

RECENZJE

221. GOLEŃ Jacek, **Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych**, Lublin: Wydaw. KUL 2013, 448 s., bibliogr., streszcz. ang., tab., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Wydział Teologii, Instytut Teologii Pastoralnej i Katechetyki, ISBN 978-83-7702-653-3.

Prowadzenie człowieka do spotkania z Bogiem w jego uwarunkowaniach małżeńskich i rodzinnych jest istotą duszpasterstwa rodzin. Kościół współczesny, w kontekście kryzysu trwałości małżeństwa, zwraca uwagę na motywy, którymi kierują się młodzi ludzie decydujący się na zawarcie małżeństwa sakramentalnego. Wskazuje, iż chrześcijanin nie może traktować małżeństwa jak ludzkiej przygody ani też jako wyniku umowy lub atrakcyjności seksualnej. Decyzja o zawarciu sakramentu małżeństwa nie może być wynikiem improwizacji bądź pośpiesznych wyborów. Obserwowany kontekst nietrwałości zawieranych małżeństwa nasuwa wyraźną potrzebę weryfikacji motywów zawarcia małżeństwa sakramentalnego w celu wypracowania i wcielania takich działań duszpasterskich, które pogłębiać będą wiarę i umacniać decyzję narzeczonych, także przez wszystkie lata trwania ich związku, a nie tylko na jego początku. Kwestia budowania poprawnej relacji małżeńskiej w tym kontekście odgrywa sprawę zasadniczą, ponieważ to ona jest środowiskiem wszystkich pozostałych relacji rodzinnych i niewątpliwie na nie rzutuje. W taki kontekst wpisuje się książka ks. dra hab. Jacka Golenia pt. *Motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań narzeczonych*. Jawi się zatem jako jedno z centralnych zagadnień duszpasterstwa rodzin. Dotyczy bowiem rozumienia motywów zawarcia małżeństwa sakramentalnego przez narzeczonych i wypracowywania takich strategii duszpasterskich, które by te motywy rozpoznawały, wzmacniały i rozwijały, tak by związek małżeński mógł być szczęśliwy i przynoszący zbawienie.

Główny problem dysertacji autor zawarł w dwóch pytaniach. W pierwszym z nich pyta o to, „jakimi motywami powinni kierować się narzeczeni w podjęciu decyzji o zawarciu małżeństwa sakramentalnego”. Drugie natomiast pytanie dotyczy tego, „co należy czynić, aby narzeczeni zawierający małżeństwo kierowali się motywami odpowiadającymi istocie sakramentu małżeństwa i byli lepiej przygotowani do jego zawarcia” (s. 28). Tak postawionym problemem autor objął tym samym całość problematyki, nad którą pragnie się pochylić: z jednej strony rozpoznania motywów zawierania małżeństw sakramentalnych przez narzeczonych, a z drugiej strony znalezienia narzędzi ich realizacji w rzeczywistości duszpasterstwa rodzin.

Książka ks. J. Golenia składa się ze *Wstępu* (s. 11–30), poprzedzonego *Wykazem skrótów* (s. 7–9), sześciu rozdziałów, *Zakończenia*, *Bibliografii* (s. 371–395), wykazu tabel (s. 397–401), spisu wykresów (s. 403–405), aneksów (s. 409–444) streszczenia i spisu treści w języku angielskim (s. 445–448). Rozdział I (s. 31–134) opracowania jest poświęcony wskazaniom Kościoła współczesnego dotyczącym zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Znajdują się w nim antropologiczne przesłanki zawarcia

takiego małżeństwa, wynikające ze stworzenia i odkupienia. Omówione zostało także religijne znaczenie zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Opiera się ono na Przymierzu Boga z Jego ludem i znajduje swój wzór w komunii Chrystusa i Kościoła. Z tego względu jest ono fundamentem Kościoła domowego. Łączą się z nim w sposób istotny zobowiązania moralne, które nupturienti składają publicznie w formie przysięgi małżeńskiej. Dotyczą one jedności i nierozzerwalności małżeństwa, wzajemnej wierności i uczciwości, a także przyjęcia i katolickiego wychowania potomstwa. Małżeństwo posiada charakter instytucji zarówno w wymiarze kościelnym, jak również cywilnym, co wiąże się z prawnokościelnymi i prawnocywilnymi wymogami jego zawarcia. W rozdziale II (s. 135–151) przedstawiono metodologię badań własnych: ukazuje przyjętą typologię motywów zawarcia małżeństwa i wyboru współmałżonka, metodę badań, technikę i narzędzia badawcze. Przedstawia także charakterystykę badanych osób oraz omawia organizację i przebieg przeprowadzonych badań. W rozdziale III (s. 153–209) ukazane zostały motywy antropologiczno-psychologiczne zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Rozdział IV (s. 211–268) jest poświęcony religijno-moralnym motywom zawarcia małżeństwa sakramentalnego. W rozdziale V (s. 269–327) autor zamieścił problematykę dotyczącą społeczno-kulturowych i prawnych motywów zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Rozdział VI (s. 329–369) ukazuje wnioski i postulaty pastoralne dotyczące przygotowania narzeczonych.

