

Robert Kufel, *Edward Likowski (1836-1915) – sufragan poznański, metropolita gnieźnieński i poznański, prymas Polski*, Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, Zielona Góra 2010, 698 s.

Wśród prymasów Polski XX wieku Edward Likowski był do niedawna jedynym zwierzchnikiem polskiego Kościoła, który nie doczekał się obszerniejszej, książkowej biografii¹. Postać hierarchy znana była dotąd głównie z biogramów i szkiców biograficznych, zawartych w dziełach poświęconych prymasom Polski². Lukę tę postanowił wypełnić ksiądz Robert Kufel, opracowując dzieło o wielkim hierarsze, zasłużonym nie tylko dla Kościoła, ale także dla Ojczyzny, nauki i kultury.

Biografia prymasa Likowskiego o typowej konstrukcji chronologiczno-problemowej składa się z ośmiu rozdziałów poświęconych etapom życia i obszarom działalności dostojnika. Rozdział pierwszy stanowi właściwie wstęp do życiorysu przyszłego prymasa i w całości poświęcony jest sytuacji Kościoła katolickiego w Wielkopolsce na przełomie XIX i XX wieku. W drugim rozdziale ukazano jego środowisko rodzinne, młodość oraz studia. W rozdziale trzecim czytelnik zapoznany zostaje z pierwszymi latami posługi kapłańskiej Likowskiego, który miał okazję sprawdzić się w pracy duszpasterskiej na wielu odcinkach: jako wikariusz, nauczyciel i katecheta, a następnie wykładowca i rektor seminarium. Uzdolniony i niezwykle pracowity duchowny zdobył też zaufanie ówczesnego arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego Mieczysława Ledóchowskiego, którego stał się bliskim współpracownikiem. Doświadczony ciężko szukanami władz pruskich i więzieniem w okresie Kulturkampfu pozostał wierny swoim przekonaniom i zwierzchnikom. W kolejnym rozdziale obserwujemy drogę Likowskiego do pełni kapłaństwa, jego konsekrację biskupią oraz posługę w charakterze wikariusza generalnego, a także wikariusza kapitulnego archidiecezji poznańskiej. Działalności biskupiej dotyczy również rozdział piąty, ukazujący Likowskiego jako zwierzchnika duchowieństwa archidiecezji poznańskiej. Autor opisał więc relacje między hierarchą a księżmi, wizytacje kanoniczne, jakie ów biskup odbywał, uroczystości, którym zwykle przewodniczył, oraz listy pasterskie kierowane do diecezjan. W rozdziale szóstym ksiądz Robert Kufel przedstawił działalność biskupa Likowskiego na polu oświatowym i naukowym, ukazał też jego aktywność społeczną i stanowisko wobec problemów narodowych w zaborze pruskim. Nieco uwagi poświęcono ponadto działalności gospodarczej Likowskiego jako rządcy archidiecezji poznańskiej. Siódmy rozdział traktuje o nominacji oraz krótkim okresie sprawowania przez Likowskiego godności prymasowskiej. W ostatnim, ósmym rozdziale, opisał autor chorobę oraz ostatnie chwile życia i śmierć prymasa.

¹ K. Śmigiel, *Florian Stablewski. Arcybiskup gnieźnieński i poznański 1841-1906*, Gniezno 1993; C. Pest, *Kardynał Edmund Dalbor (1869-1926). Pierwszy prymas Polski Odrodzonej*, Poznań 2004. Prymasom Hlondowi oraz Wyszyńskiemu poświęcono wiele prac. Zob. np.: J. Pietrzak, *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*, t. 1-2, Poznań 2009; *Kardynał August Hlond 1881-1948. Pasterz, nauczyciel i świadek*, red. M. Grygiel, Poznań 2010; E. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, Warszawa 2009.

² M. Kosman, *Między ołtarzem a tronem. Poczet prymasów Polski*, Poznań 2000; K.R. Prokop, *Arcybiskupi gnieźnieńscy w tysiącleciu*, Kraków 2000; K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002.

Imponujących rozmiarów dzieło poświęcone życiu i działalności Likowskiego oparte zostało na bogatej bazie źródłowej. Złożyły się na nią zbiory wielu archiwów kościelnych, w tym diecezjalnych, zakonnych i parafialnych. Autor wykorzystał ponadto zasoby archiwów państwowych oraz prywatnych. Poza zbiorami krajowymi oparł się oczywiście na zbiorach archiwów zagranicznych, przede wszystkim włoskich i niemieckich. Oprócz archiwaliów wykorzystał również źródła drukowane oraz prasę. Imponująco długa jest lista opracowań, na których bazuje omawiana praca.

Na uwagę zasługuje także obfity i dobrze dobrany materiał ilustracyjny, będący niemal kroniką życia hierarchy. Znajdują się tam bowiem zarówno fotografie miejsc związanych z życiem i działalnością Likowskiego, fotokopie dokumentów, pieczęcie biskupie, portrety z różnych lat, jak i wizerunki bliskich czy współpracowników. Oprócz tego tom zawiera portrety ważnych osobistości ówczesnego życia politycznego i kościelnego, w tym papieży, arcybiskupów gnieźnieńsko-poznańskich i innych hierarchów, z którymi Likowski współpracował lub z którymi przyszło mu się zetknąć w ważnych momentach życia. Materiał ilustracyjny jest znakomitym dopełnieniem wiadomości zawartych w pracy. Pomógł autorowi ukazać życie i działalność Likowskiego w ówczesnej rzeczywistości polityczno-społecznej. Dzięki temu praca nie jest tylko biografią hierarchy, ale także dziełem ukazującym dzieje Wielkopolski pod panowaniem pruskim na przełomie XIX i XX wieku oraz walkę Polaków z germanizacją.

Postać Edwarda Likowskiego ukazana została w sposób obiektywny. Autor nie szczędzi swojemu bohaterowi pochwał, doceniając jego zdolności, aktywność na wielu polach, pracowitość, oddanie Kościołowi i Stolicy Apostolskiej, wierność ideałom zaszczerpionym mu w domu rodzinnym. Chwali krytykowaną czasem przez współczesnych postawę hierarchy wobec pruskiego zaborcy, podkreślając złożoność problemu i ograniczone możliwości Likowskiego, który starał się być lojalny wobec władz, o ile nie godziło to w jego sumienie Polaka i katolickiego kapłana. Taka postawa umożliwiła mu w każdym razie działalność nie tylko duszpasterską, ale także społeczną, kulturalną i naukową, co było dla sprawy narodowej nie mniej ważne niż walka zbrojna. Stosunki Likowskiego z władzami, chociaż poprawne, nigdy nie były jednak zażyłe czy ciepłe, nigdy też nie był on narzędziem w rękach władz pruskich. Mimo wielu pochwał pod adresem hierarchy autor nie unika ukazywania jego wad, niedoskonałości czy błędów. Przykładem może być opis postawy, którą przyjął wobec arcybiskupa Stablewskiego; Likowski był nieco zawiedziony, że nie został metropolitą po śmierci Juliusza Dindera i chociaż jego współpraca z nowym arcybiskupem ułożyła się poprawnie, ich relacje nacechowane były pewnego rodzaju rezerwą. Wielce znaczące jest również stwierdzenie autora mówiące o tym, że Likowski nie miał raczej poczucia humoru, co nie ułatwiało z nim kontaktów.

Obiektywna i rzetelna biografia Edwarda Likowskiego nie jest wszelako pozbawiona pewnych wad. Otóż przed każdym historykiem podejmującym trud pisania biografii jakiegokolwiek postaci staje problem źródeł. Zbyt mała ich ilość uniemożliwia odtworzenie życiorysu badanej postaci, duża z kolei – wymaga od autora umiejętności selekcji znalezionych faktów. Niestety biografia prymasa Likowskiego jest przykładem dzieła, w którym autor w dążeniu do prawdy o opisywanym bohaterze przedstawił wiele faktów najzupełniej zbędnych. Czytelnik musi więc sam przedzierać się przez gąszcz częściowo tylko opracowanego materiału faktograficznego i na jego podstawie wyciągać wnioski. Przez to też postać opisywanego bohatera schodzi często na dalszy plan, ginie wręcz w masie nagromadzonych informacji, które zamiast przybliżyć opisywaną postać, ukrywają ją przed czytelnikiem.

Dosyć niepokojące wydaje się już to, że w pracy biograficznej postać jej bohatera pojawia się dopiero w drugim rozdziale (s. 77). Tu niewątpliwie zachwiane zostały pewne

proporcje. Dokładność w badaniu i interpretacji źródeł nie wymaga, aby w dziele zawierać nikomu niepotrzebne szczegóły, jak to ma miejsce w omawianej pracy. Po co, na przykład, zamieszczał autor informację o dacie chrztu matki arcybiskupa i podawał, ile miała rodzeństwa, po co owych krewnych wymieniał, skoro nie pojawiają się oni na dalszych etapach życia Likowskiego? Jakie znaczenie mają informacje dotyczące życiorysu proboszcza, który udzielał ślubu rodzicom przyszłego prymasa (s. 80)? Po co także podawać informacje, kogo i kiedy jako pierwszego Likowski ochrzcił po podjęciu pracy duszpasterskiej oraz ilu chrztów udzielił czy ile poprowadził pogrzebów (s. 102)? Co ważne do omawianej pracy wnosi informacja, że już jako biskup umówił się kiedyś Likowski z architektem w sprawie przebudowy kościoła w Lussowie „następnego dnia między godziną 15.00 a 17.00” (s. 467)? Nie wiemy nawet, czy do spotkania tego doszło ani jaki był jego wynik, po co nam zatem ów mało istotny fakt z życia bohatera? Zapewne chodziło autorowi o poparcie wcześniej wysuniętego stwierdzenia, że Likowski żywo interesował się lokalizacją i planami budowy świątyń. Wydaje się jednak, że nie trzeba na poparcie tej tezy przytaczać aż tak szczegółowych i konkretnych informacji. Zbędne całkowicie jest też zamieszczanie opisów zebrań Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, na których z różnych powodów nie stawiał się Likowski (s. 397-399). Po co opisywać również miejsca, w których znajdowały się ołtarze podczas procesji Bożego Ciała w Poznaniu na początku XX wieku (s. 325)? Po co też w biografii Likowskiego podano godzinę wyjścia z więzienia prałata Koźmiana (s. 130)? Całkowitą przesadą natomiast jest już opisywanie szczegółów pogrzebu hrabiego Augusta Cieszkowskiego wraz z godzinami poszczególnych części ceremonii i nazwami ulic, którym szedł prowadzony przez Likowskiego kondukt (s. 384). Podobnie całkowicie zbędnie wydaje się szczegółowe przedstawianie objazdów, jakie obowiązywały w Poznaniu podczas pogrzebu arcybiskupa (s. 553). Takich niepotrzebnych informacji jest więcej i samo ich przytoczenie w tym miejscu w charakterze przykładów byłoby niewątpliwie trudne i zajęłoby zbyt wiele miejsca, ograniczmy się więc tylko do najbardziej znaczących.

Przeładowanie tekstu zbędnymi informacjami to jednak nie wszystko. Otóż wydaje się, że autor – pisząc pracę naukową, a taką jest niewątpliwie biografia Likowskiego – mógłby zrezygnować z tłumaczenia podstawowych terminów, które powinny być znane odbiorcy dzieła. Zbędne jest zatem chyba wyjaśnianie, czym był Kulturkampf (s. 27) lub czym są katakumby (s. 355-356), co to jest palisuz (s. 492), co to jest tiara (s. 507). Wszystko to spowodowało, że dzieło rozrosło się do ogromnych rozmiarów.

Wydaje się natomiast, że pewne zasygnalizowanie przez autora wątki i zagadnienia, być może istotne dla pracy i działalności opisywanego hierarchy, nie zostały rozwinięte. Nie wiemy na przykład, dlaczego Likowski był nieobecny podczas wizyty pary cesarskiej w Poznaniu w 1910 roku z okazji otwarcia tamtejszego zamku (s. 418). Wyjaśnienie tego faktu mogłoby rzucić więcej światła na relacje biskupa z dworem cesarskim. Podobnie nie dowiemy się z pracy, któremu to arcyksięciu przesłano do zatwierdzenia skład wybranego zarządu oraz listę nowych członków Akademii Umiejętności, wśród których w 1887 roku znalazł się Likowski (s. 405). Nie wiemy także, kim był Stefan Stablewski, w którego pogrzebie wziął udział razem z arcybiskupem Florianem Stablewskim w 1894 roku (s. 329).

W pracy pojawiają się też pewne błędy faktograficzne. Już na początku swojego dzieła autor, opisując sytuację demograficzną i stosunki wyznaniowe na ziemiach polskich, które po upadku Napoleona znalazły się pod panowaniem pruskim, myli Wielkie Księstwo Poznańskie z Księstwem Warszawskim (s. 13). Błąd to dosyć poważny. Dziwić mogą błędy dotyczące historii Kościoła. Opisując dzieło Likowskiego dotyczące unii Kościoła prawosławnego z Kościołem katolickim, przedstawił autor krótką historię chrześcijaństwa na Rusi, informując, jakoby chrztu tego państwa dokonano w Korsuniu (s. 341). Trudno

domyślić się, skąd została zaczerpnięta ta informacja. Nie wiadomo wprawdzie do końca, gdzie została dokonana ceremonia chrztu Rusi, w Chersonesie czy też w Kijowie³. Nie był to jednak z pewnością Korsuń, słynny z klęski Rzeczypospolitej w walce z Kozakami i Tatarami.

Autorowi zdarza się mylić tytułaturę ważnych dostojników z epoki. Otóż Filip Krentz nigdy nie był biskupem chełmińskim (s. 150). Zanim został arcybiskupem Kolonii, zasiadał natomiast na stolicy warmińskiej⁴. Jan Puzyna nie był metropolitą krakowskim (s. 183). W czasach bowiem jego pontyfikatu Kraków był siedzibą biskupstwa, a metropolia krakowska powstała dopiero w 1925 roku. Gdyby więc, jak w pewnym czasie spekulowano, Likowski zasiadł na stolicy krakowskiej, nie byłby metropolitą, a jedynie biskupem ordynariuszem, co i tak byłoby dla niego w owym czasie awansem. Podobny błąd popełnił autor odnośnie biskupa wrocławskiego kardynała Georga Koppa, którego w podpisie pod przedstawiającym go portretem określił mianem metropolity wrocławskiego, chociaż metropolia wrocławska także powstała później, zaś zamieszczony pod ilustracją oryginalny napis w języku niemieckim określa tego dostojnika mianem księcia biskupa wrocławskiego. Nie koniec na tym. Błąd dotyczy również następcy owego hierarchy, Adolfa Bertrama, który przewodniczył liturgii pogrzebowej Likowskiego (s. 551). Autor określił go jako kardynała, gdy tymczasem nie posiadał on jeszcze wtedy purpury, którą uzyskał dopiero w 1919 roku⁵.

Błędne stosowanie terminologii kościelnej nie dotyczy jednak tylko osób. Autor wielokrotnie bowiem pisząc o archidiecezjach: poznańskiej i gnieźnieńskiej, pierwszą z nich określa jako archidiecezję, a drugą jako metropolię. Tymczasem terminów tych nie sposób stosować zamiennie. Na podstawie bulli *De salute animarum* z 1821 roku powstała jedna metropolia gnieźnieńsko-poznańska, która składała się z połączonych unią personalną archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, z arcybiskupstwem gnieźnieńskim na czele, oraz z diecezji chełmińskiej⁶. Nie jest zatem poprawne stosowanie w tym czasie nazwy metropolia gnieźnieńska, zwłaszcza w odniesieniu do samej archidiecezji gnieźnieńskiej (na przykład s. 15).

Na zakończenie jednej z uroczystości kościelnych opisanych w omawianej pracy z pewnością zaśpiewano *Te Deum*, a nie „*De Deum*” (s. 511). Okres sprawowania rządów przez biskupa w diecezji określa się natomiast mianem pontyfikatu, a nie „panowania” (s. 23). Poważne wątpliwości budzi także zastosowanie określenia „walka kulturalna” jako synonimu Kulturkampf (s. 192).

Wiele błędów można dostrzec poza tym w imionach i nazwiskach znanych postaci. I tak arcybiskup warszawski Wincenty Chościak-Popiel występuje w całej pracy jako „Chrościak-Popiel”. Biskup kujawski Aleksander Bereśniewicz występuje jako „Bereśkiewicz”. Jeden z biskupów poznańskich działających w XVII wieku to Andrzej Opałiński, a nie „Opaleński” (s. 354). Znany arcybiskup lwowski współczesny Likowskiemu, niedawno zresztą kanonizowany, to z kolei Józef Bilczewski, a nie „Wilczewski” (s. 160). Metropolita kijowski z czasów unii brzeskiej Pocij miał na imię Hipacy, a nie Hipolit (s. 350). Grekokatolicki arcybiskup Lwowa, który obok Likowskiego znalazł się na

³ L. Bazyłow, *Historia Rosji*, t. I, Warszawa 1983, s. 88; M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, Warszawa 2005, s. 29.

⁴ S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, s. 213.

⁵ Bertram został mianowany kardynałem „in pectore” w 1916 r. Nominacja została ogłoszona w roku 1919. Zob. W. Urban, *Bertram Adolf*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1976, kol. 325.

⁶ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. VII, Lublin 1991, s. 116.

liście kandydatów do wyróżnienia tytułem doktora *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego, to Julian Kułowski, a nie „Kniłowski” (s. 409). Prawidłowa pisownia nazwiska słynnych niemieckich polityków i wojskowych to Moltke, a nie „Moldke” (s. 71). Jeden z najsłynniejszych rodów arystokratycznych Niemiec, który zasłużył się stworzeniem w Europie systemu pocztowego, szczyci się nazwiskiem Thurn und Taxis, a nie „Turn und Taseis” (s. 205). Błędy dotyczą też terminologii historycznej i faktografii. Tak więc Koza-cy z Zaporozża to Kozacy Zaporoscy, a nie „Zaporowscy” (s. 352). Niewłaściwe jest także określanie obszarów zajętych przez zaborców terenami okupowanymi (s. 533). Słynna miejscowość uzdrowska Ems, w której leczył się Likowski, leży zaś w Nadrenii, a nie w Austrii (s. 541).

Wiele pozostawia do życzenia sam język pracy. Rażą błędy ortograficzne w rodzaju: „nie zręcznie” (s. 32), „nie możliwe” (s. 75) czy „nie zbyt długo” (s. 228). Znaleźć można błędy związane z użyciem małej i wielkiej litery. Z pewnością nazwa miejscowości „huby rudnickie” (s. 188) powinna zostać napisana wielkimi literami. Dziwi zaś lansowany przez autora zwyczaj pisania w środku zdania takąż literą wyrazów „Biskup” (na przykład s. 131) czy „Sufragan” (s. 521). Znaleźć można rozpoczynający się małą literą akapit (s. 530). Zdarzają się również błędy polegające na niewłaściwej odmianie wyrazów w zdaniu w stylu: „pozostać na dotychczasowym miejscu” (s. 214), „wziął udział także bp. A. Andrzejewicz z Gniezna” (s. 523). Pojawiają się przypadki wypadnięcia liter ze zdań lub wyrazów: „namiarem zajęć duszpasterskich” (s. 419), „pugilares papierowymi banknotami” (s. 546) czy „wdowie po letnim słudze” (s. 451). Bywają ponadto zdania pozbawione sensu, których znaczenie jest zgoła odmienne od zamierzonego. I tak ze zdziwieniem zapewne przeczytamy fragmenty mówiące, że „Zepsucie moralne nie ominęło jedynie Zakonu Bazylianów” (s. 351), a wysiłek arcybiskupa związany z akcją gromadzenia zbiorów w muzeum etnograficznym „przyczynił się do ich ocalenia i zapomnienia” (s. 560). Błędnie skonstruowano i zdanie mówiące o początkach pracy Likowskiego w seminarium. Według przedstawionych w nim informacji, Likowski „zamieszkał w seminarium pod koniec 1865 roku, a z dniem 1 stycznia tegoż roku podjął swoje obowiązki” (s. 108), co niestety zgodnie z zasadami logiki nie było możliwe. Nie wiadomo też, czy kara za nielegalny pobyt w Rosji była równa wysokości opłaty paszportowej, jaką trzeba było uiścić, aby do tego kraju wjechać, czy jest to kolejne niezręczne sformułowanie autora, wprowadzające w błąd czytelnika (s. 135)?

Zastrzeżenia mogą budzić również interpretacje pewnych danych statystycznych i sposób ich wykorzystania w pracy. Przykładem może być fragment przedstawiający ilość uczestników procesji Bożego Ciała w Poznaniu, gromadzącej zwykle, jak podaje Autor, od 20 do 25 tysięcy wiernych. Dowiadujemy się bowiem, że w 1907 roku padł rekord, gdyż odnotowano aż 40 tysięcy uczestników tej uroczystości. Rok później jednak było jeszcze więcej wiernych, bo aż 50 tysięcy (s. 324). Nie da się zatem nie zauważyć, że do rekordowego roku należał raczej rok 1908! Jeszcze bardziej niezręczne sformułowanie znajdziemy we fragmencie pracy poświęconym opisowi pogrzebu Likowskiego. Autor informuje, że „obliczono”, iż trumnę z ciałem arcybiskupa nawiedziło „około kilkadziesiąt tysięcy osób” (s. 550). Już termin „kilkadziesiąt” sugeruje dosyć niedokładną liczbę, poprzędzony jeszcze określeniem „około” – świadczy, że obliczenia te były raczej mocno niedokładnymi szacunkami.

Podsumowując uwagi dotyczące pracy o arcybiskupie Likowskim, trzeba jeszcze raz podkreślić jej zalety. Do nich należą zaś bogata baza źródłowa, obfita literatura przedmiotu, na której oparł się Autor, a także wszechstronny sposób, w jaki został ukazany bohater pracy jako człowiek, kapłan, wychowawca, patriota, społecznik i uczony. Niestety na dziele cieniem kładą się wyżej wspomniane błędy. Omawiana praca powinna

przed drukiem przejść zdecydowanie dokładniejszą korektę. Weryfikacji powinna ulec też część wykorzystanego materiału faktograficznego – tak pod względem jakościowym jak i ilościowym.

Roman Kawecki

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 468-479

Bartosz Adamczewski, *Q or not Q? The So-Called Triple, Double, and Single Traditions in the Synoptic Gospels*, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2010, 554 s.

