Ostatnią częścią bibliografii są trzy indeksy rzeczowe: niemiecki (s. 329–341; 747 haseł), polski (s. 343–354; 529 haseł) i czeski (s. 355–366; 524 hasła).

Zakres i zasięg bibliografii

Bibliografia historii Śląska obejmuje swoim zasięgiem materiały dotyczące obszaru historycznego Śląska i terenów z nim związanych (np. niektóre ziemie Śląska położone w Republice Czeskiej – z zachodnią granicą na rzece Ostrawicy i południowo-zachodnią na rzece Opawie oraz część Łużyc). Rejestrowane są także prace na temat księstwa oświęcimskiego aż do włączenia go do Korony w 1457 r. (nie uwzględnia się tematu oświęcimskiego od XVI w., jeśli nie ma on ścisłego związku z terenem Śląska). Autorzy bibliografii słusznie nie uwzględniali w doborze dokumentów zmieniających się administracyjnych granic Śląska. Dlatego włączono do bibliografii takie śląskie miejscowości, jak Syców i Międzybórze, choć znalazły się one w dawnym województwie kaliskim, oraz Woźniki, Kalety, Lubliniec, Dobrodzień, Olesno i Gorzów Śląski z byłego województwa częstochowskiego. Nie zarejestrowano natomiast np. Chrzanowa i Zagłębia Dąbrowskiego, choć należały do województwa katowickiego.

W *Bibliografii historii Śląska* odnotowuje się publikacje samoistne wydawniczo (prace indywidualne i zbiorowe) oraz niesamoistne wydawniczo (artykuły z czasopism i wydawnictw zbiorowych, encyklopedii oraz słowników). Większość materiałów dotyczących Tychów pochodzi z jednej monografii poświęconej temu miastu (poz. 2836–2850, 2852–2868). O dużej szczegółowości i dążeniu do kompletności bibliografii świadczy również fakt zamieszczania artykułów encyklopedycznych (np. poz. 408), artykułów z leksykonów (np. poz. 1932) oraz rozdziałów z książek autorskich (poz. 658–660). Część biogramów w rozdziale 12. rozpisano np. ze słownika *Saur. Allgemeines Künstlerlexikon. Die bildenden Künstler aller Zeiten und Völker*. Bd. 12. (poz. 1149, 1151–1173, 1177–1182, 1184–1197, 1199–1224).

Wśród rozmaitych form dokumentów odnotowanych w bibliografii trzeba jeszcze wspomnieć o jednodniówkach (np. poz. 1844), wieloczęściowych artykułach czasopiśmienniczych (np. poz. 1850, 1853, 2299, 2530) oraz pojedynczych tomach wydawnictw wielotomowych (np. poz. 2401, 2487).

Przy doborze publikacji zastosowano selekcję treściową. Materiały z zakresu krajoznawstwa oraz nauk politycznych, ekonomicznych i społecznych opublikowano w wyborze.

Opis bibliograficzny

Kolejno ponumerowane opisy bibliograficzne podawane są w języku polskim (dla prac w języku polskim, czeskim i słowackim) lub niemieckim (dla prac zachodnioeuropejskich). Tytuły polskie, czeskie i łużyckie zostały ponadto przetłumaczone na język niemiecki i przytoczone w nawiasach kwadratowych, tuż po tytule w języku oryginalnym.

Niestety opisy bibliograficzne nie opierają się na normach bibliograficznych. I tak np. strefę opisu fizycznego książki przesunięto za strefę serii. Nazwiska kilku autorów (czasami jest ich więcej niż trzech) są oddzielane kreskami ukośnymi, a nie przecinkami. W opisie artykułów czasopiśmienniczych cytate wydawniczą,

jeśli opis podaje się w ciągłości wiersza – a tak dzieje się w tej bibliografii, przytacza się po dwóch ukośnych kreskach, a nie po przyimku „W:”. Błędów tego rodzaju jest w tej bibliografii niestety więcej. Nie umniejsza to jednak rangi pracy, ponieważ przyjęty w bibliografii schemat opisów stosowany jest konsekwentnie.

Niewątpliwym atutem bibliografii są wykazy recenzji, mieszczące się tuż pod recenzowaną publikacją (np. poz. 7, 157, 164–167, 211, 463, 1989, 3175). Zestawiono około 220 takich opisów.