Książka została przedstawiona jako rozprawa habilitacyjna w przewodzie zakończonym nadaniem stopnia doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie bibliistyki przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w dniu 21 listopada 2011 roku. Monografia składa się z pięciu zasadniczych rozdziałów, które poprzedza wprowadzenie, a zamykają wnioski ogólne. Praca jest zaopatrzona w bibliografię podzieloną na dwie główne części: teksty źródłowe Izraela i judaizmu, teksty kręgu grecko-rzymskiego oraz wczesnego chrześcijaństwa; opracowania. Całość poprzedza ogólny spis zawartości i szczegółowy spis treści. Czytelnikowi pomaga indeks miejsc z cytowanych w pracy źródeł starożytnych. Szkoda, że nie ma indeksu osobowego ułatwiającego dotarcie do wzmianek o autorach wymienionych w bibliografii. Tę lukę częściowo rekompensuje umieszczenie ich nazwisk w szczegółowym spisie treści znajdującym się na początku książki.

Rozprawę wyróżnia imponujący, uaktualniony i bogaty aparat naukowy: ponad 5500 indeksowanych odniesień do literatury źródłowej; 836 wykorzystanych pozycji bibliograficznych, w tym ponad czterdzieści procent pochodzi z ostatniej dekady, zaś 24 z 2009 roku; wykorzystano literaturę nie tylko w głównych językach kongresowych, ale także w języku włoskim, niderlandzkim, szwedzki, norweskim i nowogreckim. W większości przypadków odsyłacze są wystarczające. Warto było w jednym miejscu przedstawić najbardziej znaczące przypadki rozbieżności między *The Critical Edition of Q* a tekstem *The International Q Project*, opublikowanym przez *Journal of Biblical Literature*. Nie są one znane wielu biblistom! Chociaż nie można wymagać uwzględnienia całej literatury przedmiotu nawet w tak obszernych rozprawach, to jednak można zwrócić uwagę na drobne niedostatki prezentacji aktualnego stanu badań oraz należy wskazać na jeden poważny brak w korzystaniu z literatury przedmiotu.

W ostatnich dwóch dekadach nieszablone ujęcia formowania się tradycji Nowego Testamentu, jej relacji do Pawła oraz powstawania tekstów zaproponowali: Klaus Berger (*Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen – Basel 1994: na temat Q zwłaszcza s. 643-651); E. Earle Ellis (*The Making of the New Testament Documents*, Leiden – Boston – Köln 1999). Wymienione pozycje zasługiwały przynajmniej na zwięzłe wzmianki, jeśli nie na krytyczne omówienie o rozmiarach podobnych do dyskusji nad innymi propozycjami rozwiązania problemu synoptycznego. W publikacji polskiego biblisty może zacić też inny brak: podczas gdy omówiono koncepcje R. Bartnickiego i A. Kowalczyka, brakło jakichkolwiek odniesień do obszernej monografii wprost dotyczącej głównego przedmiotu badań: A. Paciorek, *Q – Ewangelia*

Galilejska (Lublin 2001, 416 s.). Choć książkę Adamczewski mógł świadomie zrezygnować z jej szczegółowego omówienia (na przykład zgodnie z kryterium podanym na s. 23: „(...) mogą być rozważane tylko poglądy najbardziej twórczych zwolenników danej hipotezy”), to jednak wzmianka o niej, przynajmniej w przypisie, świadczyłaby o jego zainteresowaniu się tą książką. W rozdziale trzecim brakło krytycznego odniesienia się do hipotez MacDonalda (na przykład przez K.O. Sandnes, *Imitatio Homeri? An Appraisal Of Dennis R. Macdonald's "Mimesis Criticism"*, JBL 124,4 (2005), s. 715-732).

Inny charakter ma pominięcie ważnych, wręcz klasycznych dla badanego problemu, opracowań. Jeśli autor byłby za wczesną datacją Ewangelii synoptycznych, to nie musiałby uwzględniać badań nad obecnością tradycji ewangelicznej u ojców apostoelskich. Wzięcie pod uwagę rezultatów tych badań jest konieczne w przypadku datowania czasu powstania Ewangelii synoptycznych na lata 100-140. Autor zna książkę H. Köster[a], *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin 1957, a nie odnosi się do opracowań jeszcze szerszych i rozpowszechnionych w okresie objętym jego badaniami (1984-2009): W.-D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, Tübingen 1987 oraz E. Massaux, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature Before Saint Irenaeus*, Macon GA 1993 (adaptacja i tłumaczenie z języka francuskiego dzieła wydanego w 1950). O znaczeniu publikacji w języku angielskim monumentalnego dzieła E. Massaux przypominał w niecytowanym w rozprawie artykule właśnie H. Köster (*Written Gospels or Oral Tradition?*, JBL 113,2 (1994), s. 293-297). Konsultacja tych prac ustrzegłaby autora przed bardzo poważnym błędem wskazanym na końcu tej recenzji.

We wprowadzeniu Bartosz Adamczewski zwraca uwagę na to, że problemu synoptycznego nie można sprowadzać wyłącznie do kwestii literacko-historycznych związków między Ewangelią. Przyjęcie hipotezy o istnieniu Q i wczesnym zniknięciu tego dokumentu pomimo autorytetu, jaki miałby on dla dwóch synoptyków, wpływa na rozumienie zarówno dziejów wczesnego chrześcijaństwa, jak i literackiego charakteru Nowego Testamentu. Również koncepcje alternatywne dla tej hipotezy determinują widzenie tych początków. Całkowicie zgadzam się z uznaniem wagi rezultatów badań nad problemem synoptycznym dla interpretacji początków chrześcijaństwa. Innymi słowy, kwestia synoptyczna jako problem również historyczny wymaga zastosowania narzędzi właściwych nie tylko dla analiz literackich. Również na te pozaliterackie uwarunkowania badań zależności między Ewangelią synoptycznymi zamierzam wskazać pod koniec recenzji.

W rozdziale pierwszym zatytułowanym *Problem synoptyczny i jego ostatnio przyjmowane rozwiązania* przeanalizowano poglądy około siedemdziesięciu biblistów zajmujących się kwestią synoptyczną w latach 1984-2009. Jego rozmiary – 167 stron i 612 często obszernych przypisów – uzasadnione są rozwojem badań w wymienionym okresie. Kryteria prezentacji stanowisk są trafnie wybrane i konsekwentnie stosowane. Stanowiska biblistów pogrupowano według jedenastu typów rozwiązania tej kwestii: (1) pierwszeństwo Mk i pisanego źródła Q; (2) pierwszeństwo Mk i/lub wspólnych tradycji ustnych; (3) pierwszeństwo Mk i nieodtworzalnych tekstualnie tradycji; (4) pierwszeństwo Proto-Mk i Q; (5) względne pierwszeństwo Deutero-Mk (z lub bez Q) względem Mt i Łk; (6) liczne przedkanoniczne źródła Ewangelii synoptycznych; (7) wspólne wykorzystanie jednej protoewangelii; (8) Mt-Mk-Łk („Augustyński” porządek sekwencyjnej zależności literackiej Ewangelii synoptycznych; (9) Mt-Łk-Mk („Dwie Ewangelie”) porządek sekwencyjnej zależności literackiej Ewangelii synoptycznych; (10) Mk-Mt-Łk porządek sekwencyjnej zależności literackiej Ewangelii synoptycznych; (11) Mk-Łk-Mt porządek sekwencyjnej zależności literackiej Ewangelii synoptycznych. Także trzyczęściowa struktura prezentacji rozwiązań jest logiczna: najpierw przedstawiono wspólne argumenty za danym typem;

następnie szczegółowo omówiono poglądy tych badaczy, których przynajmniej ostatnie publikacje ukazały się w ostatnich dwudziestu pięciu latach (1984-2009); w końcu dokonano krytycznej oceny ich argumentów.

Treść tego rozdziału można z pożytkiem wykorzystywać w nauczaniu akademickim. Trafnie wybrane kryteria prezentacji mnogich hipotez, a przede wszystkim ich konsekwentne stosowanie w jasnym i krytycznym omówieniu kolejnych stanowisk sprawiają, że czytelnik – nawet słabo zorientowany w problematyce – nie zgubi się w gąszczu teorii. Każdy doceni wielką erudycję oraz niezwykle umiejętności autora, dzięki którym można ogarnąć rozległy i złożony materiał badawczy. Z tych powodów warto przedstawić wersję polską, choćby skróconą, tej części rozprawy, aby w najnowszy stan badań nad kwestią synoptyczną mógł być wprowadzony również polski czytelnik nie dość biegły w języku angielskim. Inną ważną zaletą jest przedstawianie w jednym miejscu najważniejszych argumentów za określoną hipotezą, które zazwyczaj pojawiają się rozproszone w różnych publikacjach. Książd Adamczewski nie żałował trudu przeprowadzenia kwerend, dokonania prawidłowej selekcji ogromnego materiału oraz poddania go drobiazgowej analizie. Te formalne i merytoryczne walory pierwszego rozdziału nadają mu status lektury obowiązkowej dla doktorantów teologii w zakresie bibliistyki, przygotowujących do egzaminów licencjackich zagadnienia związane z problemem synoptycznym.

Na równe uznanie zasługują walory naukowego pierwszego rozdziału. Autor poddaje ocenie metody stosowane przez zajmujących się problemem synoptycznym. Większość z nich opowiada się za hipotezą o istnieniu dokumentu Q. Książd Adamczewski uważnie analizuje argumenty za tą tezę, która – jak słusznie uwypukla zaraz na samym początku rozdziału – wyklucza obydwa kierunki bezpośredniej zależności literackiej między Mt a Łk.

Autor najpierw pokazuje, że trzy główne argumenty – ze zgodności słownej między Mt a Łk, zgodności następstwa perykop w tych dwóch Ewangeliach oraz obecności w nich dubletów – nie mogą być traktowane jako przemawiające wyłącznie za hipotezą Q. Te fenomeny równie dobrze tłumaczy przyjęcie bezpośredniej zależności Mt od Łk albo Łk od Mt. Na podobne braki wskazuje przy omawianiu poszczególnych stanowisk (na przykład kryteria P. Vassiliadis na s. 46; C.M. Tucketta na s. 56-57). Hipoteza zagubionego dokumentu może więc opierać się – jak celnie zauważa książd Adamczewski – tylko na dwóch innych twierdzeniach, których wartość dowodowa okazuje się jednak dość relatywna.

Pierwszy argument – nazywany „rozbieżnością w pierwszeństwie” (*priority discrepancy*) – sprowadza się do odrzucenia jako oryginalnych zarówno wszystkich fragmentów w wersji Mateuszowej względem ich odpowiedników w wersji Łukaszowej, jak też alternatywnej możliwości prymatu Łukasza przed Mateuszem. Autor ilustruje problematyczność prób określenia tego, co oryginalne wśród tekstów paralelnych, podając przykład perykopy o powołaniu dwóch (Mt 8,19-22) albo trzech uczniów (Łk 9,57-62). Jego zdaniem, jeszcze bardziej wątpliwe są hipotetyczne rekonstrukcje fragmentów należących do Q, od których miałyby wywodzić się między innymi synoptyczne wersje wielkiej mowy Jezusa, biada przeciw faryzeuszom czy przypowieści o zagubionej owcy (s. 28). Tę zasadną krytykę mogłyby zilustrować jeszcze inne synoptyczne paralele należące do tak zwanej podwójnej tradycji. Sformułowanie tego zarzutu ma także wartość pozytywną dla uzasadnienia struktury i rozmiarów rozprawy habilitacyjnej. Autor nie ogranicza się do analizy relacji między wybranymi fragmentami paralelnymi, najbardziej znaczącymi dla określonej koncepcji rozwiązania tego problemu, lecz zamierza poddać analizie obszerniejsze segmenty trzech Ewangelii. Takie ograniczenie charakteryzuje zaś liczne studia nad problemem synoptycznym.

Drugi z dwóch istotnych argumentów – jak znowu trafnie zauważa książd Adamczewski – opiera się na przyjmowaniu wewnętrznej spójności literackiej i teologicznej

w zrekonstruowanym źródle Q. W tym przypadku to, co miałyby wyróżniać hipotetyczny dokument w warstwie językowej i literackiej oraz tematycznej, znajduje się również poza podwójną tradycją. Fakt ten utrudnia wskazanie cech rzeczywiście odróżniających tradycje synoptyczne, a to z kolei generuje rozbieżności między tymi, którzy próbują jednoznacznie określić ten literacki i teologiczny charakter Q.

Zasadność zarzutów przeciw stosowanej argumentacji potwierdza stan badań, szczególnie omówiony w głównej części pierwszego rozdziału rozprawy. Wnikliwe spostrzeżenia księdza Adamczewskiego prowadzą do ujawnienia braków argumentacji mających wspierać stanowiska autorów hipotez. Aksjomatyczny charakter wielu przyjmowanych przez nich założeń, którego nie usuwają badania ukierunkowane na weryfikację wstępnych hipotez, odsłania się zarówno przy omawianiu kolejnych typów rozwiązania kwestii synoptycznej, jak i w ich całościowym zestawieniu. Autor rozprawy zwrócił uwagę na to, że proponowane teorie są nieraz uzupełniane o nowe tezy, które okazują się nieweryfikowalne z powodu ich zależności od hipotetycznych rekonstrukcji niedostępnego materiału (na przykład przyjmowanie wcześniejszych lub późniejszych względem wersji kanonicznej postaci tekstów synoptyków; rozróżnianie kolejnych redakcji w dokumencie Q; przypisywanie tego, co nie pochodzi od wspólnej tradycji, dokumentom, które miały zawierać własny materiał ewangelistów, albo ustnej tradycji poprzedzającej redakcję Ewangelii). Teorię podważają następujące obserwacje autora: małe jest prawdopodobieństwo zagubienia dokumentu, który miałby się cieszyć uznaniem co najmniej równym listom Pawła; ciągle brak spójnego wyjaśnienia genezy wszystkich zgodności Mt-Łk przeciw Mk; subiektywizm bardzo osłabia walor kryteriów postulujących rozbieżności w pierwszeństwie Mt i Łk. Ten ostatni mankament jest pośrednio potwierdzony przez niemożność rekonstrukcji tekstu Mk na podstawie tak zwanej tradycji potrójnej.

Kolejność prezentacji jedenastu typów stanowisk odpowiada wyraźnie zapowiedzianemu kryterium ich przedstawienia: według ich malejącej popularności w obrębie najpierw hipotez przyjmujących istnienie Q, a następnie zrywających z teorią istnienia hipotetycznego źródła. Sekwencja ta pomaga pełniej ocenić wartość omawianych stanowisk oraz służy wprowadzeniu koncepcji opracowanej przez Autora.

Dzięki zebraniu zróżnicowanego materiału można lepiej dostrzec doraźność niektórych rozwiązań trudności, które powoduje określone koncepcja. Przykładem takiej procedury jest odwoływanie się do tradycji ustnej. Taki zabieg ma wyjaśnić problemy powstałe w ramach teorii Q (s. 108-109). O rzetelności przeprowadzonej kwerendy świadczy zestawienie większej liczby publikacji, co pozwala prześledzić ewolucję poglądów określonego badacza. Zdarza się bowiem, że w późniejszych pracach nie podtrzymują oni hipotez przedstawianych we wcześniejszych opracowaniach (s. 122: C. Niemanda teoria Deutero-Mk). Ksiądz Adamczewski nie popełnia błędu odwoływania się do tez porzuconych przez ich autorów w późniejszych publikacjach. Przedstawienie kolejnych teorii mnożących hipotetyczne źródła tradycji ewangelicznej ujawnia dawną – bo dominującą już od Dibeliusa i Bultmanna – i ciągle obecną tendencję redukcji aktywności ewangelistów do reprodukcji zawartego w tych źródłach materiału, zamiast traktowania ich jako uzdolnionych twórców dzieł o znaczącej wartości literackiej (s. 133; konkluzje dotyczące literackich umiejętności Mk na s. 269-274).

Kolejność prezentacji jedenastu typów stanowisk nie jest neutralna. Przyjęta sekwencja pozwala na przedstawienie na samym końcu hipotezy preferowanej przez księdza Adamczewskiego, a mianowicie porządku sekwencyjnej zależności literackiej Ewangelii synoptycznych: Mk-Łk-Mt. Omówienie jej w tym miejscu wzmacnia wrażenie, że właśnie ostatnia propozycja może przewyciężyć trudności wynikające z wcześniej przedstawianych hipotez.

W tym miejscu należy zauważyć, że jej początki sięgają nie Martina Hengela, lecz liczącej prawie 150 lat teorii Gustava Volkmar, cytowanego w następnych częściach rozprawy. Jego oryginalne poglądy na rozwój tradycji synoptycznych można odnaleźć w głównej tezie autora rozprawy o decydującym wpływie osoby i dzieła Pawła na treść i kształt Ewangelii Marka, a przez niego na rozwój tradycji synoptycznej. Marek miałby być pierwszym twórcą rozbudowanej narracji o Jezusie, ukierunkowanej na apologię Apostoła, zaś nie-Markowe narracje nie zawierałyby niezależnego przekazu o ich protagoniście. Gdyby autor zbadał argumenty wysuwane przeciw tej hipotezie, zapewne starannie odróżniłby czysto literacką analizę, konieczną na pierwszym etapie badań zależności między zachowanymi tekstami, od złożonej metody historycznej, wymaganej na następnych etapach badania genezy tych dokumentów oraz relacji między nimi.

Autor przekonująco wykazuje słabość trzech głównych zarzutów wysuwanych przeciw sekwencji Mk-Łk-Mt: obecność w podwójnej tradycji charakterystycznych dla Mt ujęć, pochodzenie nie-Mk materiału w Łk, milczenie wczesnochrześcijańskiej tradycji. Można zatem uznać, że najbardziej uzasadniony jest ten model sekwencyjnej zależności literackiej Ewangelii synoptycznych, jeśli rozpatrywać go w opozycji do wcześniej przedstawionych teorii, a nie jako fragment wyjaśnienia przekazu tradycji o Jezusie w chrześcijaństwie do połowy II wieku. To zastrzeżenie jest konieczne, aby odpowiednio ocenić wartość rozprawy habilitacyjnej.

Pierwszy rozdział rozprawy jako znaczny, oryginalny i samodzielny wkład w rozwój biblistyki zasługuje na najwyższą ocenę. Każdemu zainteresowanemu kwestią synoptyczną można polecić wstępną krytykę pięciu głównych argumentów przemawiających za hipotezą Q, które mają wyjaśniać podobieństwa między synoptykami (s. 24-30), oraz szczegółową analizę trzech konsekwencji przyjęcia tej teorii pierwszeństwie Q i Mk, wykluczających przede wszystkim jakąkolwiek literacką zależność między Mt i Łk (s. 83-95). Za najcenniejszą uważam wnikliwą krytykę ukrytych założeń obecnych w proponowanych dotychczas modelach rozwiązania problemu synoptycznego. Autor obnażył słabości hipotezy o istnieniu spisane dokumentu Q, wskazując na aksjomatyczny charakter twierdzeń o jednorodności źródła, z którego mieliby niezależnie czerpać Mt i Łk. Podkreślił także, że mało prawdopodobne jest zagubienie dokumentu cieszącego się autorytetem w kręgach dwóch Ewangelii synoptycznych. Jeśli nawet nie wszystkie argumenty księdza Adamczewskiego przekonają zwolenników teorii podważanych w tym rozdziale, to jednak będą musieli odnieść się zarówno do jego krytyki, obnażającej poważne braki metodologiczne w proponowanych modelach relacji synoptycznych, jak i do jego konkluzji, postulujących radykalną zmianę kierunku prowadzonych dotychczas badań.

Z bardzo pozytywną oceną o pierwszym rozdziale kontrastuje poniższa opinia o treści rozprawy w rozdziałach od drugiego do piątego (s. 187-447). Ich problematykę przejrzystość oznaczają tytuły oraz omawiają wstępy na początku każdego z nich.

Celem drugiego rozdziału (s. 187-226) jest, jak to zaraz na początku ujmuje autor, „ustalenie podstawowego wzoru literackiej współzależności zachowanych Ewangelii synoptycznych”. Na podstawie analiz tekstów wybranych z tak zwanej potrójnej tradycji (Mk 1,14 – 2,28 i par.), posługując się opracowanymi przez siebie kryteriami (s. 196-205), bardziej wiarygodnymi niż dotychczas stosowane, a przez niego zakwestionowane (s. 188-196), dochodzi do wniosku, że tym podstawowym wzorem jest sekwencyjny porządek zależności literackiej (Paweł)-Mk-Łk-(Dz)-Mt. Relacja do tekstów oznaczonych w nawiasach jest przedmiotem analizy w następnych trzech rozdziałach. Z tej konkluzji wynika, co wyraźnie podkreśla autor, że „nie ma potrzeby przyjmowania istnienia jakiegoś niezachowanego, jedynie hipotetycznego źródła (protoewangelii, Proto-Mk, Deutero-Mk,

Q, wyłącznie ustnych tradycji, itd.), aby wyjaśnić pochodzenie podobieństw i różnic” występujących w badanych przez niego tekstach paralelnych Ewangelii synoptycznych.

Celem trzeciego rozdziału (s. 227-274) jest zbadanie Markowego użycia jego źródeł. Wnioski opierają się na analizie pięciu części Ewangelii Marka: 1,1 – 7,37; 8,1 – 10,45; 10,46 – 12,44; 13,1 – 15,15; 15,16 – 16,8. Te główne części są wynikiem systematycznego, sekwencyjnego, hipertekstualnego opracowania treści listów Pawła – a więc odpowiednio (konkluzja na s. 270) pierwsza część: Ga 1,1 – 6,15; druga: 1 Kor 1,1 – 12,27; trzecia: Ga 2,1 tematycznie połączony z Rz 9,1 – 15,33; czwarta: Ga 2,2-14 analogicznie powiązany z 1 Tes 1,10 – 5,24; Mk 15,16 – 16,8 jako kontaminacja różnych motywów zaczerpniętych z listów Pawła oraz innych pism, co zgadza się z Pawłową hermeneutyczną zasadą wyrażoną w 1 Kor 15,-4. Inspirowany między innymi badaniami Dennisa MacDonalda Bartosz Adamczewski przyporządkowuje elementy struktury i niektóre treści Ewangelii Marka nie tylko czterem listom Pawła, ale także opracowaniu *Iliady* (s. 266-269) oraz dzieł Józefa Flawiusza (s. 270-271, zwłaszcza przyp. 133). Twierdzenie o zależności od historyka żydowskiego wpływa na ustalenie późnego czasu powstania Ewangelii Marka (początek II wieku) oraz na jeszcze późniejszą datację kompozycji dwóch innych Ewangelii synoptycznych. Zamykające ten rozdział zdania o literackiej jedności Nowego Testamentu mogą być odbierane pozytywnie (s. 274), jeśli nie uwzględnimy konsekwencji tego rodzaju uzależnienia Ewangelii Marka od pism Pawła, Homera i Józefa Flawiusza jako jej hipotekstów. Razem z tezami o jej bezpośrednim i pośrednim znaczeniu dla innych synoptyków (rozdziały czwarty i piąty) i wykluczeniu innych niezależnych tradycji, wieńczące ten rozdział zdanie o jednej Jezusa Chrystusa (s. 274) oznacza, że nie można już traktować ani Marka, ani tym bardziej innych synoptyków jako względnie wiarygodnych źródeł do poznania ziemskiego życia jej głównego protagonisty oraz jego palestyńskiego *Sitz im Leben*.

Celem czwartego rozdziału jest analiza Łukasowego użycia jego źródeł (s. 275-399). Na początku autor uzasadnia wybór badanych tekstów, wśród których nie znajdują się ani dwie obszerne sekcje: prolog z Ewangelią Dzieciństwa (Łk 1,1 – 2,52) oraz narracje o ukazywaniu się Zmartwychwstałego (Łk 24,12-53), które uważa za Łukaszone wprowadzenie do Markowej narracji oraz jej zakończenie, ani mniejsze sekcje (Łk 4,16-30; 19,34-44; 22,35-38; 23,6 – 16.39-43), które traktuje jako redakcyjne rozszerzenie tekstu drugiej Ewangelii. W tym bardzo obszernym rozdziale pracy bada natomiast najbardziej znaczące poszerzenia Markowych ram narracji w trzech sekcjach: Łk 3,1 – 4,13; 6,20 – 8,3; 9,51 – 19,28. Za pomocą procedur badawczych znanych z poprzedniego rozdziału wyodrębnia hipoteksty w świętych pismach Izraela, w listach Pawła, dziełach Józefa Flawiusza oraz innych żydowskich i hellenistycznych dziełach literackich (*Apokalipsa Tygodni, Dokument Damasceński i Dzieje Herodota*). O oryginalności podejścia księdza Adamczewskiego i wnikliwości jego spostrzeżeń może świadczyć wyróżnienie czterech źródeł dla najobszerniejszej sekcji Ewangelii Łukasza, którą stanowi relacja z podróży Jezusa do Jerozolimy (Łk 9,51 – 19,28), kiedy twierdzi, że Łukasz zaczerpnął z czterech źródeł: motywów ze świętych pism – na przykład historii Eliasza w wersji LXX; listów Pawła; Ewangelii Marka oraz dzieł Józefa Flawiusza (s. 304-306). Z pewną powściągliwością, bo umieszcza tę uwagę w przypisie (s. 306 przyp. 71), dostrzega paralelizm między Łukasową sekwencją korzystania z tych źródeł a porządkiem ich chronologicznego powstania oraz zmniejszającym się autorytetem.

Celem piątego rozdziału jest rozpoznanie Mateuszowego użycia jego źródeł (s. 401-439). Badanie przeprowadzono w dwóch etapach. Najpierw autor dowodzi błędności tezy odwołującej się do zjawiska tak zwanych rozbieżności w pierwszeństwie (*priority discrepancy*), rzekomo obecnego w trzech tekstach trzeciej Ewangelii (Łk 4,5-6 i par.; 11,3-4

i par.; Łk 12,9 i par.), uważanych za przykłady Łukaszej modyfikacji postulowanej pierwotniejszej postaci tradycji w Ewangelii Mateusza (s. 401-405). Następnie krótko rozważa kierunki Mateuszowego użycia Łukaszej materiału, a zwłaszcza kwestię opuszczenia przez niego części materiału obecnego w trzeciej Ewangelii (s. 406-407). W następnym, obszerniejszym punkcie rozdziału (s. 407-437) poddaje analizie Mateuszowe wykorzystanie materiału tej Ewangelii na tle wcześniej przedstawionej techniki etopeicznego ukazania Pawła w Liście Jakuba oraz w Pierwszym Liście Piotra. W tych pismach odsłania się perspektywa po-Pawłowa, w której jego główni przeciwnicy – według Ga 2,11-14 Jakub i Kefas – nie są już skonfliktowani z Pawłem. Mateusz, zdaniem autora, korzystając z tej samej techniki, uzupełnionej o *eirôneia* i *anaskeuç*, wychodzi z perspektywy podobnej do tej obecnej w Dziejach Apostolskich, aby ukazać podstawową jedność Kościoła pochodzenia żydowskiego i pogańskiego oraz konieczność przejścia Ewangelii od Żydów do pogan, autoryzowanego przez etopeiczną postać Piotra. Twierdzenie o zależności Mateusza od wymienionych pism, rozpatrywane w modelu sekwencyjnej zależności Mk-Łk-Mt oraz ich przepracowania przez ich autorów innych pism (zwłaszcza Józefa Flawiusza) prowadzi do konkluzji o późnej dacie kompozycji tej Ewangelii (lata 130-140).

Wnioski ogólne zamykają całość argumentacji. Pierwsze pięć punktów stanowi podsumowanie rezultatów analiz w pięciu rozdziałach. Następne trzy punkty wskazują na konsekwencje tych konkluzji dla ujmowania relacji między Ewangeliami, dla rozumienia dziejów wczesnego chrześcijaństwa i dla hermeneutyki jego źródeł. Całość zamyka postulat radykalnej zmiany paradygmatu w biblistyce i teologii.

Ocena drugiej części pracy oraz odpowiadających jej konkluzji jest złożona. Nie ma potrzeby ponownego wymieniania wszystkich walorów badań prowadzonych przez księdza Adamczewskiego. Ich najmocniejszą stroną jest dbałość o logiczne podstawy analiz egzegetycznych. Autor wiele miejsca poświęca krytycznemu przeglądowi kryteriów stosowanych w badaniach zmierzających do określenia istnienia oraz kierunku bezpośrednich zależności literackich między Ewangeliami. Ich powszechne stosowanie nie stępi precyzji jego sądów, dzięki czemu odsłaniają się dość liczne niedostatki stosowanych dotychczas procedur. W pierwszej części drugiego rozdziału – kluczowego dla całej pracy – autor oferuje własny zespół siedmiu kryteriów. Ich zastosowanie determinuje następne etapy pracy oraz jej najważniejsze konkluzje.

Nie mam większych zastrzeżeń wobec wyboru i przedstawienia pierwszych sześciu kryteriów, służących ustaleniu podstawowego wzoru literackiej współzależności między Ewangeliami: (1) kontaminacje elementów innych Ewangelii; (2) obecności słownictwa, frazeologii, wzorów strukturalnych i tym podobne, typowych dla innej Ewangelii i występujących tylko we fragmentach, które mają ewidentną paralelę w tej innej Ewangelii; (3) przeciwieństwo idei wyrażonych we fragmentach, które mają paralele w innej Ewangelii, w stosunku do idei wyrażonych w innych miejscach danej Ewangelii, a szczególnie charakterystycznych dla niej; (4) niełatwo dostrzegalne niespójności i błędy logiczne we fragmentach, które mają paralele w innej Ewangelii, w której dana niespójność nie występuje; (5) wzrastające zamieszanie; (6) ewidentna zgodność cech stylu, techniki redakcyjnej, teologii i tym podobne danego fragmentu z tymi, które są charakterystyczne dla danej Ewangelii, wespół ze względną niezgodnością odpowiadających im cech paralelnego fragmentu w innej Ewangelii z tymi, które są charakterystyczne dla tej innej Ewangelii.

Wyliczone kryteria nie są nieznanne egzegetom, co pokazują przypisy odsyłające do interpretacji opartych na podobnej argumentacji. Uważne porównanie z innymi badaniami nad problemem synoptycznym pozwala dostrzec wartość tej części rozprawy habilitacyjnej. Książka Adamczewski bowiem starannie uzasadnia ich wybór, szczegółowo omawia

zasady ich stosowania oraz – co stanowi o oryginalności przedstawionego studium – stosuje łącznie wszystkie wymienione kryteria.

Korzystanie z nich wymaga zarówno solidnej wiedzy o językowej i literackiej specyfice porównywanych tekstów synoptycznych, jak i poprawnego rozumienia teologii poszczególnych Ewangelii. Takie samo wymaganie dotyczy stosowania kryteriów służących badaniu możliwej hipertekstualnej zależności Ewangelii Marka od listów Pawła i sprawdzeniu analogicznych powiązań występujących między Ewangeliami synoptycznymi (szczegółowe kryteria oznaczone [a]-[d] na s. 231).

Podane poniżej przykłady ujawniają trudności z poprawnym stosowaniem wymienionych kryteriów. Ograniczam się do pierwszych fragmentów lub sekcji Ewangelii:

– w rozdziale drugim (analiza tak zwanej tradycji podwójnej):

Mk 1:14-15 par. na s. 206-209.

Autor pomija wzmiankę o zamieszkaniu Jezusa w Nazarecie (Mt 2,23), dlatego może twierdzić na s. 206: „The reference to Jesus’ leaving Nazareth (Mt 4:13a) is therefore entirely superfluous in the logic of Matthean story” oraz sformułować wniosek na s. 207: „The presence of the reference to Nazareth in Mt 4:13a is therefore no required by the flow of the Matthean story (...)”.

Mk 1,16-20 par. na s. 209-10.

Nie jest trafna uwaga (na s. 210): „This Lukan anticipated identification of Simon as Peter has been simply borrowed by Matthew, with the strange result that the Matthean Simon appears to be called Peter simply by everyone and not particular by Jesus (Mk 4:18 diff. Mk 1:16; 3:16; cf. the surprising in this context, postponed name-giving proclamation in Mt 16:18)”. W Mt 4,18 Szymon jest nazwany Piotrem przez narratora, a nie przez kogoś protagonistę narracji. To pierwsze utożsamienie Szymona i Piotra w pełni zgadza się z Mateuszowym określeniem pierwszego Apostoła (o tej charakterystyce Mateusza pisze cytowany przez księdza Adamczewskiego w przyp. 61 na s. 210 J. Nolland, *The Gospel of Matthew...*).

– oraz w rozdziale trzecim (analiza źródeł Ewangelii Marka):

Mk 1:1 oraz *Mk 1:2-8* na s. 232-234.

Autor pisze na s. 233: „In difference to Phlp 4:14, however, Mk 1:1 locates the beginning of the (Pauline) gospel not in Macedonia but in Judaea, in order to illustrate the pattern of spreading of the gospel of Christ as it was sketched by Paul in Rom 15:19”; na s. 233: „Mk 1:2-8 illustrates the Pauline idea of preaching of the gospel (κηρύσσω, *εὐαγγέλ: Rm 10,14-15) at the beginning in the country of Judaea (Ἰουδαία: 1 Thes 2:14; Gal 1:22) and among the inhabitants of Jerusalem (Ἱεροσόλυμα: Gal 1:17-18) by a Jewish (Christian) «angel»” (ἄγγελος; Mk 1:2; Ga 1:8) (...)”. Autor błędnie interpretuje tekst Marka.

Marek bowiem nie umieszcza początku głoszenia Ewangelii w Judei, jeśli nawet przyjąć, że pierwszy werset nie odnosi się ani do początku głoszenia Ewangelii przez Jezusa, ani do początku orędzia ewangelicznego Jego uczniów, zlokalizowanego w Galilei według Mk 1,14 oraz Mk 14,28 i 16,7 (razem z Mk 13,10; 14,11), lecz do działalności Jana Chrzciciela, przedstawionej w Mk 1,4-8. Jeśli przyjąć więc, że działalność Jana jest początkiem głoszenia Ewangelii, to wzmianka o tym, że wychodziła cała kraina judzka oraz wszyscy mieszkańcy Jerozolimy, aby przyjąć chrzest od Jana (Mk 1,5), oznacza, że Chrzciciel działał poza granicami tych regionów. Ewangelista używa bardzo precyzyjnie czasowników ruchu oraz nadaje im znaczenie teologiczne. Gdy na przykład mówi o mieszkańcach różnych regionów udających się za Jezusem albo przybywających do Niego, wówczas nie używa czasownika „wychodzić”, ponieważ wśród tych grup wymienienia tłum pochodzący z Galilei, czyli okręgu pierwszego etapu działalności Jezusa.

Autor twierdzi, że Mk 1,2-8 przedstawia „ideę głoszenia Ewangelii przez (...) żydowskiego (chrześcijańskiego) «aniola»”. Takiej interpretacji zaprzecza konsekwentne i wyraźne rozróżnienie w Ewangelii Marka: na początku tylko Jezus jest podmiotem głoszenia Dobrej Nowiny (czasownik κηρύσσω z dopełnieniem εὐαγγελίου). Nikt inny, nawet Jan, nie jest podmiotem jej głoszenia. Dopiero po zmartwychwstaniu Syna Człowieczego, zgodnie z Mk 9,9-10, uczniowie Jezusa będą mogli dzielić się z integralnym orędziem – będą głosić Ewangelię (zapowiedzi Jezusa w Mk 13,10; 14,11). Pochodzi ona bowiem wyłącznie od Jezusa i od Boga, zaś jej treścią jest Jezus i Bóg. Na takie fundamentalne znaczenie chrystologiczne wskazują pierwsze przydawki dopełniaczowe rzeczownika εὐαγγελίου: Ἰησοῦ Χριστοῦ (Mk 1,1) oraz τοῦ θεοῦ (Mk 1,14).

Mk 1:9-13 na s. 234-235.

Ksiądz Adamczewski sprowadza Mk 1,9-11 do teofanii, pomijając fundamentalne w kontekście znaczenie przyjęcia przez Jezusa chrztu od Jana. Teofania nie przynosi żadnej zmiany w tożsamości Jezusa („transformation of Jesus’ identity”), który od początku jest Chrystusem i Synem Bożym (Mk 1,1).

Mk 1:14-15 na s. 235.

Przed interpretacją wzmianki o aresztowaniu Jana jako zaznaczeniu końca epoki proroków należy odnieść się do słów Jezusa o proroku odrzuconym we własnej ojczyźnie (Mk 6,4).

Mk 1:16-20 na s. 235-236.

Autor wybiera mniej zaakcentowane elementy, które pasują do modelu intertekstualnych zależności, zaś pomija te, które są bardziej uwydatnione przez narratora. Analizuje czasowniki występujące w participiach, a pomija oznaczające główne czynności Jezusa: widzenie i powołanie, zaakcentowane przez formę (indicativus) oraz przez ich powtórzenie w tych trzech scenach po wzmiankach o Jego ruchu. Wprowadza elementy nieobecne w narracji oraz niekonsekwentnie posługując się interpretacją alegoryczną. W opowiadaniu o powołaniu Szymona i Andrzeja nie ma wzmianki o ich łodzi, dlatego też nie można akcentować symbolicznego znaczenia rzucania sieci z jej dwóch stron (na s. 235). Jeśli jednak przyjąć taką interpretację sieci rzucanych przez pierwszą parę powołanych (Mk 1,16) oraz ich naprawiania przez drugą parę (Mk 1,19), to również w podobny sposób należało wyjaśnić wzmiankę o pozycji siedzącej Lewiego, która oznacza jego zajęcie (Mk 2,14), a nie interpretować w ten sposób dopiero wzmiankę o jego powstaniu, która odnosi się do porzucenia zajęcia (s. 239). Jeśli wzmianka o powstaniu Lewiego nawiązuje do zmartwychwstania, to jakie znaczenie ma porzucanie dotychczasowego zajęcia przez pierwszych powołanych, które jest oznaczone pozostawieniem przedmiotów (sieci, łodzi) i osób (ojca i najemników)?

Negatywną ocenę można rozciągnąć na analizę następnych perykop. Autor dalej wybiera niektóre (często mniej znaczące) fragmenty oraz nadaje im sens różny od wyrazowego znaczenia pochodzącego z powiązania z innymi elementami w najbliższym i dalszym kontekście. Taka analiza, wypaczając teologię Ewangelii Marka, uniemożliwia udzielenie przekonującej odpowiedzi na pytanie o rzeczywiste jej źródła. Dokąd prowadzi takie podejście do istotnych treści tej Ewangelii, doskonale ilustruje hipoteza autora o zależności Marka od Józefa Flawiusza: „Należy zauważyć, że Markowy obraz Jezusa jako głównie nauczającego (*διδά) i dokonującego cudownych dzieł zarówno wśród Żydów, jak i pogan, który przyciągnął wiele ludzi, jest w zasadzie nie-Pawłowy (...) i wskutek tego najprawdopodobniej oparty na Józ[efa Flawiusza] Ant. 18,63 (w jego oryginalnej formie)” (przyp. 33 na s. 237). Nauczanie Jezusa (jako czynność, a nie tylko jego treść), Jego cuda (zwłaszcza egzorcyzmy i oczyszczenia) oraz Jego relacja do grzeszników są najważniejszymi motywami organizującymi opowiadanie o galilejskiej działalności. Ewangelista

w ten sposób ukazuje wypełnienie ostatniej zapowiedzi z początkowych perykop: Jezus udziela chrztu w Duchu Świętym (Mk 1,8).

Na ostateczne wyniki drugiej części pracy nie wpływają tyle uchybienia w szczegółowej analizie Ewangelii synoptycznych, ile dwa poważne błędy: jeden w warstwie analizy literackiej, drugi zaś – historycznej.

1) *Generalny błąd w analizie literackiej.* Autor nie dość precyzyjnie odwołuje się do tekstów Pawła. W pierwszym zdaniu szczegółowej analizy źródeł Ewangelii Marka za typowy termin Pawłowy uznaje εὐαγγέλιον (s. 232). Sam jednak Apostoł ostrzega adresatów przed dążeniem do ἕτερον εὐαγγέλιον (Ga 1,6; por. także ostrzeżenie przed przyjmowaniem głoszących Ewangelię przeciwną głoszeniu Apostoła w 1,8). W tym samym akapicie badającym relacje między Mk 1,1 a pismami Apostoła ksiądz Adamczewski stwierdza: „Pełny tytuł Ἰησοῦς Χριστός jest nie-Markowy, lecz jest typowo Pawłowy”. W tym miejscu należało jednak dodać, że nie ten tytuł, lecz Χριστός Ἰησοῦς nie występuje poza listami Pawła. Te dwa przykłady są tylko ilustracją braków w analizie źródeł Marka, które wynikają z tego, że autor nie dostrzega problematyczności jego metody wyodrębniania tak zwanych paulinizmów. Nie można ich wyróżniać na podstawie prac innych autorów. Cytowani przez księdza Adamczewskiego egzegeci, którzy zajmowali się kwestią obecności paulinizmów w Ewangelii Marka (M.-J. Lagrange, K. Romaniuk, J. Marcus i inni), uznawali określone terminy, związki wyrazowe i motywy za typowe dla Pawła dzięki zestawianiu ich z analogicznymi sformułowaniami w niezależnej od Apostoła części tradycji ewangelicznej. Jej istnienia nie wykluczali, dlatego mogli porównywać to, co Pawłowe, z tym, co pojawia się w tradycji nie-Pawłowej. Natomiast z ujmowanej ściśle zależności Marka (i innych synoptyków) od listów Pawła wynika, że ewangeliści nie czerpali z takiego niezależnego materiału. Co jest dla Autora takim materiałem porównawczym umożliwiającym wyodrębnienie paulinizmów?

2) *Generalny błąd w analizie historycznej* wynika z wyboru na początku drugiego rozdziału jednego z siedmiu kryteriów badania literackich zależności między Ewangelią. Kryterium to jest wymienione na ostatnim miejscu. Ze względu na jego decydujące znaczenie dla rezultatów analiz oraz z powodu niejednoznaczności w jego sformułowaniu warto przytoczyć w oryginalnym brzmieniu tytuł fragmentu poświęconego jego przedstawieniu: *Dependence on extant and not merely hypothetical sources* (s. 204; w tłumaczeniu autoreferatu przedstawionego razem z książką w przewodzie habilitacyjnym: *Zależność od dzieł istniejących, a nie tylko hipotetycznych*). Jego wybór w dużym stopniu determinuje także analizę źródeł Ewangelii synoptycznych, przeprowadzaną w następnych rozdziałach. Poniższe uwagi odnoszą się do trzech procedur odnoszących się do tego kryterium: jego wyodrębnienia, szczegółowego opisu oraz zastosowania w analizach.

Wyodrębnienie. Wymieniając je na końcu, autor zaznacza jego odrębność od wcześniej przedstawionych kryteriów. Jego odmiennosc ma polegać na tym, że służy ono dedukcyjnemu poddaniu ocenie proponowanych modeli zależności literackich między synoptykami, a nie – jak w przypadku wcześniejszych kryteriów – badaniu istnienia i kierunku tych zależności. Zaraz w następnym zdaniu autor dodaje, że „sprzyja ono odkrywaniu istnienia literackich relacji bardziej między rzeczywistymi tekstami niż między hipotetycznymi”. Tak ujęta jego rola oznacza, że ma ono jednak wpływ, już od samego początku analiz, na powstawanie modeli wyjaśniających relacje między synoptykami, a nie dopiero na późniejszą ocenę opracowanych modeli. Z tego powodu powinna być rozważona jego przydatność nie tylko dla rekonstrukcji relacji literackich między Ewangelią, ale także dla badania zależności historycznych między nimi. W opisie brakuje analizy takiej stosowalności tego kryterium.

Opis. Książd Adamczewski poprawnie określa charakter badanych dokumentów, używając w języku angielskim właściwej przydawki w wyrażeniu „*extant works*”, czyli „dzieła zachowane”. Tak określony zespół uwzględnianych dokumentów jest jednak o wiele mniejszy niż zbiór źródeł, oznaczony przez użyte w cytowanym powyżej autoreferacie wyrażenie „dzieła istniejące”. Autor wydaje się nie dostrzegać poważnych konsekwencji tego zawężenia, choć jest trafna jego krytyka hipotetycznych rekonstrukcji zależnych od błędnego koła w argumentacji. Rekonstrukcja zależności między rzeczywiście dokumentami pierwotnego chrześcijaństwa nie może nie uwzględniać fragmentaryczności zachowanych świadectw z pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa. Wiedza o chrześcijaństwie nie może rezygnować z hipotetycznych rekonstrukcji. Należy pamiętać o tym, że dziś nie mamy bezpośredniego dostępu do zdecydowanej większości literatury z tego okresu (zagubiono wiele dzieł cytowanych lub tylko wzmiankowanych w dokumentach zachowanych). Absolutnie nie można przyjmować, że bezpośrednie zależności mogły występować tylko między tymi zachowanymi dokumentami (na przykład między tak zwanym świadectwem Papiasza a prologiem Łukasza). Takie założenie uzależnia rezultaty analiz od tak przypadkowego procesu, jakim był przekaz dokumentów w starożytności. Nie tylko z powodu dysproporcji między tym, co istniało, a tym, co zachowano, nie można odwoływać się do stosowanej przez autora reguły: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Poprawnie można ją stosować tylko jako zasadę oszczędności przy wyborze przystających teorii spośród hipotez dających mniej lub bardziej złożone wyjaśnienia, które są poprawnie wywodzone z tych samych dokumentów historycznych lub z tych samych zdań obserwacyjnych. Zasada ta nie może uzasadniać wyboru między odmiennymi wyjaśnieniami opierającymi się na różnych danych. Nie tylko w naukach przyrodniczych, ale także w naukach historycznych słusznie przedkłada się bardziej złożone hipotezy, dlatego że odnoszą się do większej liczby danych, nad prostsze wyjaśnienia, które ograniczają się do ich mniejszej liczby. Zastosowanie kryterium nie uwzględnia jego ograniczonej stosowalności wyłącznie do analiz czysto literackich.