Bibliografia jest także częściowo adnotowana. Niektóre opisy zostały uzupełnione króciutkimi uwagami wyjaśniającymi, np. pochodzenie materiałów (*Materiały sesji „130 lat praw miejskich Katowic”*, Katowice 7 IX 1995 poz. 67; *Beilage zu „Bote aus dem schlesischen Burgenland”* poz. 87; *Beilage zu „Der Rybniker”* poz. 96; *Kontynuacja miesięcznika „Opole”* poz. 133; *Materiały z konferencji naukowej, która odbyła się z okazji pięćdziesięciolecia Uniwersytetu Wrocławskiego w dniu 9 listopada 1995 roku* poz. 199). W adnotacjach informowano też o istotnych załącznikach do bibliografii (*Paralleltext in englischer Sprache* poz. 162; *Aneks: wykaz Ślązaków pływających na statkach Polskiej Marynarki Handlowej w latach 1939–1945, (175–179)* poz. 553). Adnotacje pojawiały się często przy pozycjach, których tytuły nie odzwierciedlały treści dzieła (np. pod poz. 2400 Joanny Jurgały-Jureczki pt. *Dom w Górkach* znalazła się adnotacja: *Dot. domu Zofii Kossak. / Betr. Das Haus von Zofia Kossak*; ponadto pod innymi opisami: *Betr. Die polnische Minderheit zwischen den Weltkriegen* poz. 618; *Dot. Powstania Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Czechosłowacji (1947)* poz. 619; *Betr. Staat und katholische Kirche in Oberschlesien 1945–1956* poz. 763).

W tak bogatej bibliografii nie ustrzeżono się przed kilkoma błędami. W podrozdziale 10.01 *Ogólne* (w ramach rozdziału 10. *Historia religii i kościołów*) znalazła się publikacja na temat dziejów Zakonu Magdalenek (poz. 745). Podobne materiały na temat śląskich klasztorów i zgromadzeń zakonnych umieszczano najczęściej w podrozdziale 10.02 *Wspólnoty chrześcijańskie*. Pozycja 856 dotyczy historii śląskich sportowców reprezentujących Polskę na igrzyskach olimpijskich. Prace o charakterze biograficznym, które nie znalazły się w rozdziale 12., można odnaleźć poprzez indeks, jednak tej pozycji pod hasłem „sportowcy” nie znajdziemy. Nie znajdziemy również w indeksie rzeczowym – hasło „biblioteki” – opisu 2704, który dotyczy wystawy map Górnego Śląska ze zbiorów Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej w Opolu. Za całkowicie niezrozumiałe należy uznać umieszczenie pozycji 2592 o tytule *Hypolazja zębów stałych wczesnośredniowiecznej populacji z Milicza* w podrozdziale 06.02. *Część chronologiczna. Średniowiecze*.

W indeksie rzeczowym zwraca uwagę brak rozróżnienia franciszkanów na zakon męski i żeński (choć w tekście są opisy dotyczące działalności franciszkanek, np. poz. 2684). Takie rozróżnienie dotyczy natomiast benedyktynów i benedyktynek, cystersów i cysterek.

Dostrzeżone w *Bibliografii historii Śląska* niedociągnięcia nie podważają znaczenia, jakie ma ta bibliografia dla nauki polskiej. Rejestracja silesiaców w polskich bibliografiach historycznych jest, trzeba przyznać z przykrością, niewystarczająca. *Bibliografia historii Śląska* opiera się ponadto na cennym wielojęzycznym materiale. Tak szerokiego zestawu publikacji zachodnioeuropejskich nie znajdziemy w dotychczas drukowanych polskich bibliografiach Śląska.

Bibliografia ta stanowi więc niezwykle ważną pozycję źródłową dla pracowników naukowych, nie tylko dla historyków Śląska, ale też dla archeologów, hi-

storyków sztuki, socjologów, etnografów oraz wszystkich zainteresowanych życiem tego regionu.

Agnieszka Bajor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 226–228

„Studia Catholica Podoliae”. Szczoricznik Wiszczoj Duchownoj Seminarii Swiatogo Ducha Kamianec-Podilskoj Seminarii Diecezji Filia Ljateranskogo Uniwersitetu w Rimi, 2002, R. 1, nr 1, 543 s.