Zastosowanie. Autor rezygnuje nie tylko z rekonstrukcji hipotecznych dokumentów, co można byłoby zaakceptować, jeśli poprzestałby na samej analizie literackiej i nie realizowałby ambitnego projektu określenia zależności między zachowanymi dokumentami. Książd Adamczewski pomija także ważne dane dostępne w zachowanych dokumentach. Omówione kryteria stosuje do analizy tylko tak zwanej tradycji potrójnej (Mk 1,14 – 2,28 i par.). Ten dość ograniczony fragment jest wybrany, „aby uniknąć przedwczesnych konkluzji”. Jego przynależność do tradycji potrójnej ma ułatwić porównanie wszystkich trzech Ewangelii. Jeśli nawet przyjąć uzasadnienie dla takiego zawężenia zakresu analiz, to jednak wybór tylko fragmentu materiału ewangelicznego determinuje konkluzję: „Żadne hipotetyczne źródła nie są konieczne dla wyjaśnienia pochodzenia zarówno podobieństw, jak i różnic pomiędzy Ewangelią synoptycznymi w tej części potrójnego materiału Mt-Mk-Lk” (s. 224). Konkluzja sama w sobie jest poprawna. Wykluczenie możliwych wyjaśnień zależności również w tej części paralelnej tradycji jest jednak zdecydowanie przedwczesne. Z prawdziwości tezy, że inne źródła nie są konieczne dla wyjaśnienia powstania dokumentów, jeszcze nie wynika konkluzja, że ich istnienie nie jest możliwe.

W analizie źródeł Ewangelii Marka (rozdział trzeci), Łukasza (rozdział czwarty) i Mateusza (rozdział piąty) książd Adamczewski nie odnosi się do zachowanych świadectw pochodzących sprzed postulowanego przez niego okresu powstania Ewangelii synoptycznych (Mk początek II wieku; Łk [i Dz] 110-120 rok; Mt 130-140 rok). Skąd w takim razie biorą się dziesiątki wypowiedzi w najwcześniejszych pismach ojców apostoelskich, które odwołują się do słów i czynów Jezusa, poświadczonych przez Ewangelie synoptyczne? A może wbrew głównej tezie rozprawy należy przyjąć istnienie wcześniejszego przekazu

(tradycji ustnej lub dokumentów spisanych) o słowach i czynach Jezusa? Niektóre paralele są bardzo wyraźne (1 Clem. 13,2 w sekwencji do tego fragmentu: Mt 5,7; Mk 11,25; Mt 7,12; Łk 6,38a; Mt 7,2a / Łk 6,37a; Mt 7,2b / Łk 6,38b; Eph. 5,2 – Mt 18,19) oraz Jego czynów (Eph. 17,1 – Mt 26,7; Smyrn 1,1 – Mt 3,15; Smyrn. 3,2 – Łk 24,36-43). Pominięcie kwestii relacji synoptyków do ojców apostołskich nie jest drobnym niedociągnięciem rozprawy księdza Adamczewskiego.

Język angielski książki oraz jej promocja i dystrybucja, które są zapewnione przez rozpoznawane międzynarodowe wydawnictwo naukowe, pozwalają liczyć na reakcje w światowej biblistyce, zainteresowanej następującymi kwestiami: relacją wspólnot pierwszych chrześcijan do Jezusa historycznego; związkami między dokumentami wczesnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza problemem synoptycznym; znaczeniem teologii Pawła dla kształtu chrześcijaństwa. Chociaż nie mogę przyjąć większości konkluzji z powodu wskazanych powyżej błędów, to jednak jeszcze raz potwierdzam wybitny charakter argumentacji podważającej hipotezę Q, która jest przyjmowana przez większość biblistów. Na pewno nie zlekceważą oni tej pracy, jeśli nawet nie uznają większości jej rezultatów.

Ks. Artur Malina

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 479-483

Dariusz Iwański, *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, 407 s.

Książka została przedstawiona jako rozprawa habilitacyjna w przewodzie zakończonym nadaniem stopnia doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie biblistyki przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w dniu 25 kwietnia 2012 roku. Rozprawa składa się z dwunastu rozdziałów z podsumowaniami. Rozdziały są pogrupowane między dwie części pracy. Ten korpus rozprawy poprzedza wykaz skrótów i wstęp, zaś zamykają – wnioski końcowe z następującą po nich bibliografią, indeksem miejsc z cytowanych w pracy źródeł starożytnych oraz ze streszczeniem w języku angielskim. Bibliografię podzielono na sześć kategorii: teksty źródłowe; pomoce słownikowe, konkordancje, encyklopedie, gramatyki; tłumaczenia 1 Hen i komentarze; komentarze do ksiąg biblijnych; literatura przedmiotu; literatura pomocnicza. Ten podział nie zawsze pomaga czytelnikowi, który bez indeksu cytowanych autorów jest zmuszony do odszukiwania rozwinięć przedstawianych skrótowo w przypisach pozycji w różnych częściach bibliografii. W niektórych przypadkach zaliczenie pozycji do literatury przedmiotu albo do literatury pomocniczej wydaje się dość arbitralne (na przykład artykuły z *Theological Dictionary of the New Testament* czy prace poświęcone idei wstawiennictwa w Starym Testamencie: F. Hesse, F. Rossier, J. Scharbert). Natomiast wielką pomocą służy czytelnikowi indeks miejsc z cytowanej literatury biblijnej, qumrańskiej, pisarzy i ojców Kościoła (wzmianka o Augustyna *Enarrationes in Psalmos* znajduje się na s. 100, a nie 101, jak podaje ten indeks). Szkoda, że nie dodano indeksu osobowego, który ułatwiłby dotarcie do prowadzonych w głównym tekście dyskusji z autorami wymienionymi w bibliografii.

Rozprawę wyróżnia uaktualniony aparat naukowy. Wykorzystano w nim bogatą literaturę w języku angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim, włoskim. Ponadto uwzględniono opracowania w języku polskim – nieliczne w ramach apokaliptyki.

Chociaż nie można wymagać uwzględnienia całej literatury przedmiotu – zwłaszcza w rozprawach poświęconych problematyce apokaliptyki żydowskiej, zajmującej zarówno wielu biblistów, jak i licznych historyków judaizmu okresu Drugiej Świątyni, to jednak razi brak jednej ważnej pozycji badającej zagadnienia interesujące księdza Iwańskiego już od czasu przygotowania rozprawy doktorskiej. W roku jej obrony ukazała się w prestiżowej serii wydawniczej *Forschungen zum Alten Testament* monografia badająca teksty z Pięcioksięgu o modlitwie wstawienniczej Mojżesza: Michael Widmer, *Moses: God, and the Dynamics of Intercessory Prayer: a Study of Exodus 32-34 and Numbers 13-14*, Tübingen 2004. Jej autor przedstawia obszerny status quaestionis, który wykracza poza biblijne wstawiennictwo Mojżesza, dlatego pozycja ta zasługiwała przynajmniej na zwięzłą wzmiankę.

Praca księdza Iwańskiego składa się z dwóch głównych części. Pierwszą – zatytułowaną *Anioły w Starym Testamencie i w Księdze Hioba* – tworzą cztery rozdziały, które w kolejnych paragrafach przedstawiają: terminy określające aniołów w Starym Testamencie, a dokładniej w Biblii hebrajskiej oraz w Septuagincie; kwestie izagogiczne odnoszące się do Księgi Henocha z terminologią odnoszącą się do aniołów w tej księdze (struktura tego paragrafu nie jest przemyślana, gdyż wyróżniono w nim tylko jeden podpunkt: „2.1”) oraz z ich obrazem w tym dokumencie; definicję anioła oraz terminologię i znaczenie wstawiennictwa. Druga część – o tytule: *Anioły jako sprzymierzeńcy ludzkości w Księdze Henocha (1 Hen)* – składa się z ośmiu rozdziałów, badających według kolejności występowania w etiopskiej wersji księgi dziewięć wzmianek o wstawiennictwie aniołów: 9,1-11; 12,3 – 13,2 razem z 15,1-2; 39,3-8; 40,1-10; 47,1-4; 89,76-77; 99,3-5; 104,1.

Porządek omawiania fragmentów odpowiada analizie synchronicznej. Posługiwanie się tą metodą nie zamyka drogi do badań diachronicznych, dlatego autor zwraca uwagę, że ta sekwencja ich analizy nie pomniejsza znaczenia studiów uwzględniających kolejność powstawania różnych części Księgi Henocha (s. 27-28). Rozdziały w drugiej części pracy mają stałą strukturę, co ułatwia czytelnikowi podążanie za argumentacją i kontrolowanie wniosków. Zwięzle przedstawiony plan w ostatnim paragrafie wstępu do pracy jest dokładnie realizowany w analitycznych rozdziałach jej drugiej części. Najpierw krytyka tekstu służy ustaleniu jego postaci stanowiącej podstawę do tłumaczenia filologicznego. Przyjęty dla przekładu tekst jest przedmiotem dalszych analiz prowadzonych w następującym porządku: obserwacje na temat kontekstu, struktury i treści fragmentu oraz omówienie motywów teologicznych. W przypadku tekstów o niewielkich rozmiarach są przedstawiane razem rozważania dotyczące struktury i treści. Paragrafy podsumowujące tak rygorystycznie przeprowadzaną analizę kolejnych tekstów pomagają czytelnikowi zwrócić uwagę na elementy istotne dla głównego problemu badawczego: znaczenie wstawiennictwa aniołów w badanych tekstach, zestawienie tych poszczególnych znaczeń w celu wydobycia treści stanowiących o jedności teologicznej Księgi Henocha.

Teologiczna spójność nie mogłaby być dostrzeżona bez przyjętej metody analizy synchronicznej, którą Autor stosuje konsekwentnie we wszystkich rozdziałach drugiej części pracy. Cel ten nie zostałby osiągnięty bez podjęcia pewnego naukowego ryzyka. W studiach nad dokumentami historycznymi i utworami literackimi, których geneza i czas redakcji są długie i złożone, dominuje tendencja badania ich fragmentów pochodzących z tego samego źródła, należących do tej samej tradycji lub świadczących o przejściu między jednym a drugim etapem redakcji. Księga Henocha niewątpliwie należy do takich tekstów. Przytoczona we wstępie opinia księdza Ryszarda Rubinkiewicza, że ta księga jest „zbiorem pism powstałych w różnych epokach i posiadającym różne tendencje teologiczne, czasem nawet przeciwstawne” (s. 25), świadczy, z jednej strony, o wadze wyzwania podjętego przez księdza Iwańskiego, zaś z drugiej strony – o jego badawczej odwadze

rozpoczęcia poszukiwań jednolitej doktryny tam, gdzie wielu zrezygnowało z takich badań uważanych za skazane na niepowodzenie.

Jakie są rezultaty badań odnoszące się do spójnej doktryny właściwej dla ostatecznej redakcji Księgi Henocha? Autor przedstawia je we wnioskach końcowych rozprawy. Ich subiektywny wybór w recenzji pozwala zarówno uniknąć streszczania tych wniosków, jak i zwrócić uwagę na to, co stanowi największą wartość rozprawy w przekonaniu recenzenta zainteresowanego apokaliptyką judaizmu okresu Drugiej Świątyni z perspektywy egzegezy Nowego Testamentu.

1. Działalności aniołów nie można zamknąć w jednym pojęciu – na przykład posłańca czy zwiastuna. Ich funkcją dominującą nad innymi rolami jest udział w kulcie odbieranym przez Boga w niebie. To ich uczestnictwo w służbie Bożej oznacza, że pełnią oni funkcje kapłańskie (s. 343). Częścią tego uwielbienia jest wstawiennictwo za ludźmi, a więc realizowanie jednego z rodzajów pośrednictwa między Bogiem a ludźmi, które stanowi o tożsamości kapłanów (s. 344). W analizie już pierwszego fragmentu ksiąg Iwański zwraca uwagę na niedoceniany aspekt wstawiennictwa: nie zawsze polega ono na pozytywnej modlitwie wstawienniczej, ale może być też rodzajem oskarżenia przeciwników ludzkości, którymi stali się upadli aniołowie. Ten aspekt uwypukla jedyna treść modlitwy wstawienniczej, którą przytacza Księga Henocha (s. 355). Profil negatywny ich służby wyraża się również w ich posłannictwie, gdy stają się zwiastunami złych wieści oraz egzekutorami kary dla ich adwersatów (s. 343).

2. Przypadek nieskutecznego wstawiennictwa Henocha za upadłymi aniołami pokazuje, że ze względu na ich naturę nie mogą być przedmiotem wstawiennictwa ludzi, zaś nieskuteczność ich wstawiennictwa za własnym potomstwem wynika z ich wykluczenia (się) z miejsca, skąd ich wstawiennictwo mogłoby być skuteczne, to znaczy z nieba (s. 345).

3. Sprowadzenie funkcji aniołów do wypełniania przestrzeni odpowiadającej dystansowi ludzi do Boga – rzekomo postulowanemu w judaizmie okresu Drugiej Świątyni – nie ma potwierdzenia w badanych tekstach. Idea wstawiennictwa aniołów zakłada, że – jak to bardzo trafnie określa ksiądz Iwański – „Bóg jawi się jako Byt żyjący w wielkiej zażyłości z aniołami w niebie, a także bardzo «wrażliwy» [cudzyśłów – D.I.] na sprawy sprawiedliwej części ludzkości” (s. 351).

Autor nie zamierzał systematycznie analizować związków (zależności wynikających z podobieństw ani polemik sugerowanych przez kontrasty) z angelologią znaną z innych źródeł judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Nowotestamentalści mogą jednak już teraz wskazać, na czym polega niemały wkład rozprawy księdza Iwańskiego w studia nad angelologią tekstów Nowego Testamentu. W przygotowywanym komentarzu do Listu do Hebrajczyków, a zwłaszcza do tekstów z jego pierwszych dwóch rozdziałów wprowadzę istotne uzupełnienia, dotyczące porównania Chrystusa z aniołami nie tylko na płaszczyźnie Jego godności synowskiej, ale również Jego roli Arcykapłana Nowego Przymierza. Porównanie funkcji pośredników nie rozpoczyna się dopiero od zestawienia Chrystusa ze sługami starego kultu, ale już z aniołami jako uczestnikami kultu zakładającego ich funkcję pośredników w niebie ze względu na ludzi na ziemi. To spostrzeżenie ilustruje dostatecznie, na czym polegają walory wniosków wyprowadzonych przez autora z wnikliwych analiz przedstawionych w rozprawie.

Merytoryczna i formalna strona rozprawy habilitacyjnej zasługuje na wysoką ocenę. Powtarzającym się niedostatkiem lingwistycznych analiz fragmentów Księgi Henocha jest zależność od tłumaczeń nowożytnych jej etiopskiej wersji. Nawet jeśli w rekonstruowaniu tekstu służącego za podstawę do tłumaczenia polskiego wystarczy podążać za najbardziej autorytatywnymi przekładami na języki nowożytne, to jednak opieranie się na nich w analizie gramatycznej i semantycznej ściera precyzję wyprowadzanych z niej

wniosków. Autor ogranicza się nieraz do zestawiania różnic między nowożytnymi tłumaczeniami, a nie przedstawia właściwej analizy tekstów starożytnych (na przykład: s. 235, s. 239-240, s. 261-264). Niższą jakością takiego zestawiania nowożytnych przekładów wersji etiopskiej Henocha łatwo dostrzec przy porównaniu z samodzielnie przeprowadzoną przez autora analizą aramejskich i greckich fragmentów tej księgi.

Ważne rozróżnienie między wstawieniem a pośrednictwem, wprowadzone w paragrafie zatytułowanym *Znaczenie wstawienictwa* (s. 104-106), ksiądz Iwański powinien wywieść z analizy tekstów starożytnych, a nie ze współczesnego użycia terminów, które rejestruje słownik języka polskiego. W pierwszej części pracy autor znalazł dość miejsca dla przedstawienia opinii na temat czasu powstania, struktury i gatunku Księgi Henocha, natomiast brakło w niej przynajmniej równie precyzyjnego wprowadzenia do zagadnień związanych z krytyką tekstu tej Księgi; ich prezentacja pomogłaby w lepszym rozumieniu, dlatego wybrano określone warianty tekstowe (na przykład na podstawie argumentów krytyki wewnętrznej na s. 130).

Autor nie ustrzegł się drobnych błędów w obydwu częściach pracy. W recenzji wskazane są tylko niektóre z nich. Podane tłumaczenie polskie czasownika ὄψη w Hi 5,1 Septuaginty jako „zwrócisz” nie jest poprawne; polskie tłumaczenie odpowiada czasownikowi występującemu w tekście hebrajskim (s. 45). Podobnie tłumaczenie „zabrał” bardziej odpowiada hebrajskiemu קָבַץ niż greckiemu μετέθηκεν w Rdz 5,24, które znaczy „przeniósł” (s. 81 przyp. 144). W języku polskim nie ma form „przekonywująco”, „przekonywujące” (s. 59, s. 63, s. 172), lecz tak jak autor pisze poprawnie w innych miejscach: „przekonywająca”, „przekonywający” (s. 82, s. 152 przyp. 101). Na podstawie wzmianki o pogrzebie Mojżesza (Pwt 34,6) nie jest uzasadnione zdanie, że został on „pochowany potajemnie przez Boga” (s. 83); występuje wprawdzie forma bierna קָבַץ, która nie jest jednak passivum divinum, gdyż czasownik ten jest często używany w tej stronie na oznaczenie pochówku (np. Aarona w Pwt 10,6); natomiast z narracji o śmierci Mojżesza jedynie wynika, że miejsce grobu pozostało nieznanne dla Izraelitów. Rzeczownik ἀσέβεια lepiej tłumaczyć „bezbożność” lub „brak czi” niż „zło” (taki przekład na s. 113). Tryb oznajmujący aorystu εἶπαν (s. 117) należy tłumaczyć konsekwentnie „rzekli” lub „powiedzieli”, tak jak przełożono εἶπον (s. 125), a nie „mówili”. Lepiej zachować funkcję participium aoristi, które może oznaczać czynność uprzednią w stosunku do głównej, a nie tłumaczyć form εἰσελθόντες i προσελθόντες przez imiesłów przysłówkowy współczesny: „wchodząc” (s. 117) czy „przystępując” (s. 125). Zamiast liczby pojedynczej w zwrocie „dziejącej się (popelnianej) nieprawości / niegodziwości” powinna być liczba mnoga „dziejących się (popelnianych) nieprawości / niegodziwości” (s. 136). Wybór wariantu do tłumaczenia Hen 9,11: „widzisz ich” (s. 139) nie zgadza się z konkluzją: „lepsze wydaje się świadectwo Gr^{pan}, które bardziej kompleksowo ujmuje tragedię – najpierw ogrom zła, a potem bezkarność sprawców” (s. 138). Propozycje księdza Iwańskiego niektórych tłumaczeń – na przykład: „postać” (Hen 40,2); „łagodny” (Hen 40,9) – znajdują się już w tłumaczeniu księdza R. Rubinkiewicza (*Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 155), co autor powinien zaznaczyć w przypisach odwołujących się do innych tłumaczeń nowożytnych (na s. 234 i s. 239). Nie jest jasny powód rozróżnienia między wyrażeniem „moje tłumaczenie” (na s. 234) a „nasze tłumaczenie” (s. 236). Brak konsekwencji w transliteracji samogłoski υ (*martus* oraz *diamartyria* na s. 315). W greckim zapisie rzeczownika διαμαρτυρία powinna być usunięta *iota subscriptum*, jeśli podawana jest jego forma podstawowa (na s. 318 i 319). Wyrażenie przyimkowe powinno być zapisane poprawnie z akcentem acutus: εἰς ἀγαθόν, jeśli wyraz akcentowany jest ostatni w przytoczonej postaci (s. 321).

Wymienione braki nie przysłaniają oryginalności rozprawy ani nie pomniejszają jej najważniejszych walorów poznawczych. W najbliższej przyszłości analiza przynajmniej

niektórych fragmentów Księgi Henocha powinna być przedstawiona przez księdza Iwańskiego w publikacjach angielskojęzycznych, aby wartość jego pracy mogła być zauważona w zagranicznych studiach nad starożytnym judaizmem oraz w światowej bibliistyce, tak jak całość rozprawy wnosi już teraz wiele do rozwoju tych dyscyplin w Polsce.

Ks. Artur Malina

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 483-485

František Štěch, *Tu se jim otevřely oči. Zjevení, věra a církev v teologii kardinála Avery Dullesa SJ*, Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma, Teologická fakulta Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích 2011, 368 s.

Spośród wybitnych teologów współczesnych, którzy zarówno swoim życiem, jak i działalnością naukową potwierdzali na każdym kroku konieczność przymierza rozumu z doświadczeniem egzystencjalnym, w tym także z przeżywaniem piękna (poezji, muzyki, sztuki), wciąż jeszcze mało znana wydaje się postać zmarłego w roku 2008 amerykańskiego jezuitę kardynała Avery Roberta Dullesa.

Dziękuję wydanej ostatnio w Czechach pracy młodego teologa z uniwersytetu w Czechach Budziejowicach, Františka Štěcha, zatytułowanej *Tu se jim otevřely oči (Wtedy oczy im się otworzyły)*, mogłem zapoznać się bliżej z biografią i dziełem tego niezwykle człowieka, którego droga do wiary (i teologii) przypomina duchowo-intelektualne perypetie niejednego nowożytnego konwertyty, ot, choćby beatyfikowanego niedawno kardynała Henry Newmana. Książka Štěcha, zgodnie z podtytułem *Zjevení, věra a církev v teologii kardinála Avery Dullesa SJ (Objawienie, wiara i Kościół w teologii kardynała Avery Dullesa SJ)*, poświęcona jest wprawdzie prezentacji i szczegółowej analizie tak zwanych modeli teologicznych, stanowiących podstawę Dullesowej koncepcji, nie stroni jednak od ukazania także piękna „ludzkiej twarzy” kardynała. Licząca ponad 350 stron praca pisana była pod kierunkiem jednego z najwybitniejszych żyjących przedstawicieli teologii fundamentalnej, profesora Karola Skalickiego.

Avery Robert był synem Johna Fostera Dullesa, członka Kościoła prezbiteriańskiego i sekretarza stanu USA w czasach prezydentury Eisenhowera. Kształcił się w szkołach prywatnych w Szwajcarii i w Nowej Anglii. Wychowany w duchu prezbiteriańskim, później skłonił się ku agnostycyzmowi. W czasie studiów na Harvardzie, które podjął w roku 1936, jego poglądy zaczęły ewoluować pod wpływem lektury dzieł Platona i Arystotelesa.

Destrukcyjna materialistyczna interpretacja świata otworzyła przestrzeń dla Boga. Pojawiła się nagle w absolutnie nienatrzętej, najzwyklejszej formie pewnego pochmurnego popołudnia, w bibliotece, podczas lektury *De civitate Dei* Świętego Augustyna, obowiązkowej lektury dla kursu filozofii średniowiecza. „W duszę Dullesa – zauważył František Štěch – wdarła się nieodparta potrzeba opuszczenia biblioteki i wyjścia na zewnątrz. Zaczął włączyć się w deszcz błotnistym brzegiem rzeki (River Charles) w stronę miasta (Bostonu). Powoli mijał ławeczki na nabrzeżu i czuł chłodny deszcz na twarzy. Błąkał się w melancholijny dzień bez celu, aż zatrzymał się przed młodym drzewkiem. Jak to możliwe, że to drzewo wyrosło i rozwinęło się w taki kompleks komórek, który pozwolił mu wyrosnąć prosto, mieć liście i kwiaty? W tym momencie łaska Boża objawiła się z całą mocą. Nagle zrozumiał, że za tym wszystkim stoi coś, co wprowadza ład. Ład, który ma

początek i koniec. Tym, co wprowadza ład, jest inteligencja, a fakt, że wszystko w owym ładzie zmierza do jakiegoś celu, wskazuje na wolę. Ta nieoczekiwana konstatacja przeniknęła wszystko, co do tej pory przeczytał i przeżył. Wszystkie intuicje z przeszłości wytrysnęły nagle na powierzchnię i było jasne, że zaczyna całkiem nowe życie”.

Pointą tego opisu niech będą przejmujące słowa samego kardynała: „Tej nocy po raz pierwszy od wielu lat zacząłem się modlić. Ukłakłem w chłodnych ciemnościach przy łóżku, tak jak uczyła mnie tego moja mama, kiedy byłem mały i próbowałem zwrócić moje serce ku Temu, o którego obecności i potędze nagle byłem przekonany. Recytowałem *Ojciec nasz*. Słowa wychodziły powoli, a ja musiałem zaczynać wciąż od nowa, zanim cała modlitwa ułożyła się w moich myślach...”.

Upłynęło jednak znów parę lat zanim Dulles, po intensywnych „poszukiwaniach”, zdecydował się na wybór konkretnego wyznania i w roku 1940 przyjął wiarę katolicką. W sierpniu 1946 wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, a 16 czerwca 1956 przyjął święcenia kapłańskie.

Tytuł książki Štěcha, zaczerpnięty z Ewangelii według Świętego Łukasza, bardzo trafnie oddaje istotę głównego problemu, jakim w swej działalności duszpasterskiej i badawczej zajmował się Avery Dulles. W życiu każdego chrześcijanina możemy odnaleźć podobny moment do tego, jaki opisuje Ewangelista. To bowiem, co przeżyli uczniowie w drodze do Emaus, jest bez wątpienia objawieniem – objawieniem Zmartwychwstałego Pana. „Jezus – pisze Štěch – nie zjawia się im nagle, jak widmo czy halucynacja. Przeciwnie, uczniowie spędzają z Nim dłuższy czas i podziwiają Jego znajomość Pisma, a jednak dopiero wspólny posiłek odsłania im prawdziwą tożsamość ich współtowarzysza. Właściwie to On sam jest tym, który daje się im poznać – objawia im samego siebie. Objawiony Pan (*Dominus revelatus*) staje się po chwili Panem ukrytym (*Dominus absconditus*) i pozostawia uczniów samych z ich wiarą. Wtedy oni się spieszą, żeby tą swoją wiarą podzielić się z innymi uczniami Jezusa. Tamci jednak też już zdążyli się spotkać ze Zmartwychwstałym i potwierdzają ich wiarę swoją wiarą. Jesteśmy tutaj świadkami tego, co można by nazwać wewnętrzną dynamiką życia chrześcijańskiego”.

I właśnie różne aspekty owej dynamiki ujmuje dogłębnie dzieło kardynała Dullesa. Twierdzi on, że Bóg przychodzi do nas poprzez wydarzenia, będące równocześnie znakami obecnymi w historii, które duch ludzki, kierowany łaską, jako takie rozpoznaje. Teologia jest dla niego przede wszystkim praktykowaniem wiary. „Jako myślący wierny katolik – pisze w liście do Karola Skalikiego – stawiam pytania dotyczące treści, podstaw i konsekwencji wiary. Żeby znaleźć odpowiedź, szukam pomocy u innych teologów, którzy stawiali sobie podobne pytania przede mną”.

Dulles uważany jest za przedstawiciela tak zwanego sakramentalnego (symbolicznego) realizmu. Do szczególnie znanych jego książek, a wydał ich ponad 20, należą *Models of the Church (Modele Kościoła)* – najbardziej wpływowe studium eklezjologiczne w języku angielskim, *Models of Revelation (Modele objawienia)* czy *The Craft of Theology*. W swoich *Modelach objawienia* Dulles odwołuje się do autora, który zapoczątkował dyskusje o stosowaniu modeli w teologii, a był nim fizyk i teolog Ian G. Barbour, zajmujący się przede wszystkim etyką i dialogiem nauki z religią. „Modele teologiczne” Dullesa są konkretną adaptacją modeli teoretycznych w nauce, służą opisowi i zrozumieniu rzeczywistych doświadczeń człowieka z sacrum.

Żaden obraz sacrum, choćby najdoskonalszy, nie może, zdaniem Dullesa, w pełni uchwycić rzeczywistego przeżycia. Drugie przykazanie Dekalogu stwierdza wręcz nieopisywalność doświadczenia z jedynym Bogiem. Jednak, podczas gdy w judaizmie do opisu doświadczenia religijnego wolno było używać wyłącznie formy literackiej, chrześcijaństwo otworzyło się na wszystkie inne formy wypowiedzi. Jest bowiem przekonane,

że poprzez kult obrazu czczony jest także jego wzór. Można więc powiedzieć, że od samego początku w chrześcijaństwie stosowane są obficie symbole i metafory, które mają za zadanie przybliżyć człowieka i jego immanentny świat do transcendentnego Boga. Nie są to jedynie zewnętrzne ukonkretnienia ludzkiej fantazji. Dążenie do ukazania sacrum wskazuje na przestrzeń istniejącą poza nimi.

Celem teologii jest intelektualna refleksja nad ową tajemniczą „grą” Boga z człowiekiem, grą łaski i wiary, jest więc ona (teologia) już ze swej natury „skazana na posługiwanie się obrazami, symbolami czy modelami”. Badacz musi jednak obchodzić się z tymi obrazami niezwykle starannie i ostrożnie. Kiedy bowiem teolog używa obrazów, czyni to po to, by osiągnąć zrozumienie studiowanego zjawiska. Obraz jest użyteczny tylko do pewnego stopnia. Dulles podaje tutaj przykład obrazu Kościoła jako Chrystusowej owczarni. Może to prowadzić do różnych konstatacji. Chrystus może być pojmowany jako pasterz, troszczący się o swoją owczarnię, w której każda owca reprezentuje poszczególnego wierzącego. Do tego momentu taki obraz Kościoła jest „użyteczny”. Zbędny lub wręcz fałszywy staje się, gdy przekroczy swoją miarę i zacznie wywoływać na przykład wrażenie, że „członkowie Kościoła produkują wełnę”.

Ciekawe jest również spojrzenie Dullesa, uczestnika II Soboru Watykańskiego, na to wielkie wydarzenie. Otóż w odróżnieniu od wielu, zwłaszcza młodych, apologetów, patrzy on na *Vaticanum II* nie tylko przez pryzmat współczesnej epoki, ale w kontekście całych dziejów Kościoła. Podobnie jak nie da się wykreślić aktu stwórczego czy wydarzenia krzyża i zmartwychwstania Jezusa z dziejów zbawienia, tak też nie można pomijać żadnego, najbardziej nawet niepozornego momentu w historii Kościoła. Całe bowiem dzieje ludzkości zmierzają do swego eschatologicznego celu (dopełnienia), co dowodzi, że mają one sens wyłącznie jako całość.

Książka Františka Štěcha we wszechstronny, kompetentny i wiarygodny sposób przybliża nam postać kardynała Avery Dullesa oraz jego dorobek. Czeski teolog pisał swoją „pionierską” pracę pod okiem wytrawnego specjalisty w dziedzinie teologii fundamentalnej – profesora Karola Skalickiego. Zdążył jeszcze osobiście poznać „obiekt” swoich badań, przebywając w roku 2008 na dwumiesięcznym stypendium w nowojorskim Fordham, gdzie kardynał Dulles wystawił mu budujące świadectwo pracowitości i zaangażowania. Może warto by zainteresować tą pozycją któreś z polskich wydawnictw katolickich.

Andrzej Babuchowski

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 485-490

Robert J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2012, 559 s.

Robert J. Woźniak zaprasza czytelnika do rozpatrzenia pojęcia Objawienia w ramach dogmatyki. Ten niezwykle projekt bardzo szybko odsłania wewnętrzne bogactwo treści. Zanim się nim zajmiemy w krótkim omówieniu, warto zwrócić uwagę na centrum tej problematyki, które gwarantuje jedność prezentowanej monografii. Ujmując rzecz w hasłach, można odwołać się do czterech kluczowych terminów zaczerpniętych z tytułu: Objawienie, sobość, różnica, tajemnica. To w obrębie ich wzajemnych relacji mieści się zasadnicza

treść pracy. Powyższe formalne spostrzeżenie warto jednak uzupełnić spojrzeniem z perspektywy historii idei. Ono pokazuje wagę podjętego w pracy problemu.

Otóż omawiana tu tematyka Objawienia i „sobości” znajduje punkt odniesienia w charakterystycznym dla nowożytności problemie autonomii podmiotu w wobec Boga. Chodzi o właściwe dla chrześcijaństwa (czy teologii chrześcijańskiej) przedstawienie podmiotowości („sobości”) człowieka w obliczu jego istnienia przed Bogiem i w relacji do Niego, a więc w obliczu prawdy o stworzeniu, objawieniu (tu także: wcieleniu), zbawieniu. Tak przedstawiony temat wpisuje się zatem w nabrzmiałą nowożytną dyskusję, skoncentrowaną wokół pojęcia autonomii człowieka widzianego w relacji do Boga. Formułowane w nowożytności jednostronne tezy o autonomii nie straciły swej siły, bo, przechodząc daleką ewolucję, pojawiają się w pracach postmodernistów – paradoksalnie – jako tezy o słabym podmiocie (jak zostaje zauważone w ostatniej części pracy). Z punktu widzenia teologii, obie pozycje: nowoczesna i ponowoczesna budują potężne napięcia w recepcji chrześcijańskiego rozumienia podmiotu i świata stworzonego. Woźniak przedstawia jako właściwe dla chrześcijaństwa takie rozwiązanie, które widzi „sobość” człowieka jako ufundowaną, nieuszczerploną i dążącą do pełni tylko w relacji z Bogiem. Czyni to na podstawie analizy całego szeregu wybranych pozycji teologicznych z historii teologii chrześcijańskiej. Podejmuje się wyjaśnienia tej tezy w oparciu o kluczowe pojęcia tajemnicy Boga, różnicy (w samej Trójcy i pomiędzy Bogiem a stworzeniem) oraz budowanego na ich fundamentach właściwego rozumienia Objawienia. Stara się zatem nie tylko wskazać na żywy nurt tradycji chrześcijańskiej, budujący i podtrzymujący tezę o zgodności między relacją człowieka z Bogiem a ludzką tożsamością, ale też położyć teoretyczne podwaliny systematycznej argumentacji za taką tezą.

Przyjrzymy się bliżej samej treści pracy. Monografia składa się z czterech rozdziałów, tematycznie wciąż nawiązujących do głównego zagadnienia. Każdorazowo, choć w nieznacznie różnych proporcjach, Woźniak aplikuje podobną metodę, zapowiedzianą we wstępie: dokonuje przedstawienia wybranych, reprezentatywnych pozycji teologicznych z rozległej historii teologii, a także ze współczesnego dyskursu i dopełnia ją własną dyskusją o charakterze spekulatywno-systematyzującym. To samodzielne poszukiwanie, a nie wybór określonej szkoły teologicznej czy epoki nadaje pracy spójność od strony formalnej i czyni z niej samodzielną próbę syntezy, która bazuje na analizie historii, ale na niej nie poprzestaje.

W pierwszym rozdziale Robert Woźniak diagnozuje chrześcijańskie pojęcie tajemnicy. Odnosi się do tradycji biblijnej, po czym przedstawia wybrane głosy teologii patrystycznej i scholastyki, wymienia przykłady zubożenia tych ujęć u progu nowożytności i w jej rozwoju, a wreszcie podaje wyraziste przykłady współczesnych teologów, świadczące o renesansie pojęcia tajemnicy. Przedstawienia te zostają splecione z refleksją systematyczną, w której na czoło wybija się podkreślenie zbawczego „objawieniowego” charakteru tajemnicy, a odrzucenie jej zawężonego, negatywnego rozumienia. W drugim rozdziale następuje pierwsze bezpośrednie podjęcie problematyki Objawienia – w wymiarze, który można określić jako „strukturalny”. Przez zaakcentowanie wypracowanego już pojęcia tajemnicy, a także podkreślenie pojęcia różnicy Objawienie zostało ukazane jako rzeczywistość o strukturze heterologicznej – i jako takie fundujące „sobość” człowieka, a nie zagrażające jej czy też wobec tej sobości obojętne. W tym rozdziale autor włącza do rozważań jeszcze większą grupę myślicieli – zarówno filozofów, jak i teologów. Całość wieńczy omówieniem i dyskusją wyrazistych koncepcji współczesnych teologów, którzy na owym założeniu strukturalnej specyfiki Objawienia rozwijają swoje koncepcje. Prowadząc z nimi dyskusje, wydobywa kolejne uszczegółowienia i uwyraźnienia głównej tezy o Objawieniu umożliwionym przez różnicę i tajemnicę, nieznoszącym własnej tożsamości człowie-

ka. W rozdziale trzecim Woźniak wiedzie czytelnika już do analizy samego faktycznego oddziaływania Objawienia jako wydarzenia fundującego „sobość” człowieka. Tu na plan pierwszy zostaje wyprowadzone zbawcze znaczenie Objawienia, z ideą przeobstwienia na czele. Autor pokazuje, że rozumienie zbawienia jako przeobstwienia, podobnie jak zbawczego Objawienia, w chrześcijańskiej tradycji było wyzwalane z ambiwalencji („monofizycznego”) zagarnięcia człowieka przez Boga – i tak też powinno być we współczesnych interpretacjach ujmowane: bez obawy o człowieka, lecz właśnie jako fundament jego pełni życia. Wreszcie w czwartym rozdziale Robert Woźniak zatrzymuje się przy kwestii walorów poznawczych Objawienia, które pochodzi z darowującej się Tajemnicy, zachowującej zawsze różnicę między Bogiem a stworzeniem. Zgodnie z logiką całej pracy i tutaj zostaje wykazane, że do chrześcijańskiego dziedzictwa należy przekonanie, iż Objawienie przynosi poznanie Boga i samopoznanie człowieka. Tradycja teologii apofatycznej nie może być traktowana jako tradycja li tylko negacji, ale jako ścieżka oczyszczenia (różnicy!) prowadzącego do (pozytywnego) spotkania ostatecznego z Bogiem i ostatecznego odnalezienia pełni siebie, czyli zbawienia. W tym kontekście Woźniak może też jasno zaznaczyć cezurę, oddzielającą postmodernistyczną myśl zakotwiczoną w negacji i skoncentrowaną na dekonstrukcji/destrukcji od chrześcijańskiej tradycji teologii apofatycznej. Podsumowując, najkrócej można sformułować opinię, że te i liczne inne tezy omawianej pracy spotykają się nie tylko w punkcie zejścia się wyjściowych terminów tajemnicy, różnicy, Objawienia, sobości. Te terminy bowiem pełnią służebną funkcję wobec głównego przekonania, płynącego z samego centrum wiary chrześcijańskiej, ujętego strukturalnie przez dogmat chalcedoński. Pełnia człowieczeństwa objawiona w Chrystusie – a zatem obecna w najintymniejszej wspólnoty z Bogiem i przez nią umożliwiona – jest strukturalnym i materialnym prawozorem przedstawianych tu tez teologicznych.

Recenzowana obszerna monografia łączy w sobie dwa poniekąd przeciwstawne aspekty: jest ściśle podporządkowana głównemu tematowi, a zarazem integruje w sobie wielką liczbę szczegółowych wątków, stawianych tez, rozwijanych argumentacji. Dzieje się tak niewątpliwie zarówno za sprawą włączenia w refleksję dużej ilości opinii teologicznych, potem wynikającej z nich uważnej, drobiazgowej analizy tychże przedstawianych treści, jak i za sprawą rozwijania rozległej argumentacji racjonalnej dla poparcia głównej tezy. Taka konstrukcja pracy sprawia, że jest ona – przy całym bogactwie treści – klarownie zbudowaną całością. Pod tym kątem należy oceniać dopiero podział formalny na rozdziały i jednostki niższe. Rozdziały jasno wydzielać sekwencję logicznie postępujących kroków badawczych: tajemnica jako źródło Objawienia – Objawienie (strukturalnie) ufundowane na tajemnicy i różnicy – Objawienie (materialnie) jako wydarzenie zbawcze gwarantujące sobość – aspekty epistemologiczne tak ujmowanego Objawienia i samopojmowania człowieka. Owa jasność przeprowadzania myśli głównej wiąże się z pewną tendencją autora pracy do powracania do wątków już naświetlonych, powtarzania konkluzji, nazywania ich w nowy sposób i czynienia z nich punktu wyjścia dla kolejnych analiz, uwzględniających nową grupę źródeł. Pojawiają się miejsca, gdzie powtórzenia te zdają się być nużące czy też mylnie sugerują, że nowo zaprezentowane treści nie rozszerzyły poznawczego pola tez centralnych. To jednak nie mankament treści, a kwestia stylu pisarskiego. Można ufać, że czytelnik uzna ten moment raczej za zaletę pracy: umieszczony pośród szczegółowych analiz będzie wdzięczny autorowi za wyprowadzenie go na powrót na znajome mu pole centralnych tez. Należy zatem pozytywnie na ową cechę prowadzenia myśli spojrzeć od strony metodologicznej: autor bada obecność danej myśli (na przykład odniesienia tajemnicy do Objawienia) u szeregu autorów, a potem konfrontuje tę analizę ze swoimi hipotezami wyjściowymi, dokonując ich powtórzenia, niekiedy lekkiej modyfikacji, najczęściej zaś ich umocnienia i uzupełnienia.

Dla strony formalnej istotna jest metoda, a w jej ramach również zakres prezentowanej analizy. Już przytoczyliśmy krótki opis metody dokonany przez Roberta Woźniaka: chodzi o związanie prezentacji historyczno-dogmatycznej z własną analizą systematyczno-spekulatywną. Zostało więc postawione w pracy otwarte pytanie problemowe bez założenia jakiegokolwiek zakresu źródeł. Autor wyjaśnia we Wstępie, że czyni to zupełnie świadomie. Chce podjąć próbę „zaprezentowania syntezy tytułowych zagadnień” (s. 14) – czyli poruszać się w perspektywie całej teologii chrześcijańskiej. To bardzo odważne wyzwanie. Dlatego Woźniak precyzuje drogę realizacji swego zamiaru: „Ambicją niniejszej monografii nie jest przedstawienie obszernego wywodu na temat historii przedmiotowych zagadnień, ale twórczy dialog z najszlachetniejszą tradycją myślenia teologicznego, z którego wyłania się zdecydowana afirmacja prawdy objawienia jako wydarzenia zbawienia, także w wymiarze podmiotowym” (s. 14). Dopiero dalsza lektura książki pomoże powoli odkrywać, kogo autor zalicza do uczestników tej „najszlachetniejszej tradycji”. Dodaje wszak też już bardziej przedmiotowo, że kryterium doboru źródeł był związek z poruszaną specyficzną problematyką, uwzględnienie aspektu ekumenicznego oraz poszukiwań filozoficznych. Można łatwo zauważyć, że te dwa ostatnie kryteria znów rozszerzają pole źródłowej literatury. Spostrzec trzeba jednak fakt, że zamiarem autora nie jest stworzenie dzieła historyczno-dogmatycznego, uzupełnionego systematyką, lecz samodzielny namysł nad problemem, który karmi się teologiczną tradycją. Z punktu widzenia zasady teologii budowanej na tradycji wiary zrozumiałą jest wówczas taki dobór źródeł, który wiąże się z centrum tej tradycji, choć pozostawi on zawsze otwarte pytanie o kryteria tego doboru.

Deklarując wolę skorzystania z „najszlachetniejszej tradycji” bez bliższego jej określenia, autor pracy stawia sobie wysoko poprzeczkę. Czy sprostał wyzwaniu przywołania tak rozległego horyzontu refleksji? Na to pytanie odpowiada treść całej rozprawy. Faktycznie sięga ona od Biblii do najnowszej współczesności. Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, ojcowie kapadoccy, Atanazy, Ambroży, Augustyn, Pseudo-Dionizy, Maksym Wyznawca – to czołówka tylko najczęściej przywoływanych autorów patrystycznych. Anselm, Tomasz, Bonawentura zostali przyjęci jako główni reprezentanci scholastyki. Obok tych wymienionych pojawia się cały szereg innych imion, odwołań do ich dzieł, najczęściej przez lekturę źródłowej literatury, a nie tylko opracowań. Im bliżej współczesności, tym więcej pojawia się nazwisk i więcej zaprezentowanych zostaje poglądów: z teologii katolickiej, protestanckiej, prawosławnej, a ponadto filozofów Oświecenia i późniejszych. Przytaczana literatura wciągnięta w dyskusję jako źródłowa, ale i sekundarna obejmuje cały szereg języków: poza łaciną i polskim – również angielski, niemiecki, francuski, hiszpański, włoski. Poglądy całego szeregu tych autorów zostają szeroko omówione i wykorzystane w dyskusji i dalszej refleksji. To wyliczenie imponującej liczby źródeł faktycznie włączonych do analizy oraz wykorzystanej literatury pomocniczej jest w tym miejscu potrzebne, by wskazać na sposób, w jaki autor zrealizował swój zamiar zmierzania się z „najszlachetniejszą tradycją”. Jednak nawet przez podkreślenie tej obecnej w analizowanej pracy wielkiej liczby głosów z historii teologii i filozofii nie mielibyśmy gotowej odpowiedzi na pytanie, czy monografia spełniła zadość kryterium kompletności. Jak wiadomo, w poszukiwawczych pracach z dziedziny humanistyki wyczerpanie źródeł pozostaje postulatem często trudnym do realizacji. Robert Woźniak sam wyjaśnia, że celem jego pracy jest nie sama analiza historyczno-teologiczna, a podjęcie pewnego istotnego problemu i (możliwie) rozwiązanie go w oparciu o głosy tradycji teologicznej i współczesny dyskurs. Kryteria doboru literatury do tej refleksji i dyskusji pozostaną zawsze przedmiotem dyskusji. Z perspektywy analizy źródeł tak postawiony temat będzie zatem wciąż otwarty na dopełnienia i debatę. O kompletności i jakości podjętej analizy

źródeł nie świadczy więc zamknięcie katalogu źródeł, ale stworzenie dobrej ich reprezentacji i kompetentne ich wykorzystanie w dalszej, własnej refleksji. Uwzględnwszy razem wspomniany przed chwilą aspekt „ilościowy”, jak i fakt rzeczowej, głębokiej analizy literatury źródłowej, trzeba stwierdzić, że pod względem stosunku do literatury źródłowej praca prezentuje bardzo wysoki poziom.