Po rozpadzie ZSRR papież Jan Paweł II reaktywował 15 I 1991 r. na Ukrainie łacińską i bizantyjską (greckokatolicką) organizację Kościelną. Lwów znowu jest stolicą dwu katolickich organizacji kościelnych: łacińskiego i greckokatolickiego obrządku oraz siedzibą dwu metropolitów katolickich, obecnie kardynałów Mariana Jaworskiego i Wołodymyra Huzara. Do odnowionej metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego należą: archidiecezja lwowska i diecezje: łucka, kijowsko-żytomierska, charkowsko-zaporoska, odesko-symferopolska, munkaczewska oraz kamieniecko-podolska.

Jedną z pierwszych słusznych decyzji bpa Jana Olszańskiego, ordynariusza diecezji kamieniecko-podolskiej, oprócz odbudowy sieci parafialnej i duszpasterstwa, było powołanie do życia własnego seminarium duchownego – powstało 1 I 1992 r. w Grodku Podolskim, a w 1996 r. otrzymało afiliację do Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie. Jego kadra wychowawców i uczących liczy 34 wykładowców (1 profesor doktor habilitowany, 11 doktorów, 6 licencjatów i 8 magistrów). Większość z nich to przyjeżdżający z gościnnymi wykładami księża z Polski. Rektorem jest ks. Jan Ślepowroński, kapłan diecezji siedleckiej.

Periodyk „Studia Catholica Podoliae” jest wielojęzycznym organem naukowym seminarium duchownego tej diecezji. Artykuły są pisane w języku polskim. Ich streszczenia oraz słowa wstępne biskupa i rektora seminarium zredagowano po polsku i po ukraińsku, natomiast tytuły poszczególnych działów periodyku mają nazwy łacińskie: *Introductio*, *Inauguratio*, *Symposia* (*Symposium Historicum* i *Symposium Liturgicum*), *Articuli* oraz *Recensiones* i *Relationes*. W planach redakcji znajduje się dział „*Fontes*”, w którym będą publikowane teksty źródłowe dotyczące diecezji kamienieckiej i Podola.

Dział pierwszy periodyku stanowi dokumentacja z inauguracji roku akademickiego 2001/2002, tj. sprawozdanie wicerektora seminarium i jego dyrektora studiów ks. Jerzego Kurcka z działalności seminarium w roku 2000/2001, oraz wykład inauguracyjny ks. dr. Jana Niemca pt. *Utworzenie i początki działalności Wyższego Seminarium Duchownego diecezji kamieniecko-podolskiej obrządku łacińskiego w Grodku Podolskim 1991–1992*. Dział *Symposia* zawiera materiały z odbytych w Grodku sympozjów naukowych: 2 X 2001 r. – *Trudne dziedzictwo wiary. Z dziejów diecezji kamienieckiej (XIV–XXI)* oraz 23 V 2002 r. – *Liturgia*

w *parafii*. Kolejny dział periodyku – *Articuli* zawiera opublikowane przez profesorów z Gródka artykuły z różnych dyscyplin teologicznych.

Dla czytelnika interesujące są materiały z sympozjum historycznego dotyczącego przeszłości diecezji od XIV do XX w. Cenne są artykuły takich księży, jak: Henryk Borcz, Marian Radwan, Bolesław Kumor, Stanisław Nabywaniec i Roman Dzwonkowski, którzy są autorytetami w dziedzinie problemów przez nich opisywanych. Artykuły, w znacznej części źródłowe, dotyczą początków diecezji i jej dziejów do XVIII w., antyzakonnej polityki caratu w XIX w., kasaty diecezji kamienieckiej na Podolu w 1866 r. oraz odrodzenia diecezji kamienieckiej i jej losów po 1918 r. Dwa kolejne artykuły dotyczą księży tej diecezji w czasach ZSRR. Pierwszy to ks. Romana Dzwonkowskiego pt. *Kapłani – męczennicy i wyznawcy wiary w diecezji kamieniecko-podolskiej w XX wieku*. Oprócz treści cenna w tym artykule jest lista 49 księży tej diecezji, z odpowiednią dokumentacją źródłową, którzy byli dotknięci represjami w latach 1920–1953. Drugi artykuł, a właściwie spisana rozmowa przeprowadzona z O. Martynianem Wojciechem Darzyckim OFM (1918–2003), legendą duszpasterstwa na terenie diecezji po II wojnie światowej i więźnia Kołomy. Wśród materiałów z sympozjum liturgicznego znajdują się artykuły głównie profesorów KUL: ks. Jerzego Józefa Kopcia (*Liturgia w procesie odnowy parafii*), Władysława Głowy (*Rola homilii w dziele nowej ewangelizacji*), Zbigniewa Wita (*Kształtowanie przestrzeni sakralnej w odnowionej liturgii*) i ks. Czesława Krakowiaka (*Chrzest dzieci i dorosłych w parafii*).

Tematyka działu *Symposium Liturgicum*, której autorami są fachowcy z dziedziny homiletyki i liturgiki, ma szczególne znaczenie dla księży odradzającego się Kościoła diecezji kamienieckiej. Duszpasterze, stanowiący centrum życia parafii, odbudowują też zniszczone kościoły, są odpowiedzialni za ich godny i zgodny z przepisami kościelnymi wystrój. Dlatego szczególnie cenny dla czytelników, najczęściej duchownych diecezji oraz innych osób zaangażowanych w duszpasterstwo jest artykuł ks. prof. Z. Wita.

Dział periodyku *Articuli* zawiera artykuły profesorów seminarium: ks. A. Drożdża (*Współczesne modele etyczne*), ks. Cz. Krakowiaka (*Katechumenat dzieci według Rytuału francuskiego i niemieckiego*), ks. Stanisława Ratko (*Wprowadzenie w duchowość św. Antoniego Pustelnika*), Witalija Rosowskiego (*Duchowieństwo diecezji kamienieckiej w latach 1918–1926*). Ostatni z artykułów tej części, napisany w języku włoskim przez ks. K. Trybuchowskiego, to *Il termine Una Persona/Unitas Personae in riferimento a Cristo nel Contra Sermonem Arianorum di Agostino D'ippona*.

Ostatni dział *Recensiones et Relationes* zawiera recenzje dwu publikacji dotyczących przeszłości Kościoła w ZSRR: *Pasterz i twierdza. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Olszańskiemu ordynariuszowi diecezji w Kamieńcu Podolskim*, red. J. Wołczanski, Kraków–Kamieniec Podolski 2001 oraz *Bez sądu, świadków i prawa... Listy z więzień, łagrów i zesłania do delegatury PCK w Moskwie 1924–1937*, red. R. Dzwonkowski, Lublin 2002. Oprócz powyższych znajduje się też w tej części omówienie *Mszału pielgrzymkowego Jana Pawła II z jego wizyty pastoralnej 23–27 czerwca 2001 r. na Ukrainie* oraz sprawozdanie z II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej „Uwiarygodnić Jezusa Chrystusa i Kościół wobec współczesnego świata”, który odbył się 18–21 września 2001 r. na KUL.

Pierwszy numer periodyku „*Studia Catholica Podoliae*”, w którym zamieszczono artykuły autorów z Polski, jest cenną i odważną inicjatywą rozliczenia się

środowiska teologicznego Kamieńca Podolskiego z trudną, a zarazem godną docenienia przeszłością. Ilustracją owoców trwania w przeszłości wiernych Podola i ich nielicznych duszpasterzy przy Kościele katolickim jest obecnie prężność oraz duża liczebność parafii rzymskokatolickich położonych za Zbruczem.

Po rozpadzie ZSRR i „wschodniego bloku” współczesnemu człowiekowi, zwłaszcza młodemu, nieznającemu już z autopsji tamtych trudnych czasów, zagraża próba budowania „dziś” i „jutra” na fałszywym gruncie. Dlatego zaznajamianie się czytelników, zwłaszcza studentów teologii, przyszłych księży tej diecezji z treścią omawianego periodyku jest tak ważne.

„*Studia Catholica Podoliae*” cechuje właściwy dobór zagadnień i staranna redakcja. Należy zatem życzyć Redakcji utrzymania następnych roczników na tak wysokim poziomie i zaliczenia wydawnictwa do punktowanych periodyków naukowych.

Ks. Józef Krętosz

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2004, t. 37, z. 1, s. 228–230

Bronisław Czaplicki, *Ks. Konstanty Budkiewicz (1867–1923) – życie i działalność*, Katowice 2004 (Biblioteka Teologiczna. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach nr 2) tab., 239 s.

Po upadku komunizmu współcześnie są coraz większe możliwości dostępu do archiwaliów ZSRR i jego satelickich państw. Równocześnie tematy związane z historią najnowszą tych państw czekają na rzetelnych, niezrażających się trudnościami historyków. Do tego typu publikacji można zaliczyć dysertację pracującego w Sankt Petersburgu ks. Bronisława Czaplickiego.