Robert Woźniak podejmuje problem fundamentalny dla teologii chrześcijańskiej, który przejawia się w całym szeregu szczegółowych analiz, zwykle rozproszonych w wydzielonych szkolnie traktatach: trynitologii, chrystologii, soteriologii, antropologii, epistemologii teologicznej. Wydobywa zagadnienie niezwykle ważne z punktu widzenia współczesnej teologii, uprawianej w kontekście nowożytnym i po-nowożytnym. Chrześcijańska nauka o Bogu i człowieku (a szerzej: o świecie) stawia u podstaw zasadniczą zgodność między Bogiem a światem, zachowując świadomość nieprzekraczalnej różnicy między nimi. Teza ta, płynąca z doświadczenia wiary (Objawienia), natrafiała już przed nowożytnością, niemal od początku, na opór i spotykała się z rozwiązaniami, których chrześcijaństwo nie mogło zaakceptować. Sztandarowym tego przykładem w starożytności był kryzys ariański, a potem debaty chrystologiczne. Jednak najbardziej naznaczyły okres współczesny oświeceniowe i późniejsze idee przeciwstawiające człowieka i Boga – budowane według klucza autonomii podmiotu. Takie tezy, jak wiadomo, otwały szerokie pole dyskusji o charakterze apologetycznym. W tym kontekście praca Roberta Woźniaka jawi się jako próba podjęcia syntetyzującego dyskursu: łączącego różne obszary, w których wspomniany problem się pojawia, i szukającego uzasadnień z wnętrza źródeł wiary chrześcijańskiej – dyskursu, który jako taki nie jest (przynajmniej nie pierwszorzędnie) apologetyczny, ale teologiczno-dogmatyczny. Jest niewątpliwie zasługą autora pracy, że wykazuje wewnętrzny związek – we wspomnianej płaszczyźnie – problematyki pozornie tak odległej jak trynitologiczna, antropologiczna i epistemologiczna. Owocem tej pracy jest ukazanie w nowym świetle wewnętrznego powiązania prawd wiary; na przykład tak jawi się pogłębione, a zatem w jakimś zakresie nowe uzasadnienie zbawczego wymiaru Objawienia czy ukazanie trynitarnego ufundowania różnicy ontologicznej między Stwórcą a stworzeniem. Jeśli można pokusić się o śmiałe porównanie: w tej mierze – zakroju programu, przekraczającego granice traktatów oraz odważnego nawiązania do bogatej tradycji teologicznej – praca Woźniaka nawiązuje do stylu i treści myśli Hansa Urs von Balthasara.

Cenną nowością wreszcie jest udana próba syntezy zagadnienia relacji Bóg – człowiek w obszarze pojęć „różnica i tajemnica”. Równocześnie tu trzeba zauważyć otwarte pytanie: czy taka wewnątrzteologiczna synteza bliskości i sobości, jedności i różnicy daje się spójnie opisać językiem filozofii? Czy najbliższa temu jest fenomenologia? Można rozdział trzeci monografii wraz z tytułowym terminem „teontologia” wziąć za typ rozstrzygnięcia tego problemu. Woźniak wyjaśnia, że termin „teontologia” ukuł jako odwrócenie określenia „ontoteologia”. Chce pokazać, że podporządkowanie prawdy o Bogu pojęciom metafizyki prowadzi do błędów („katastrofalnych skutków”, s. 300), dlatego należy myśleć „o Bogu i o świecie z wnętrza wydarzenia objawienia”, posługując się przy tym pojęciami metafizyki (tamże). W istocie projekt Woźniaka okazuje się takim rozwiązaniem: refleksją „z wnętrza wydarzenia objawienia”, która staje do dialogu z filozofią, ale nie przyjmuje jej systemowych wymagań, bo te w końcu ograniczyłyby chrześcijańską wypowiedź o Bogu i świecie. W tym sensie cała monografia może być traktowana jako próba utrzymania – jako niedialektycznej – prawdy o Bogu i świecie, mieszczącej się między dwoma zagrożeniami: poświeceniowego konfliktu autonomicznych podmiotów i idealistycznego „zniesienia” podmiotu; chodzi przy tym o obronę pozytywnego wyrazu tej prawdy, a więc uznanie podobieństwa człowieka do radykalnie „innego” Boga. To jeszcze

raz zbliża omawianą pracę do centrum myślenia teologicznego, które czerpie z dogmatu chalcedońskiego: jego poczwórne negatywne sformułowanie chroni pozytywną rzeczywistość (jedności i różnicy w Chrystusie). Rzeczywistość relacji Bóg – świat (człowiek) jest niedialektyczna, ale poznawcze i językowe przybliżenia do niej nie dają się zamknąć w postać systemowej wypowiedzi: potrzebują one apofazy, choć to nie umniejsza ich poznawczego waloru.

Po tych uwagach, które mają charakter podsumowań bądź dyskusji z głównymi tezami autora, a zatem świadczą jak najlepiej o poziomie pracy, czas na spostrzeżenie kilku drobnych błędów. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że przy tak obszernym materiale źródłowym nie znalazłem jakiejś nierzetelności w przedstawieniu poglądów, czyli niezgodności ze stanem faktycznym. Odnalazłem tylko jeden drobny błąd merytoryczny: w pierwszym rozdziale autor posługuje się wyrażeniem *reductio in mysterium*. Przy bodaj pierwszym jego użyciu (s. 76) zostaje on mylnie utożsamiony z „redukcjonizmem” (redukcją tajemnicy do tego, co niepoznawalne), ale już wkrótce (s. 116) będzie użyty we właściwej scholastykom konwencji, która jest zresztą zgodna z zamysłem przedstawianym w całej pracy.

Od strony edytorskiej praca wymagała niewątpliwie wielkiego wysiłku. Nie uniknięto, rzecz jasna, pewnych błędów. Wkradła się pewna ilość błędów w tytułach dzieł obcojęzycznych (np. s. 110, 113, 117, 123, 197, 286). Są to usterki nieczęste, ale w przypadku wznowienia wydania z pewnością należy je usunąć.

Recenzowana monografia Roberta Woźniaka podejmuje ważną problematykę teologiczną. Jej autor wykazuje się głęboką erudycją i umiejętnością wnikliwego myślenia. Z jednej strony zbiera szeroko rozproszony materiał, a równocześnie przedstawia samodzielną syntezę, która opiera się na dogłębnie przeanalizowanych źródłach, zostaje spójnie samodzielnie skonstruowana – także w oparciu o dyskusję z najnowszymi poglądami w szeregu teologicznych i filozoficznych dziedzin szczegółowych. Efektem jest dzieło o wysokiej jakości i zarazem – co nie może dziwić – wymagające od czytelnika niemało wysiłku intelektualnego. Ma ono z pewnością szansę pozostać ważnym punktem odniesienia na mapie współczesnych badań teologicznych: jako przedstawienie w nowym świetle problematyki Objawienia, teologicznej tożsamości człowieka oraz naświetlenie w tym kontekście teologicznej roli pojęcia tajemnicy.

Ks. Jacek Kempa

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 490-494

Antoni Żurek, *Mysterium passionis – Corpus et Sanguis Christi – Communio. Eucharystia sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, Katowice 2012, 367 s. (*Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova* 14).

Przedmiotem rozprawy jest Eucharystia w łacińskim piśmiennictwie teologicznym IV i V wieku, co sygnalizuje tytuł publikacji. Jak pisze autor we wstępie: „Przedmiotem niniejszego studium jest sposób prezentacji prawdy o tajemnicy Eucharystii w tekstach łacińskich (...) oraz istotne elementy tak prezentowanej doktryny (...) zależy nam na tym, aby zdefiniować, co Ojcowie łacińscy chcieli i zdołali powiedzieć na temat Eucharystii,

stosując się do zasad dominującej w ich czasach metody teologicznej (...) mistagogii” (s. 21 i n). Obok pojęcia *mistagogia* w rozprawie pojawia się także zagadnienie *inicjacji*. Autor wyjaśnia: „w teologii przyjęło się mistagogię kojarzyć przede wszystkim z wtańmniczeniem sakramentalnym, jako jej element. Jeżeli inicjację rozumiemy jako wprowadzenie w życie sakramentalne, to mistagogia była metodą realizacji tego procesu” (s. 23). Te kryteria, to znaczy opis i wyjaśnienia teologiczne *mistagogii* i *inicjacji* w życie sakramentalne, a dokładnie w Eucharystię, zdecydowały w rozprawie o wyznaczeniu ram czasowych wykorzystanych źródeł.

Właśnie w piśmiennictwie patrystycznym IV wieku i pierwszej połowy V wieku występuje *mistagogia* w procesie *inicjacji sakramentalnej*. W każdym razie „ta metoda teologiczna [pisze autor] – była dominująca właśnie w tym okresie” (s. 23). Wydaje się, że ramy czasowe, źródłowe i problemowe zostały dobrze ujęte w pracy. Szczególnym uzasadnieniem ujęcia *mistagogii eucharystycznej* w piśmiennictwie czołowych przedstawicieli Zachodu jest także i to, że na ogół w studiach patrystycznych przyjmuje się, iż mistagogiczne ujęcie Eucharystii cechowało pisarzy greckich, tymczasem, jak sugeruje autor, łacińska literatura teologiczna, pisma Ambrożego i Augustyna nosiły szczególne, bo łacińskie i zachodnie ujęcie mistagogii sakramentalnej. Między innymi chrześcijański Zachód w wypowiedziach o Eucharystii przestrzegał zasady *disciplina arcani* (zasłony tajemnicy – jak tłumaczy autor na s. 22; termin ten pojawił się w nowożytnej nauce, nie występuje w literaturze patrystycznej). Autor starał się przedstawić w rozprawie nie tylko poglądy teologów z okresu inicjacji, a więc z nauczania w okresie katechumenatu i udzielania sakramentów inicjacyjnych, ale także odniesienia do Eucharystii w ciągu całego roku liturgicznego oraz przy innych okazjach. Przedstawiając stan badań problematyki zbliżonej do zagadnień rozprawy, autor doszedł do przekonania, że brakuje odpowiednich studiów tego zagadnienia (*mistagogia* i *inicjacja* eucharystyczna), choć opracowań zagadnienia Eucharystii w literaturze łacińskiej jest sporo.

Co do samego tytułu rozprawy, autor uznał, że „W świetle dotychczasowych wyjaśnień jest zrozumiałą (...) Chodziło [w tytule!] o wyrażenie istotnych elementów doktryny eucharystycznej oraz czynników wpływających na sposób jej prezentowania” (s. 31). Jako recenzent pracy odczytuje tytuł pracy „*misterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio*” jako cytat z liturgii albo z pism któregoś z łacińskich teologów; tym bardziej, że tak jawi się na stronie tytułowej, to jest w znakach cudzysłowu. Faktycznie pierwszy rozdział rozprawy podejmuje zagadnienie *disciplina arcani*. Autor rozpatruje zagadnienie według kategorii „wiedzieć” i „poznać”. Przez przyjęcie sakramentu wierzący wiedzą (por. *Norunt fideles*, s. 32 i n.), natomiast katechumeni nie znają tajemnicy Eucharystii (s. 35 i n.). Autor rozprawy stawia jednak przy tej ostatniej konstatacji znak zapytania. Podobnie w następnym podrozdziałach. Wątpliwości co do stwierdzenia nauczającego Augustyna czy Ambrożego można zrozumieć. Ale jak można twierdzić, że katechumeni nie wiedzą, czym jest Eucharystia, skoro są pouczani i przygotowywani do przyjęcia sakramentów. Nawet gdy wierzący znają tajemnicę Eucharystii, to w ślad pouczeń ojców Kościoła (ksiądz Żurek analizuje tu przede wszystkim wypowiedzi Ambrożego) nie powinni o niej mówić. Zachęta do milczenia odnosi się nie tylko do Eucharystii, ale także do tekstu *Credo* chrzcielnego.

To zagadnienie autor rozprawy podjął też w związku z historią nauki i nauczania Eucharystii w okresie ponicejskim (s. 54 i n.). Owo ujęcie okazuje się ważne w dalszych badaniach, gdy pada pytanie o kontynuację nauczania i praktyki Eucharystii w IV i V wieku. Autor dochodzi do przekonania, że w okresie pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa wśród wielu wątków teologicznych również Eucharystia jest potraktowana marginalnie i okazyjnie (s. 58). Ale czy tylko tym można wyjaśnić brak wzmianki o *disciplina arca-*

ni w pierwszych wiekach? Powołując się na prace Jacoba – *Arkandisciplin, Allegorese, Mystagogii...*, ksiądz Żurek stwierdza, że wydaje się, iż obowiązek *zachowania tajemnicy* pojawia się dopiero w okresie IV wieku (s. 57-60). Do takiego ostrożnego wniosku autor dodaje jeszcze jedno spostrzeżenie: wynik analizy tekstów źródłowych z IV wieku; w tekstach bowiem chrześcijańskich pisarzy, Ambrożego, Augustyna pojawiają się różne uzasadnienia i rozumienia obowiązku zachowania tajemnicy, z czego wynika wniosek, że nie chodziło o termin ściśle teologiczny. Instytucję katechumenatu oraz katechetyczne nauczanie o Eucharystii opisał autor rozprawy według Ambrożego i Augustyna (s. 64-82).

Następny odcinek pracy (rozdział II: *Od fractio panis do missa: w poszukiwaniu adekwatnej terminologii*, s. 83-131) przedstawia terminologię eucharystyczną i mistagogiczną związaną z Eucharystią. Autor dochodzi do przekonania, że terminologia eucharystyczna – najpierw obiegowa, wzięta z języka kazań i katechez o charakterze popularnym, duszpasterskim (różnorodność wskazywała jej duszpasterskie pochodzenia) – z czasem przez wyraźniejsze opisy treści stała się terminologią teologiczną w ścisłym znaczeniu, a więc niemal w sensie technicznym. Także w następnym rozdziale (III: „*Mysterium passionis*”, s. 132-171) autor śledzi najpierw terminologię, czyli: *ofiara czysta* (s. 137-139), *memoria passionis* (s. 139-144), *Christus immolatur* (s. 145-151), *sacrificium ecclesiae* (s. 151-156). W ramach tradycji biblijnej, zwłaszcza figur starotestamentalnych, przeanalizowano w rozprawie *ofiare* „według porządku Melchizedek” (s.165-169). Bardzo interesujące są pouczenia Augustyna o Eucharystii jako ofierze Kościoła, czyli ludu ohrzczonego, którzy stanowią ciało i krew Chrystusa. To spostrzeżenie warto by i dzisiaj wykorzystać duszpastersko.

Styl pracy naukowej rozprawy kontynuowany jest w następnym rozdziale (IV: *Corpus i sanguis Christi*). Chodzi o analizę technicznej terminologii eucharystycznej, a więc takich wyrażen, jak: *mensa Domini* (s. 173-176); *caeleste convivium* (s. 177-179); *panis angelorum* i *panis noster* (s. 179 i n.), *panis caelestis* (s. 181-185); a także dalej: *cibum spiritale* (s. 191-193). Tu jednak mam wobec autora rozprawy pytanie: wyrażenia *panis angelorum* – jak poświadcza to na stronie 179 przypis 912 – użył Hieronim, znany z paradoksalnych wypowiedzi, ale czy tego samego wyrażenia używał również Augustyn lub Ambroży? Wydaje mi się, że termin ten nie jest równoznaczny z użytym przez Augustyna terminem *panis caelestis* (por. s. 180). Jako rzecz oczywistą dla nas, po kontrowersjach wokół Eucharystii w średniowieczu i czasach nowożytnych, w rozprawie należało podjąć zagadnienie przekonania i związanych z nim wypowiedzi o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii. Przekonanie o obecności ciała i krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina wynika z odwołania się do autorytetu Chrystusa, a trudności w jego przyjęciu leżą w dosłownym rozumieniu jego słów (s. 204 i n.).

O rozumieniu treści, jaka kryje się pod pojęciem i słowem *sacramentum / sacramenta*, pisze za Augustynem na s. 206 i n. Zagadnienie przemiany eucharystycznej (*Przemiana eucharystyczna*, s. 207-209) opisuje Augustyn słowami *consecratio* (s. 209 i n.) – moc sprawcza tkwi w czynności kapłana naśladowującego Chrystusa i w słowach Chrystusa cytowanych według przekazu biblijnego. Wśród pism Augustyna autor rozprawy znalazł, jak twierdzi, następujące treści: „Wśród katechez Hipponaty zachowała się jedna, w której w sposób bardzo specyficzny wyjaśniał on przemianę eucharystyczną” (s. 209). W przytoczonych cytatach Augustyn używa wyrażenia: *adde verbum et fiet sacramentum* (s. 211 p. 1042 i następne przypisy). Inaczej w wersji polskiego tłumaczenia: *ten chleb i wino z chwilą nadejścia słowa staje się Ciałem i Krwią Słowa* (por. s. 210). W wyrażeniu, jak wykrywa to analiza rozprawy, kryje się gra słów i dwuznaczność: dzięki wypowiedzianemu słowu (ustanowienia Eucharystii) Słowo z chlebem i winem (w chlebie i winie?) staje się Słowem „wcielonym” sakramentalnie. Te odkrycia teologicznego języka Augustyna

w katechezach, czyli w nauczaniu początkujących chrześcijan, mogą również dzisiaj inspirować teologię w poszukiwaniu stosownego języka katechezy. Według ustaleń księdza Żurka, pojawiają się jeszcze takie terminy jak *sanctificatio* (s. 212), *transfiguratio* (s. 212 i n.). Według ustaleń analiz wypowiedzi Hilarego, Ambrożego i Augustyna: przemianę w Eucharystię przypisali mocy Słowa stwórczego, podobnie jak na mocy Słowa stworzony został świat. Ojcowie Kościoła w poszukiwaniu odpowiedniego słownictwa sięgali po terminologię popularną, która, jak stwierdza ksiądz Żurek, z czasem wypełniła się treścią „techniczną” ścisłej teologii.

W następnym rozdziale (V: *Communio*, s. 224-273) autor przeprowadził analizę wypowiedzi łacińskich pisarzy pod kątem związku Eucharystii i Kościoła, na bazie analogicznego znaczenia Corpus (Eucharystia) i Corpus (Kościół – Ciałem Chrystusa). Częściowo kontynuuje tutaj metodę analizy pojęć i wyrażań. I tak: analizując wyrażenie *sobria ebrietas* (s. 246-250), interpretuje je w kontekście mistyki Słowa (Pisma Świętego i Eucharystii), „trzeźwe upojenie” w związku z Eucharystią w interpretacji Augustyna stwarza podstawy mistyki eucharystycznej. Zdaniem księdza Żurka, Augustyn nie rozwija jednak tego wątku szerzej (por. s. 250). Wyraźnie do wątku teologicznego *Eucharystia pokarmem nieśmiertelności* (por. ten temat u Ignacego z Antiochii!), nawiązują pisarze łacińscy w związku z wyrażeniem *cibus et potus, qui immortales et incorruptibiles facit* (s. 250-255). Autor rozprawy analizuje jedynie wypowiedzi Augustyna, Ambrożego, Gaudencjusza za Brescii, ale przynajmniej w przypisie odwołuje się do Ignacego Antiocheńskiego (por. s. 251, p. 1242). Długotrwały okres żywotności tego terminu wynika z oddziaływania wyrażenia biblijnego (J 6,51 i n.; por. s. 251, p. 1248). Wydaje się, że podobnie jest z „chlebem niebieskim”, który jest aluzją do J 6,51; także z zachowaniem dwuznaczności: Chleb – Logos, który zstąpił z nieba i Logos, który utworzył ciało i krew w Eucharystii, i który jest Ciałem jako Kościół. W świetle ustaleń rozprawy termin *communio* oznaczał przyjęcie ciała i krwi Pańskiej, a w następnych wiekach dopiero stał się nazwą własną (s. 272). Przyjmowanie Eucharystii jako duchowego pokarmu ksiądz Żurek przeanalizował tylko w ujęciu Augustyna (s. 264-272): jako przyjęcie godne i właściwe, czyli dla pożytku wierzącego, oraz jako przyjęcie tylko fizyczne, czyli na własną szkodę.

W ostatnim rozdziale (VI: *Pobożność eucharystyczna*, s. 274-323), jak wskazuje tytuł, autor przedstawił formy religijności, publicznej i prywatnej, ale także – czego nie ma w zapowiedzi – materialne i instytucjonalne formy Eucharystii, a więc miejsce, ołtarze, czas sprawowania Eucharystii, grupy chrześcijan uczestników, szafarzy i tym podobne. Autor, zajmując się przede wszystkim doktryną, ujął te zagadnienia skrótowo (s. 274). Dla historyków pożyteczne będą informacje o przebiegu liturgii w IV i V wieku. Stwierdzenie autora, że liturgia wykazywała i wykazuje tendencję konserwatywną, pozwala sądzić, że w zwyczajach eucharystycznych IV wieku zachowało się wiele elementów greckiej Eucharystii, jak i elementów, które można uogólnić na inne tereny językowe i geograficzne. Z tego względu można by postawić zarzut, że praca niepotrzebnie wykracza poza ramy nakreślone we wstępie. Uogólnienia i ustalenia przeniesione na liturgię łacińską (według Augustyna i Ambrożego!) mogą być ryzykowne, zwłaszcza według zasady *argumentum ex silentio*; brak wzmianki u Augustyna czy Ambrożego nie oznacza, że liturgia eucharystyczna w ich kościołach odbywała się (zwłaszcza w niektórych szczegółach) według wzorców opisanych w innych źródłach. Jeśli chodzi o szczegóły, to warto sięgnąć po wiedzę znawców historii liturgii. Mimo ogólnego ujęcia (umyka wiedzy autora wiele szczegółów) opracowanie w tym względzie jest pożyteczne. Autor starał się ustalić, które zwyczaje i formy pobożności eucharystycznej przetrwały na łacińskim Zachodzie, a które się jeszcze nie pojawiły. W zestawieniu z wypowiedziami Augustyna czy Ambrożego niektórych wzmianek i pouczeń nie da się skonfrontować z wiedzą historyczną. Pasterze

Kościół mogli pomijać szczegółowy opis tego, co było ogólnie znane albo widoczne na co dzień.