Temat dysertacji dotyczy dziejów Rosji i Kościoła katolickiego oraz polskiej kultury na jej terenie na przełomie XIX i XX w., w kontekście problemów i wydarzeń politycznych tego okresu. Tymi problemami były: polityka represji władz carskich po powstaniu styczniowym, „rewolucja” 1905 r., po niej częściowa krótkka „odwilż”, potem narastający znowu proces totalnej kontroli państwa rosyjskiego nad Kościołem katolickim traktowanym przez nie nieprzyjaźnie i jako obce wyznanie. Później była I wojna światowa, w 1917 r. rewolucja lutowa, abdykacja cara i powstanie Rządu Tymczasowego (15 marca), rewolucja październikowa, wojna domowa na terenie Rosji, powstanie ZSRR i jego represje, właściwie likwidacja Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego.

Autor biografii ks. Konstantego Budkiewicza podjął się trudnego zadania, przedstawienia tego duchownego rzymskokatolickiego, który na początku XX w. odgrywał istotną rolę w życiu Kościoła w stolicy Rosji, potem w ZSRR. Jego biografię przedstawiono na szerokim tle historii Kościoła w Rosji carskiej i rodzącego się państwa komunistycznego, wydarzeń przełomu wieków i ich konsekwencji, powstania ZSRR oraz jego polityki narodowościowej i wyznaniowej. Zagadnienie przedstawiono z perspektywy Petersburga, z którym ks. Budkiewicz był głównie związany.

Treść pracy zawarta jest w 6 rozdziałach. Pierwszy ma charakter wprowadzający w problematykę. W nim omówiono sytuację Kościoła katolickiego w czasach carskich oraz środowisko rodzinne i drogę księdza do kapłaństwa. Kolejny rozdział dotyczy jego duszpasterskiej pracy jako wikariusza, potem proboszcza parafii św. Katarzyny w Petersburgu i spraw z tym związanych, jak: zarząd parafią, organizacja szkolnictwa przyparafialnego, problematyka pluralizmu religijnego i narodowościowego oraz aktywność, zwłaszcza charytatywna w czasie I wojny światowej. Kolejne rozdziały dotyczą dziejów w czasie rewolucji i wojny domowej w Rosji oraz ZSRR do męczeńskiej śmierci księdza w 1923 r. W trzecim rozdziale przedstawiono ks. Budkiewicza jako organizatora zagrożonej przez państwo jedności duchowieństwa i wiernych. Kolejny rozdział poświęcony jest konfrontacji proboszcza i wiernych i petersburskiej parafii rzymskokatolickiej z państwem radzieckim, obronie praw i wewnętrznej jedności oraz konfiskacie przez państwo wszelkiej własności kościelnej oraz jej skutki. W ostatnim rozdziale omówiono śmierć ks. K. Budkiewicza i jej reperkusje w ZSRR oraz w ówczesnym zachodnim świecie. W szczególności rozdział ten dotyczy procesu księdza, wyroku i jego wykonania oraz reakcji na proces i śmierć księdza ówczesnej opinii publicznej, zwłaszcza katolickiej.

Cenna jest baza źródłowa publikacji, bo pochodzi z 12 zespołów archiwalnych państwowych (polskich, zwłaszcza rosyjskich), kościelnych oraz prywatnych. Z kategorii źródeł wydanych drukiem pochodzi 75 pozycji, z opracowań 133. Dysertacja niniejsza oparta jest też na źródłach pochodzących z internetu (9 pozycji), zaliczonych przez autora w bibliografii do kategorii „inne”. Wyżej wspomniane archiwalia i wydane drukiem wydawnictwa źródłowe nie tylko umieszczono w bibliografii, lecz treść publikacji jest oparta w głównej mierze na nich.

Autor w związku z omawianą postacią ks. K. Budkiewicza przedstawił życie Kościoła w Petersburgu w czasach Rosji carskiej, a potem bolszewickiej. Równocześnie starał się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy i w jakim stopniu Kościół w tym czasie ostał się, nie wchodząc w dyskredytujące go kompromisy z panującą władzą carską, potem radziecką, i to się autorowi udało. Istotnie, władza nie zdołała się Kościoła złamać ani podporządkować wytyczanym przez panującego celom politycznym. Duchowni i laikat mimo surowych represji pozostali wierni Kościołowi.

Publikacja ta jest cennym, opartym na źródłach przyczynkiem do dziejów Kościoła na terenie Rosji, potem ZSRR. Równocześnie pomoże współczesnym zrozumieć, na co słusznie autor zwrócił uwagę (s. 238), antykatolicką politykę współczesnej Rosji, która deklaruje się jako spadkobierczyni Rosji carskiej i radzieckiej.