W zakończeniu pracy (s. 324-329) autor dokonał podsumowania problemów, wskazał na rozwiązane problemy, a więc na początki teologii eucharystycznej oraz teologii *sacramentum* (ołtarza). Przypomnił także nierozwiązane zagadnienie nakazu *zachowania tajemnicy*. Z punktu widzenia współczesnej teologii i pobożności eucharystycznej (od XIX wieku) bardzo indywidualnej, niemal prywatnej, bardzo cenne w pracy okazało się przypomnienie związku Eucharystii z Kościołem, a także wyjaśnienie wielu fachowych terminów i pojęć z historii teologii sakramentalnej i eucharystycznej. Metodycznie jest to praca oparta na analizie danych źródłowych, dostępnych w tej publikacji w wersji oryginalnej (przypisy łacińskie na miarę tłumaczeń) i w tłumaczeniach polskich. Tłumaczenia wypowiedzi wielkich łacińskich ojców Kościoła zebrane i usystematyzowana mogłyby złożyć się na nową antologię tekstów źródłowych na temat Eucharystii.

Ks. Wincenty Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 494-498

J. Pochwat, „*Mysterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*, Wydawnictwo „La Salette”, Kraków 2012, 383 s.

Praca księdza dr. Józefa Pochwata „*Mysterium iniquitatis*”. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)* została opublikowana w 2012 roku. Książka ukazała się w Wydawnictwie „La Salette” Księży Misjonarzy Saletynów. Treść w niej zawartą autor podzielił na dwie zasadnicze części – historyczną (s. 22-81) i teologiczną (s. 83-327), w zakończeniu zaś dokonał podsumowania wyników swoich badań (s. 329-335). W publikacji umieszczono wykaz skrótów i znaków (s. 337-345), bibliografię (s. 347-375), angielskie streszczenie najważniejszych punktów (s. 377-380) oraz indeks rzeczowy (s. 381-383). Główne części zawierają po trzy rozdziały każda.

Przystępując do recenzji rozprawy poświęconej tajemnicy nieprawości, należy najpierw podkreślić zauważalny brak przynajmniej wprowadzającego wyjaśnienia genety i biblijnego kontekstu tytułowego wyrażenia *mysterium iniquitatis*. Autor nie wspomina słowem ani o teologicznej, ani o terminologicznej bliskości tego określenia do zwrotu, którym posłużył się Święty Paweł w Drugim Liście do Tesaloniczan (2,7): „Nam misterium iam operator iniquitatis” (w przekładzie Biblii Tysiąclecia: „Albowiem już działa tajemnica bezbożności”). To opuszczenie trudno usprawiedliwić, zwłaszcza że wśród założeń metodologicznych rozprawy autor wymienia we wstępie analizę lingwistyczną: „Interpretacja lingwistyczna tekstów Kasjana pozwoliła mi na określenie struktur syntaktycznych, znaczenia i odniesień przedmiotowych, sensów i odniesień podmiotowych oraz na określenie oddziaływania badanych źródeł w czasach patrystycznych, jak i współczesnej interpretacji i recepcji” i „(...) w wybranych przypadkach sięgałem do metody filologicznej w celu wyjaśnienia znaczenia niektórych używanych przez niego pojęć i terminów” (s. 18).

W nawiązaniu do przyjętych założeń, tym razem już konsekwentnie, na początku teologicznej części swojej monografii w punkcie *Szatan i jego imiona* (1.1.1.) dr Pochwat przedstawia zwięzłą analizę biblijnych terminów „diabeł”, „szatan”, „demon”, którymi

posługiwał się Jan Kasjan w swoich *Collationes Patrum* (s. 86-87). Pochwat ma świadomość, że praca tłumacza wymaga wielkiej precyzji i cierplivej ostrożności; starając się przełożyć na język polski myśl Kasjana, zawartą w zdaniu: „Quia mendax est et pater eius”, sam zaznacza: „Złe postawienie przecinka lub niedokładne zrozumienie przesłania tego zdania może wypaczyć jego sens” (s. 88). Jak się wydaje, przekonanie to nie wynika wcale ze znajomości porad podanych w podręcznikach lub poradnikach dla tłumaczy, ale płynie z bogatego doświadczenia wszystkich niedogodności tej pracy. Gdyby jednak uważny czytelnik szukał poważnych słownikowych narzędzi warsztatu tłumacza z łaciny (na przykład A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958), to znajdzie tylko jedną wskazówkę w tekście głównym na stronie 91, w przypisach 34 i 35 (R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*) oraz drugą wśród pozycji bibliograficznych na stronie 375 (J. Korpanty, *Mały słownik łacińsko-polski*).

Pochwat w swobodny sposób dokonuje wyboru właściwych tekstów źródłowych, jednak brakuje mu konsekwencji w strukturalno-edytorskim uporządkowaniu wyselekcjonowanego materiału, w wyniku czego jedne fragmenty o znaczeniu pierwszorzędym umieszcza w tekście głównym pracy, inne zaś przenosi do przypisów (na przykład na temat szatana i jego imion: s. 84-85; s. 85, przyp. 6). Podobne zamieszanie podważające formalną spójność całości pracy habilitacyjnej powoduje nieuzasadnione żadną koniecznością filologicznej precyzji dublowanie istniejącego już przekładu polskiego tekstem oryginalnym (na przykład s. 181.296.306.318.319; wszystkie fragmenty z dzieła *De institutis coenobiorum*). Wyjaśnienia metod cytowania źródeł, które dr Pochwat podał w uwagach wstępnych, nie są precyzyjne (por. s. 18); jedynie w przypadku fragmentów dzieła Kasjana *De incarnatione Domini contra Nestorium* tłumacz konsekwentnie umieszcza w przypisach tekst łaciński (por. s. 126-127, przyp. 121-123; s. 238-240, przyp. 13 i 14; s. 246, przyp. 29; s. 260-261, przyp. 60 i 61; s. 291, przyp. 124).

Należy pozytywnie ocenić filologiczny i literacki kunszt dokonanego przekładu oraz jeszcze raz docenić trud żmudnej pracy translatorskiej. Wprowadzenie do analiz rozdziału trzeciego części teologicznej *Wybawienie człowieka* (s. 231) można potraktować jako streszczenie wniosków tam przeprowadzonych i śmiało przenieść je do podsumowania (s. 323-327). Podobne zniekształcenie dotyczy strukturalnej kolejności opisu badań w tym samym rozdziale w punkcie 3.6. *Zwycięstwo człowieka nad Złym* (s. 307-308). Najprawdopodobniej jest to konsekwencja ulegania błędnej manierze poprzedzania cytatów źródłowych komentarzem (na przykład s. 181, przyp. 101). Recenzent musi wypomnieć metodologiczną skłonność, którą dr Pochwat uporczywie posługuje się w swoim warsztacie metodologicznym, opisując najpierw tezę, a następnie szukając potwierdzenia w argumentach źródłowych. Dowodzenie z góry przyjętego założenia wiąże się z niebezpiecznym ograniczaniem możliwości odkrywania głębiej ukrytych w tekście treści, ponadto skazuje badacza na jałowe poszukiwania w płytkich warstwach stereotypów i banałów.

Zaproponowany w opracowaniu «*Misterium iniquitatis*» podział materiału oraz tytuły punktów i podpunktów nie ułatwiają lektury, a niekiedy nawet mogą wprowadzać w błąd: 1/ zapis podziału rozdziału pierwszego w części teologicznej *Szatan i demony* zawiera jeden punkt i siedem podpunktów; niestety brakuje drugiego punktu (s. 6 i 83); 2/ w punkcie 2.4.4. *Opanowanie grzechu* (s. 226-227) Pochwat umieszcza omówienie stanowiska Kościoła na temat grzechów nieczystości (*fornicatio*). Jednak bardziej uzasadnione wydaje się przeniesienie tych analiz do wcześniejszego punktu 2.4.3. *Rodzaje grzechów* (s. 218-223); 2/ podobny problem z selekcją materiału i uporządkowaniem tematycznym występuje w punktach 3.6.1. *Walka z demonami*, 3.6.2. *Odporność na ataki zła* i 3.6.3. *Srodki zaradcze na szatana* (s. 308-320); 3/ druga część pracy nosi tytuł *Część teologiczna. Tajemnica nieprawości w nauczaniu Jana Kasjana*. Metodologiczna niezręczność

takiego sformułowania wynika z bardzo bliskiego podobieństwa do tytułu całego opracowania *«Misterium iniquitatis»*. *Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)*. W pierwszej części historycznej studium (s. 21-81) dr Pochwat poświęcił prawie 60 stron na omówienie szerokiej tematyki dziejów Kościoła w Galii na przełomie IV i V wieku, biografii Jana Kasjana oraz historii wydania jego dzieł. Tylko niektóre wątki i uwagi tam umieszczone wiążą się z przyjętym tematem pochodzenia grzechu, działania szatana, walki ze złem i w związku z tym ich obecność jest usprawiedliwiona, wręcz konieczna. Tak szczegółowo przeprowadzona analiza z pewnością powiększa objętość pracy, ale na pewno nie podnosi jej jakości, podobnie jak niebezpieczne eksperymentowanie z neologizmami typu „spekulacja filozoficzna *uchrześcijaniona*” (s. 325) i „*chcienia człowieka (voluntates)*” (s. 169-170).

Spis bibliograficzny, który po wykazie skrótów i znaków autor zamieścił w części oznaczonej 1.1.2., a zatytułowanej *Opracowania* (s. 349-354) i 1.3. *Inne źródła starożytne* (s. 355-362), jest zgodny z tematem opracowania, jednak jego podział wydaje się niepotrzebnie skomplikowany; w punkcie 1. *Źródła podstawowe* zaraz po 1.1. *Wydania dzieł Jana Kasjana* błędnie podano 1.3. (winno być 1.2.) *Inne źródła starożytne* (s. 355). Na marginesie oceny zawartości bibliograficznej pracy Pochwata warto wspomnieć przyczynkę księdza dr. Stefana Siwca (Schiwietz), historyka i patrologa, który w drugim tomie swojej monografii *Das morgenländische Mönchtum (Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im 4 Jahrhundert, Mainz 1913)* zajął się tematyką monastycyzmum na Synaju i w Palestynie. Siwiec dostrzegł podobieństwo myśli Ewagriusza i Kasjana (*Das morgenländische Mönchtum, Bd. II...*, s. 60-72). Śląski badacz przedstawia Jana Kasjana jako znaną postać wczesnego monastycyzmu i założyciela klasztorów w południowej Galii (*Das morgenländische Mönchtum, Bd. II...*, s. 151-156). Pochwat w swoich badaniach wykorzystał polski przekład i opracowanie Janowych *Collationes Patrum* innego śląskiego patrologa i biblisty, księdza dr. Ludwika Wrzoła: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, (t. 6: *Rozmowa I-X*, t. 7: *Rozmowa XI-XXIV*), z łaciny tłumaczył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył L. Wrzoł, Poznań 1928-1929 (*Pisma Ojców Kościoła* 6 i 7); w wykazie bibliograficznym Wrzoł został wyszczególniony także jako autor pracy na temat grzechów głównych w nauce marsylskiego Mnicha: *Die Hauptsündenlehre des Johannes Cassianus und ihre historischen Quellen* 10 (1923) i 11 (1924) (*Bibliografia*, s. 354). W recenzowanej monografii pozycja ta pełni jedynie funkcję bibliograficznego figuranta, gdyż w tekście głównym nie znajdziemy żadnej wzmianki na jej temat ani odnośnika do treści w niej zawartych. Należałoby jeszcze dodać interesujące studium Wrzoła: *Die Psychologie des Johannes Cassianus*, Divus Thomas [Wien] 5 (1918), s. 118-213, 425-456; Divus Thomas 7 (1920), s. 70-96; Divus Thomas 9 (1922), s. 269-294. Niewątpliwie cennym i koniecznym dopełnieniem publikacji Pochwata jest bardzo zwarte angielskie streszczenie pracy (s. 377-380) oraz zamieszczenie indeksu rzeczowego (s. 381-383). Koniecznej korekty wymaga błąd ortograficzny w wyrazie *spóścizna* (s. 244) oraz błędny zapis w tekście łacińskim *redemptionem* (s. 249).

W poważnych badaniach zagadnień teologicznych i w wyjaśnianiu procesu ich rozwoju niezbędnym elementem jest gruntowne poznanie precyzyjnie określonego kontekstu historycznego. Formułowanie oryginalnych hipotez badawczych wymaga odwagi, a nawet śmiałości w skrupulatnym odkrywaniu zależności wątków teologicznych i różnorodnych czynników historycznych. Nielatwo jednak osiągnąć ten cel bez podjęcia trudu wnikliwego komentarza tekstów źródłowych. W opracowaniu Pochwata nie brakuje prób cennego wydobywania i podkreślenia wyraźnej, aczkolwiek oficjalnie pomijanej zależności ascetyczno-mistycznej myśli Kasjana od koncepcji Ewagriusza (np. s. 47.60). Jan wylicza osiem wad: *gastrimargia, luxuria, avaritia (filargyria), ira, tristitia,*

acedia, cenodoxia, superbia (*Collationes Patrum* 5,2; *De institutis coenobiorum* 5-12), idąc za wzorem wielkiego Mistra z Pontu, który wymieniał: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία. Marsylski Mnich wybiórczo przejął pewne elementy nauki Ewagriusza, wplatając je w mądrościowe doświadczenie *Apoftegmata Patrum*. Schemat ośmiu wad najprawdopodobniej pochodzi z okresu przedliterackiego, powstał w odpowiedzi na praktyczne potrzeby mnichów, ma swoje korzenie w naukach śródowiska pogańskiego szkoły stoickiej i biblijnej egzegezie Orygenesa oraz został samodzielnie rozwinięty przez ojców. Podobnie Ewagrińska doktryna *apatheia* odziedziczona po stoikach i Klemensie Aleksandryjskim znalazła swoją twórczą adaptację w Kasjanowym modelu *puritas cordis*. Niewątpliwie problemem dla badacza zajmującego się koncepcją teologiczną Kasjana jest wieloznaczność jego myśli. Dr Pochwat wydaje się świadomy genezy tej trudności i sam wyjaśnia: „Kasjan był twórczy, zmieniał terminologię, niektóre zagadnienia skracał, inne rozwijał, nadając im nowy kierunek” (s. 60), jednak w szczegółowych analizach źródeł Pochwat zapomina o tej cennej wskazówce hermeneutycznej albo celowo ją pomija.

Pisma Kasjana należy odczytywać z uwzględnieniem wielu opcji, które umożliwiają wielostopniową ich interpretację; por. C. Stewart, *Kasjan mnich*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2004, s. 61 (*Źródła Monastyczne* 34). Należy zgodzić się z tą trafną uwagą specjalisty i przyjąć jako wykładnię pomocną we właściwym zrozumieniu myśli Jana. Rozpoznanie oryginalnych cech teologii zawartej w dziełach *Collationes Patrum* oraz *De institutis coenobiorum* i swoiste wykorzystanie tej wiedzy przez Pochwata widoczne jest w analizach źródeł i przyczyn przypisywania ich autorowi błędnej doktryny tak zwanego semipelagianizmu. W przedstawionym status quaestionis zdania uczonych są podzielone: według O. Chadwicka, C. Stewarta i M. Zanariniego Jan nie był pelagianinem; ich zdaniem, oskarżanie go o semipelagianizm wynikało z upowszechniania się polemicznie wykrzywionej interpretacji Prospera z Akwitanii i dominującej roli chrystologicznej koncepcji Augustyna z Hippony; przeciwne stanowisko zajęli A. Nocoń i E. Rebaillard, według których *Rozmowy* 3, 12 i 13 wyraźnie wskazują na pelagianizm autora (s. 173-175). Idąc za C. Tibilettim, książd dr Pochwat słusznie podkreśla wschodni charakter koncepcji natury, której spadkobiercą był Kasjan („natura stworzona przez Boga jest esencjalnie dobra”, s. 325). Tak w narracji antropologicznej, jak i w ujęciu łaski dominuje optymizm i terminologia stoicka. Pochwat umiejętnie korzysta z wyników badań specjalistów, poddaje je krytycznemu osądowi i w końcu stara się sformułować swoją oryginalną hipotezę: „Kasjan nie dość dokładnie odróżniał aspekt przyrodzony i nadprzyrodzony ludzkiego działania. (...) nie był konsekwentny w przedstawianiu teologii łaski Bożej i wolnej woli człowieka” (s. 174-175.333).

W podsumowaniu całości analiz Pochwat z naciskiem podkreśla zarówno teologiczną niekonsekwencję Jana w ujęciu relacji między działaniem Boga a wolnością człowieka, jak i jego przekonanie o pierwszeństwie i konieczności Bożej łaski w walce z grzechem (s. 334) i chrystocentrycznej soteriologii (s. 335). Wydaje się jednak, że w końcowej ocenie teologicznej koncepcji Kasjana Pochwat sam popełnia niekonsekwencję, starając się poddać ją ortodoksyjnej korekcie: „(...) sposobem na pokonanie zła nie jest stoickie praktykowanie cnót, lecz ufność w zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa” (s. 335). Można byłoby uniknąć tej apologetycznej obróbki, gdyby oficiej skorzystał z przekonujących argumentów Stewarta (por. *Kasjan mnich*, s. 165-166), który odrzuca zarzuty semipelagianizmu i podejrzewania Kasjana o herezję. Problemy w słynnej *Rozmowie* 13 *O opatrności Bożej* należy wyjaśniać w kontekście Janowej teologii ascetycznej, a zwłaszcza jego wywodów na temat czystości, której zdobywanie bardziej zależy od działania łaski niż od wysiłków ascetycznych. Każda zatem próba uczciwej interpretacji genezy i działania zła oraz

skutecznej walki z grzechem i ludzką słabością w ujęciu Kasjana powinna koncentrować się na cnocie czystości; w studium tajemnicy nieprawości należy ciągle pamiętać, że Jan jest na tyle teologiem, na ile tego wymaga jego monastyczna asceza. Klasztorna tradycja Kościoła wschodniego pozostawiała większą swobodę ludzkim możliwościom, podczas gdy narzędzia teologów Zachodu przez kontrowersję pelagiańską musiały być bardziej wyostrzone.

Pochwat nie ogranicza się do zbadania jednego stereotypowo i najczęściej łączonego z Janem Kasjanem problemu teologicznego, ale dostatecznie skupia uwagę także na innych polemicznych wątkach w sporze z poglądami manichejczyków (s. 94) oraz z Nestoriuszem, który w błędnym mniemaniu Jana miał przeczyć bóstwu Jezusa (s. 237-242).

W zakończeniu recenzji należy stwierdzić, że Józef Pochwat świetnie orientuje się w bogatej tradycji teologicznej i społecznej, zarówno zachodnich, jak i wschodnich ojców Kościoła; podejmuje poszukiwania teologiczne, umiejętnie dobierając teksty źródłowe oraz usiłując je analizować i komentować, jednak w sposób nieco schematyczny. W pracy *«Misterium iniquitatis». Studium tajemnicy nieprawości w dziełach Jana Kasjana (360-435)* można dostrzec rzetelność i samodzielność oraz niepodważalną kompetencję translatorską, dzięki którym badania Pochwata w sposób znaczący pozwalają poszerzyć zakres istniejącej wiedzy.

Ks. Andrzej Uciecha

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 498-502

Zdzisław Gębołyś, *Biblioteki mniejszości niemieckiej w II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, 534 s. (*Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 2923).

Problem bibliotek jako kulturotwórczego zjawiska w okresie międzywojennym nie doczekał się zbyt wielu opracowań. W dotychczasowej literaturze bibliologicznej pojawiło się kilka prac, które poruszają sprawy kulturalno-oświatowe najczęściej w ujęciu wąskim i specjalistycznym. Praca Zdzisława Gębołyśa *Biblioteki mniejszości niemieckiej w II Rzeczypospolitej* stanowi częściowe uzupełnienie tego zagadnienia. Podjęty przez autora temat jest złożony nie tylko z powodu obszernego zasięgu terytorialnego i zakresu badanej kwestii, ale również ze względu na niełatwą możliwość dotarcia do wielu rozproszonych materiałów źródłowych. Gębołyś za cel postawił sobie „Odtworzenie standardów funkcjonowania biblioteki mniejszości niemieckiej (wielkość, struktura księgozbioru, nabytki, personel, finanse, podstawy prawne) – zatem rekonstrukcję «wnętrza» biblioteki”¹. Równoległe do tak postawionego zadania autor zamierzał też zadbać o ustalenie efektów działalności bibliotek, w tym o dokonanie sumarycznego – obejmującego wszystkie biblioteki oraz poszczególne typy bibliotek – zestawienia / sprawozdania, zawierającego informacje o liczbie wypożyczeń, o liczbie czytelników, o preferencjach czytelniczych, co wymagało znajomości zagadnień historycznych, bibliologicznych, politycznych i gospodarczych badanego obszaru.

¹ Z. Gębołyś, *Biblioteki mniejszości niemieckiej w II Rzeczypospolitej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 52 (*Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 2923).

Pracę otwiera obszernie omówienie zatytułowane *Zagadnienia wstępne*, na które składa się prezentacja przedmiotu badań oraz szczegółowy stan badań, z uwzględnieniem historiografii polskiej i niemieckiej. Bazę źródłową rozprawy tworzą materiały archiwalne z archiwów polskich i niemieckich. Ponadto poszukiwania źródłowe objęły archiwa za wschodnią i południową granicą Polski. W podobnym kierunku szły poszukiwania w bibliotekach, w których dokonywano głównie analizy dokumentów drukowanych, dopełniając przedmiot badań o najnowsze opracowania. Znakomitym uzupełnieniem źródeł rękopiśmiennych i drukowanych była prasa dawna i współczesna, a także bogate zbiory norm.

Merytoryczną część pracy otwiera analiza znaczenia bibliotek w życiu mniejszości niemieckiej na ziemiach polskich do 1918 roku. Granice terytorialne wyznaczały skupiska ludności niemieckiej na Górnym Śląsku, Pomorzu i w Wielkopolsce, a także mniej licznie w Galicji, na Kresach Rzeczypospolitej i w Królestwie Kongresowym (głównie ziemia łódzka). Szczególnego znaczenia w zakresie polityki bibliotecznej i w rozpowszechnianiu książki nabiera zorganizowana działalność państwowa, stowarzyszeniowa i kościelna, która obejmowała wszystkie obszary niemieckojęzyczne. Warto podkreślić specyficzną rolę słowa drukowanego w życiu wspólnoty Kościoła ewangelickiego, którego wyznawcami byli głównie Niemcy zamieszkujący ziemie polskie. Nie należy również zapominać o misji szkół niemieckiej w upowszechnianiu czytelnictwa.

Analiza uwarunkowań historycznych poprzedzających okres międzywojenny pozwoliła na wyciągnięcie wniosków zawartych w kolejnym rozdziale, dotyczącym liczebności i rozmieszczenia mniejszości niemieckiej w II Rzeczypospolitej. Dane statystyczne i demograficzne z lat międzywojennych wskazują, że mniejszość ta plasowała się na piątym miejscu – po Ukraińcach, Żydach, Rusinach i Białorusinach zamieszkujących obszar II Rzeczypospolitej. Zauważa się również, że mimo wspólnych interesów narodowych mniejszość niemiecka w Polsce była zbiorowością niejednorodną tak pod względem pochodzenia (na przykład: Niemcy z Czech, Niemcy z Pałatynatu, Szwabi, Ślązacy), jak i wyznania (katolicy, protestanci). Nie da się ukryć, że mimo wielu różnic mniejszość niemiecka była najprężniejszą i najmocniejszą grupą narodowościową pod względem ekonomicznym, gospodarczym i kulturowym, co w znacznym stopniu pomagało rozwojowi życia oświatowego i społeczno-kulturalnego.

Kolejnym omawianym zagadnieniem jest *Ogólna charakterystyka bibliotek mniejszości niemieckiej*, poczynając od przedstawienia struktury organizacyjnej tych placówek, poprzez ich zasięg terytorialny i zaproponowaną typologię. Wyodrębniono miejsca najbardziej reprezentatywne – między innymi biblioteki oświatowe, szkolne i naukowe. Typologia ta została przyjęta ze względu na znaczną liczbę użytkowników odwiedzających biblioteki i profil zgromadzonego księgozbioru. Podstawowym zadaniem bibliotek mniejszości niemieckich, zwłaszcza oświatowych i szkolnych, rzadziej bibliotek naukowych było zaspokojenie potrzeb czytelniczych i rozwój działalności kulturalnej wśród ludności niemieckiej. Placówki te wspierane były przez stowarzyszenia wyznaniowe, młodzieżowe, związkowe i zawodowe.

Zagadnienie organizacji bibliotekarstwa niemieckiego zilustrowano w rozdziale przedstawiającym *Politykę kulturalną i biblioteczną mniejszości niemieckiej*. Społeczność ta otrzymywała pomoc finansową z Niemiec na szeroko rozbudowaną działalność organizacyjną, oświatową, kulturalną, religijną, gospodarczą i polityczną. Dzięki tym dotacjom zakładano nowe biblioteki, wspierano biblioteki już istniejące, w których księgozbiory rozrastały się i przybywało wykształconej kadry bibliotecznej.

Podstawy prawne normujące relacje Kościoła i Państwa oraz akty normatywne dotyczące szkolnictwa niemieckiego przeanalizowano w rozdziale *Aspekty prawne i finansowe*

funkcjonowania bibliotek. W nim przedstawiono również zasady finansowania bibliotek i sposoby rozdziału środków finansowych na krzewienie kultury niemieckiej w Polsce. Dla prawidłowego funkcjonowania budżetu opracowano strukturę wydatków bibliotecznych, przeznaczając środki na zakup dokumentów i wyposażenia do bibliotek, utrzymanie tych placówek oraz fundusz osobowy i płace pracowników.

W dalszej części pracy zaprezentowano *Organizację, budowę i strukturę księgozbiorów* w poszczególnych typach bibliotek, poczynając od oświatowych, poprzez naukowe i szkolne. Zwrócono uwagę na strukturę organizacyjną bibliotek, przeanalizowano wielkość księgozbiorów, a także zajęto się strukturą treściową zasobów. Penetracja dokumentacji bibliotecznej, zwłaszcza ksiąg akcesyjnych, inwentarzowych i katalogów bibliotecznych, przybliżyły zawartość księgozbiorów i pozwoliły wnioskować o typologii literatury i wybranych autorach.

Prześledzono ponadto *Udostępnianie zbiorów*. W rozdziale tym wyniki badań statystycznych odzwierciedlają stan czytelnictwa zbiorów i sposób, w jaki kształtowały się zainteresowania czytelnicze w poszczególnych typach bibliotek. Niemały wpływ na promocję czytelnictwa mieli działacze polityczni, publicyści, przedstawiciele stowarzyszeń oświatowych i kulturalnych oraz organizatorzy imprez propagujących książki i czasopisma.

Znaczny udział w promowaniu literatury niemieckiej mieli bibliotekarze i ich pracy poświęcono rozdział pod tytułem *Aktywność zawodowa bibliotekarzy*. W większości przypadków byli to aktywni społecznicy (na przykład nauczyciele, pastory, urzędnicy), bez przygotowania zawodowego, którzy umiejętności bibliotekarskie zdobywali w trakcie pracy, na kursach i szkoleniach oraz wykładach organizowanych w Polsce i w Niemczech. Pierwzoplanowymi postaciami niemieckiego bibliotekarstwa byli bibliotekarze kierujący związkami bibliotek niemieckich, którzy odpowiadali za organizację, rozwój, środki finansowe przeznaczone na płace, zakup książek, utrzymanie lokali i wyposażenie. Zadanie to powierzano najczęściej osobom z odpowiednimi predyspozycjami osobowymi i kwalifikacjami bibliotekarskimi. Profesjonalni bibliotekarze publikowali swoje teksty na łamach czasopism fachowych i kulturalno-oświatowych.

Kolejny rozdział ilustruje *Aktywność biblioteczną niebibliotecznych instytucji mniejszości niemieckiej*, do których należały Kościoły, szkoły, spółdzielnie, instytucje finansowe. Największy udział w życiu kulturalno-oświatowym w II Rzeczypospolitej przypisuje się Kościołowi – tak ewangelickiemu, jak i katolickiemu. Istotny wkład w życie kulturalne wyznawców Kościoła ewangelickiego miały głównie domy parafialne, ochronki, stowarzyszenia, organizacje charytatywne. Natomiast katolicy niemieccy byli stosunkowo niewielką grupą, znacznie rozproszoną terytorialnie. Ich działalność kulturalno-oświatowa koncentrowała się wokół parafii, przy których zakładano biblioteki, i w nielicznych stowarzyszeniach.

Kościół i rodzina były tymi miejscami, w których kształtowało się silne poczucie tożsamości narodowej mniejszości niemieckiej. Podobny wpływ miało szkolnictwo niemieckojęzyczne, mające uprzywilejowaną pozycję, gdyż stanowiło część państwowego systemu oświaty, tworzonego przez szkoły powszechne, średnie, seminaria nauczycielskie oraz szkoły zawodowe, a także ochronki i przedszkola. Starano się objąć opieką szkolną jak największą liczbę dzieci i młodzieży, dlatego wprowadzono system nauczania wędrownego, w myśl którego nauczyciele wędrowni nie tylko nauczali, ale również rozprowadzali książki i czasopisma niemieckie, kalendarze, a często zakładali biblioteki wędrowne. Wszystkie te przedsięwzięcia były wspierane przez niemieckich ziemian, przez instytucje finansowe (jak na przykład banki), przez przemysł i handel oraz przez niemiecki ruch spółdzielczy.

Uzupełnieniem działalności instytucji niebibliotecznych na rzecz mniejszości niemieckiej był ruch prasowy, wydawniczy i księgarski. Niemiecka prasa stanowiła ważny instrument pracy kulturalno-oświatowej, była narzędziem doskonalenia zawodowego, orężem w walce o zachowanie języka ojczystego, a także kanałem promocji książki i biblioteki niemieckiej. Biblioteki zaopatrywano w książki z niemieckich firm wydawniczych oraz z instytucji państwowych i prywatnych, wykorzystując sieć handlu księgarskiego.

Dalsze badania ukierunkowano na *Aktywność kulturalno-oświatową i biblioteczną organizacji pozabibliotecznych*. Na pierwszy plan wysuwają się organizacje polityczne o zasięgu ogólnopolskim, następnie regionalne organizacje konsolidacyjne oraz partie polityczne i częściowo podporządkowane im związki zawodowe, a także ruch młodzieżowy. Ugrupowania te zazwyczaj pośrednio zajmowały się sprawami kultury i oświaty. Ważne miejsce w życiu mniejszości niemieckiej stanowiły także organizacje kulturalno-oświatowe i naukowe – zarówno te o zasięgu ogólnopolskim, jak i stowarzyszenia regionalne. Istotną rolę w upowszechnianiu języka niemieckiego i niemieckiej kultury odegrały ruchy: ruch śpiewaczy i muzyczny, teatralny, sportowy i gimnastyczny oraz zawodowy. Niemcy tworzyli przy organizacjach, stowarzyszeniach i związkach samodzielne biblioteki, pomimo istnienia dobrze funkcjonujących bibliotek oświatowych, szkolnych i naukowych.

Temat bibliotek mniejszości niemieckiej w II Rzeczypospolitej zamyka omówienie *Stosunku władz polskich i niemieckich do bibliotek mniejszości niemieckiej w Polsce*. Mniejszość niemiecka w II Rzeczypospolitej w świetle postanowień tak zwanego traktatu mniejszościowego posiadała pełnię praw obywatelskich oraz swobodę w działalności kulturalno-oświatowej. Przeszkodą w sprawnym realizowaniu tych postanowień były uwarunkowania historyczne, polityczne, a nawet psychologiczne, które nie ułatwiały wzajemnych relacji i odniesień. Stosunek polskiego społeczeństwa do niemieckich bibliotek cechowała obojętność. Podobnie rzecz miała się ze stosunkiem społeczności niemieckiej do bibliotek polskich. Nie dochodziło również do integracji między bibliotekarzami polskimi i niemieckimi. Polacy postrzegali bibliotekarstwo niemieckie jako mechanizm germanizacji, natomiast Niemcy oceniali działalność bibliotek polskich w kategoriach repolonizacyjnych.

Ostatni rozdział pracy poświęcony jest *Bibliotekom pozostałych mniejszości narodowych w Polsce międzywojennej*. Zaprezentowano w nim strukturę społeczną poszczególnych narodowości i na tym tle przedstawiono działalność bibliotek mniejszości: ukraińskiej, żydowskiej, białoruskiej, litewskiej, czeskiej, rosyjskiej oraz bibliotek w Wolnym Mieście Gdańsku. Należy nadmienić, że ludność mniejszości narodowych zamieszkująca tereny II Rzeczypospolitej posiadała pełną swobodę co do zachowania i rozwijania swojej tożsamości narodowej, uczestnicząc aktywnie w życiu politycznym, związkowym i kulturalno-oświatowym. Biblioteki były tymi placówkami, które oprócz funkcji kulturotwórczej pełniły rolę integracyjną i były miejscem spotkań dla twórców, pisarzy, czytelników i grup lokalnej mniejszości narodowej. Poprzez udostępnianie książek i czasopism swoim rodakom, pielęgnowały mowę ojczystą i pamięć o swoim narodzie.

Warte podkreślenia jest to, że spośród wszystkich mniejszości przebywających na ziemiach II Rzeczypospolitej mniejszość niemiecka miała najzasobniej wyposażone biblioteki i najlepiej opracowaną ich strukturę organizacyjną i funkcjonalną. Autor pracy zaznaczył w *Zakończeniu*, że mniejszość niemiecka stworzyła zbiór organizacji i instytucji podtrzymujących tożsamość narodową Niemców.

Uzupełnieniem pracy jest aneks z gruntownie opracowanymi tabelami, do których materiał został pozyskany ze źródeł archiwalnych, oraz dwa indeksy: osobowy i nazw miejscowości. W rozbudowanej i szczegółowej bibliografii dominuje literatura w języku niemieckim, zwłaszcza w tej części, która dotyczy wykorzystanych katalogów bibliotecz-

nych, bibliografii, pamiętników, wspomnień, korespondencji oraz spisów książek i wykazów prasy.

Praca Zdzisława Gębołysia jest obszernym, liczącym 534 strony kompendium, które opracowane na archiwalnym materiale i dokumentach źródłach może służyć do dalszych pogłębionych badań źródłozawczych, statystycznych, historycznych i bibliologicznych. Zebrany i wnikliwie opracowany materiał będzie wykorzystany przez pracowników naukowych i studentów podczas zajęć w zakresie bibliotekarstwa historycznego, jak również spożytkowany przez badaczy do analizy porównawczej bibliotekarstwa polskiego i niemieckiego, a zwłaszcza mniejszości niemieckiej oraz innych mniejszości z terenu II Rzeczypospolitej.

Bogumiła Warząchowska

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46,2 (2013), s. 502-504

Jacek Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2012, 368 s.

Ukazała się kolejna, trzecia już pozycja z wielce obiecującej serii wydawniczej *Wykłady otwarte z teologii naturalnej im. J.M. Bocheńskiego OP*. To inicjatywa krakowskich dominikanów, którzy najpierw zapraszają daną osobę do wygłoszenia wykładów dotyczących określonego zagadnienia z zakresu filozofii religii, a następnie wydają książkę, będącą rezultatem badań prelegenta i, w jakiejś części, dyskusji towarzyszących wykładom. Omawianą monografię napisał Jacek Wojtysiak, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, autor wielu cennych prac z dziedziny ontologii, filozofii religii i dydaktyki filozofii.

Zasadnicza treść książki mieści się w trzynastu rozdziałach tworzących cztery części. Poprzedzone są one standardowym, wprowadzającym w tematykę *Wstępem* oraz – tym razem dość nietypowo – *Strukturą argumentacji*, która w esencjonalny sposób przedstawia treść całej pracy przez wycieszenie najważniejszych założeń, hipotez wyjściowych oraz końcowych wniosków. Innym niestereotypowym zabiegiem autora (a być może redaktora) jest zamieszczenie dwóch spisów treści – na początku i na końcu, przy czym ten drugi ma charakter szczegółowy: zawiera nie tylko listę tytułów części i rozdziałów, ale i wykaz śródtytułów.

Struktura pracy jest konsekwencją przyjętego przez autora schematu argumentacji, który – zgodnie z podtytułem – można by nazwać intuicyjno-analitycznym. Najpierw przedstawione są założenia stanowiące punkt wyjściowy całego rozumowania. Mają one postać intuicji. Wojtysiak nie poprzestaje na ich wyszczególnieniu, lecz stara się je możliwie precyzyjnie określić oraz przytoczyć racje uzasadniające ich trafność. Następnie formułowane są hipotezy – twierdzenia (teorie), które są możliwymi rozwiązaniami stawianego w danym rozdziale problemu filozoficznego. Autor za każdym razem dąży do uwzględnienia wszystkich dopuszczalnych stanowisk, zazwyczaj niejednokrotnie już obecnych w dziejach myśli ludzkiej i wszechstronnie dyskutowanych. Kolejnym krokiem jest testowanie tychże hipotez, a więc sprawdzanie ich prawdziwości. Głównym wyznacznikiem służącym tej ocenie są przyjęte intuicje. Hipotezy z nimi sprzeczne zostają uznane za sfalsyfikowane, tym zaś, które skutecznie oparły się tej procedurze, przypisuje się co najmniej walor prawdopodobnej zgodności z rzeczywistością.

W pierwszej części podjęta zostaje tematyka zawarta wprost w tytule książki, czyli kwestia istnienia/nieistnienia Boga. Argumentacja przypomina dowody kosmologiczne. Na początku autor formułuje dwie kluczowe intuicje: przygodności i racjonalności, aby następnie za ich pomocą przetestować możliwe hipotezy ontologiczne. Jedynym niesprzecznym stanowiskiem okazuje się kosmizm eksternalistyczny, zgodnie z którym świat nie jest bytem samowystarczalnym, a racja jego istnienia tkwi poza nim. Dalsza analiza skłania Wojtysiaka do sprzecyzowania tego poglądu do postaci, którą nazywa „tezą prototeistyczną”: racją świata jest absolut – jedyny istniejący byt samowystarczalny.

Druga część uzupełnia dotychczasowy tok argumentacji o trzy intuicje: istnienia, odrębności oraz aktywności. Są one podstawą weryfikacji siedmiu klasycznych stanowisk, które – zdaniem lubelskiego filozofa – wyczerpują możliwe formy relacji absolutu do świata: panteizm, panenteizm, panekteizm, nomologizm, aksjarchizm, intencjonalizm i kreacjonizm. Ostatni z tych poglądów, określający świat jako byt różny od absolutu i stworzony przez absolut z niczego, okazuje się najbardziej wiarygodny.

Kolejne dwie części dotyczą atrybutów absolutu oraz możliwości tworzenia z nim osobowej relacji religijnej. Rozumowanie w tym zakresie opiera się na następujących intuicjach: korelacji, wartości osoby, religii oraz objawienia. Finalny wniosek, wieńczący całą zawartą w książce argumentację, uznaje zasadność tezy mówiącej o istnieniu Boga: bytu doskonałego i osobowego oraz o racjonalności przyjęcia postawy zaangażowania wobec objawionej religii. Wojtysiak dowodzi także dodatkowej, „protochrystologicznej” tezy: podaje racje za tym, że właśnie chrześcijaństwo najlepiej spełnia kryteria wpływające z filozoficznej analizy relacji religijnej.

Na końcową partię omawianej monografii składa się: *Dodatek*, krótkie *Zakończenie*, *Bibliografia* oraz *Indeks osób*. Zwraca uwagę *Dodatek*, w którym autor polemizuje z – proponowaną przez Richarda Dawkinsa w głośnej książce *Bóg urojony* – argumentacją za nieistnieniem Boga. Wojtysiak przekonuje, że rozumowanie angielskiego biologa zawiera wiele niejasności i nieściśłości, a nawet wyraźne błędy, co daje podstawę do uznania całej argumentacji za niepoprawną.

Lektura kilkunastostronicowej polemiki z Dawkinsem skłania do ambiwalentnych uwag. Z jednej strony, należy docenić zamiar odniesienia się do treści żywo dyskusyjnych, obecnych nie tylko w dyskursie naukowym, ale także w kulturze masowej. Z drugiej jednak strony, Wojtysiak odpowiedział Dawkinsowi jedynie w sposób uproszczony, niejako wyłączenie sygnalizując możliwe drogi odparcia antyteistycznego argumentu. W tym kontekście stawiany angielskiemu uczonemu zarzut braku precyzji w prezentowaniu swych poglądów (s. 324) nie brzmi przekonująco.

Natomiast właśnie precyzja i konsekwencja cechują zasadniczą treść omawianej książki. Wojtysiak niezwykle systematycznie i sugestywnie prowadzi analizę zgodnie z przyjętym schematem. Jasność argumentacji oraz, co tak rzadkie w pracach filozoficznych, powstrzymanie się od zbędnych dygresji muszą budzić uznanie. To wrażenie nieco psuje wspomniany *Dodatek*, który sprawia, że mamy do czynienia z wyjątkowo spójną monografią oraz dołączonym do niej – jakby przypadkowo – polemicznym artykułem.

Autor bardzo sprawnie posługuje się metodą analityczną: stara się możliwie jednoznacznie definiować kluczowe pojęcia, formułuje wyraziste hipotezy i w uporządkowany sposób prezentuje swój tok dowodzenia. Wojtysiak przejrzyście przedstawia inspiracje stosowanego typu argumentacji: kombinatorykę użytą przez Romana Ingardena w *Sporze o istnienie świata* (co zostało strawestowane w tytule) oraz badania analitycznych filozofów religii (do których zalicza także – niejako „z intencji” – Akwinatę). Interesującym pomysłem okazała się rezygnacja z rozbudowanych przypisów; zamiast nich po każdym rozdziale są dość obszerne *addenda*. Zawierają one wiele precyzyjnie opisanych anali-

tycznych wywodów, które zachowują swą wartość nawet w przypadku braku akceptacji dla całości rozumowania autora. Przykładowo wymienić tu można argumentację za jedynością absolutu, możliwe interpretacje relacji absolut – świat w myśli Arystotelesa czy dyskusję nad argumentem Davida Hume’a przeciw cudom.

Czy wnioski, które wyprowadza autor, są wiarygodne? Trudno zarzucić mu nieścisłość w części analitycznej, a zatem, chcąc zakwestionować kolejne ogniwa argumentacji, trzeba zwrócić się ku jej założeniom – ku intuicjom uznawanym przez Wojtysiaka za uniwersalne bądź najlepiej opisujące ludzkie poznanie. Intuicje te łatwo podważyć, nawet nie posiłkując się żadnymi wywodami, ale zwyczajnie stwierdzając ich niekonieczność albo – jeszcze prościej – ich brak we własnym, subiektywnym oglądzie rzeczywistości. Lubelski filozof wyraźnie to zaznacza: warunkiem akceptacji treści książki jest uprzednia akceptacja jej przesłanek. W związku z tym *Spór o istnienie Boga* posiada wartość dydaktyczną, gdyż niejako przymusza czytelnika nie tylko do uważnego śledzenia wywodów autora, ale i do samodzielnego myślenia filozoficznego, do rozstrzygnięcia, które z przedstawionych intuicji są zgodne z jego (czytelnika) przeświadczeniami dotyczącymi poznania, bytu, człowieka.

Walorem pracy są nawiązania do aktualnych koncepcji wysuwanych na gruncie fizyki kwantowej. Autor nie próbuje przekonać czytelnika, że wiedza empiryczna doskonale współgra ze stawianymi przez niego tezami ontologicznymi, ale słusznie poprzestaje na ustaleniu, że tezy te są w świetle wyników nauk przyrodniczych dopuszczalne. Takie uzgadnianie badań filozoficznych z rezultatami innych dyscyplin naukowych należy uznać za w pełni uzasadnione, wręcz standardowe. Trudno bowiem współcześnie zaakceptować wyłącznie spekulatywne, pomijające osiągnięcia „twardych” nauk koncepcje filozoficzne dotyczące bytu czy poznania.

Zaletą książki jest także warstwa językowa. Wojtysiak pisze znakomicie pod względem stylistycznym, starając się – z powodzeniem – przede wszystkim jednoznacznie i możliwie prosto przedstawić tok argumentacji. Realizacja tego celu wyraża się, między innymi, w licznych powtórzeniach kluczowych momentów rozumowania. Pozwala to łatwiej „nadażać” za autorem, chociaż może też irytować bardziej uważnego czytelnika. Szkoda, że do poziomu językowego nie dostosowała się jakość korekty – w tekście znajdują się liczne literówki.

Reasumując, ukazała się ważna pozycja z zakresu filozofii religii, a ściślej – dotycząca kwestii istnienia/nieistnienia Boga. Wpisuje się ona w obecnie bardzo popularny model rozpatrywania klasycznych zagadnień przy użyciu współczesnych metod badawczych, w tym wypadku inspirowanych filozofią analityczną. Omawiana książka dowodzi, że jest to podejście wielce obiecujące.

Marek Wójtowicz