Przy jak najbardziej pozytywnej ocenie niniejszej publikacji pragnę zwrócić uwagę na kilka kwestii dyskusyjnych. Temat dotyczy właściwie kilku kolejnych po sobie okresów dziejów Rosji (Rosja carska przed i w czasie I wojny światowej, po abdykacji cara i radziecka). Przy ogromie przytaczanych faktów z okresu zaledwie dwudziestu kilku lat, groziło niebezpieczeństwo zlewania się treści w jedną spłaszczoną rzeczywistość. Aby przedstawiany tok wydarzeń był jaśniejszy, czy nie warto było, zwłaszcza w rozdziale drugim, omawianą problematykę wyraźnie wyodrębnić z podawaniem dat, jakiego okresu ona konkretnie dotyczy?

W pierwszym paragrafie rozdziału pierwszego, wprowadzającym w temat, skoncentrowano się, wbrew brzmieniu jego tytułu, na przedstawieniu głównie problematyki Kościoła na terenie Petersburga. Treść paragrafu 1. z rozdziału trze-

ciego „Uporządkowanie spraw kościelnych w 1917 r.” wbrew tytułowi dotyczy już czasów radzieckich, wychodzi poza rok 1920. Tak więc, mimo iż jest istotna w treści pracy, to dla tego paragrafu, z powodu przyjętej w tytule daty 1917 r., w większości jest nie na temat. Autor na pewno miał na myśli już czasy rządów bolszewików. W paragrafie 2. tego rozdziału „Komitety Parafialne i Komitet Centralny” nie wyjaśniono czytelnikowi do końca pochodzenia tych instytucji (państwowego czy kościelnego), zwłaszcza Komitetu Centralnego (katolickich wspólnot archidiecezji mohylowskiej). Pierwszy był znany aż do końca istnienia ZSRR jako dzierżawca od państwa budynków kościelnych i sprzętu liturgicznego, jedyny reprezentant wspólnot parafialnych wobec państwa i dysponujący ich finansami oraz pracodawca dla pracujących przy kościołach duchownych. Szkoda, że autor nie wytłumażył przynajmniej w przypisie do końca ich genezy. Z założenia komitety te miały być obsadzone przez państwo i jego przedłużeniem kontrolnym nad duszpasterstwem. W późniejszych latach istnienia ZSRR, przy nielicznych już wspólnotach parafialnych, zwłaszcza na Ukrainie, dzięki determinacji oraz roztropności wiernych i duszpasterzy stawały się oddanymi Kościołowi oraz bezkompromisowymi w jego obronie Radami Duszpasterskimi.

Autor poruszył skomplikowany problem inicjatyw neounijnych w prawosławiu na terenie Rosji w okresie objętym tematem. Na nie nakładały się działania Cerkwi Greckokatolickiej ze Lwowa i jej metropolity Andrzeja Szeptyckiego marzącego o misjach na terenie Rosji i o powstaniu Katolickiego Patriarchatu Kijowskiego. W tym kontekście informacje na temat faktu odbycia w 1917 r. w kościele Świętej Katarzyny w Petersburgu Synodu Kościoła Greckokatolickiego czy nominacji ks. Leonida Fiodorowa egzarchą tej wspólnoty kościelnej w Rosji wydają się dyskusyjne. Podejmowane wtedy działania w tej sprawie na terenie Rosji określone były jako neounijne. Skoro ten problem (nie wchodzący w temat dysertacji) poruszono, dla treści byłoby lepiej, gdyby uwzględniono publikację właśnie temu tematowi poświęconą i ustosunkowaną do niej (F. R z e m i e n i u k, *Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia*, Lublin 1999). W niej podano, że Fiodorow godności nie przyjął w obawie nieprzyjaznego przyjęcia jego nominacji przez ogół rosyjskiego społeczeństwa jako wyraz ingerencji Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej w wewnętrzne sprawy Rosji (s. 27). Nie zgadzając się do końca z racjami autorki, też wyrażam wątpliwość na temat sądu ks. B. Czaplickiego na ten temat.

Powyżej podniesione kwestie dyskusyjne nie umniejszają wartości opracowania. Rzetelne pod względem merytorycznym i bogato udokumentowane źródłami archiwalnymi stanowi ono cenny wkład w historiografię Kościoła na terenie Rosji, zwłaszcza w pierwszych latach istnienia ZSRR.

Ks. Józef Krętosz