Struktura opracowania jest niemal idealnie wyważona, zarówno jeśli chodzi o rozmieszczenie rozdziałów w poszczególnych częściach, jak i objętość poszczególnych rozdziałów. Jest logiczna i przejrzysta. Wyraźnie sygnalizuje przyjęty przez autora zamysł w poszukiwaniu rozwiązania problemu głównego opracowania.

Pod względem formalnym rozprawa ks. dra hab. Jacka Golenia oznacza się zarówno w całości, jak i poszczególnych częściach, należytą spójnością. Temat rozprawy został poprawnie wybrany i opracowany. Poszczególne rozdziały posiadają swoją dyspozycję, wprowadzenie, logiczne rozwinięcie i zakończenie. Od początku do końca widać konsekwentną linię wstępującą, zmierzającą do wyznaczonego celu. Treści zawarte w poszczególnych częściach opracowania odpowiadają tytułom, które je porządkują.

Opracowanie ks. J. Golenia jest oparte o paradygmat postępowania pastoralnego, co warunkuje korzystanie z określonych materiałów źródłowych. Postawiony problem pracy i prowadzone badania miały charakter interdyscyplinarny, z tego powodu wykorzystane metody badawcze zostały ujęte w ramach paradygmatu analizy teologii pastoralnej. Wskazano trzy etapy postępowania badawczego. Pierwszy – normatywny (na który składał się rozdział I) to ukazanie wskazań Kościoła dotyczących zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Na tym etapie wykorzystano różne metody dedukcyjne, a wśród nich: metoda analizy źródeł, egzegezy, interpretacji tekstu, analogii i metoda porównawcza. Na drugim etapie badawczym, ukazującym stan realizacji wskazań Kościoła dotyczącego motywów zawierania małżeństwa sakramentalnego, wykorzystano metodę sondażu oraz metody statystyczne,

dzięki czemu materiał empiryczny został poddany analizie ilościowej i jakościowej oraz zinterpretowany z perspektywy teologicznej. Trzeci etap postępowania badawczego miał charakter prakseologiczny i pozwolił na sformułowanie wniosków i postulatów pastoralnych. Na tym etapie zastosowano metodę syntezy, klasyfikacji oraz porównawczą. Od strony metodologicznej uwidacznia się znaczna biegłość autora w posługiwaniu się różnymi metodami z perspektywy teologii pastoralnej. Świadczyć to może o wysokiej jego kompetencji i świadomości metodologicznej. Walor tej pracy badawczej w znaczny sposób podnosi wykorzystanie metod statystycznych, które pozwalają na nie tylko ilościową, ale i jakościową analizę materiały empirycznego. Warto to dostrzec, gdyż w dotychczasowej praktyce badawczej teologii pastoralnej główny nacisk kładziono jedynie na analizę ilościową, na podstawie której wyprowadzano wnioski pastoralne. Włączenie analizy jakościowej do prowadzonych badań pastoralnych jest zatem z tej perspektywy pewnym *novum*, wskazującym na wysoki poziom kompetencji naukowych piszącego. Zastosowane przez autora metody pracy naukowej w jego rozprawie są adekwatne do opracowywanego tematu i przyjętej koncepcji opracowania.

Zestaw zgromadzonej przez autora obszernej bibliografii został należycie uporządkowany. Obejmuje on źródła (a wśród nich: dokumenty Soboru Watykańskiego II, nauczanie papieży, nauczanie Stolicy Apostolskiej, nauczanie Kościoła w Polsce, inne źródła), literaturę przedmiotu, literaturę pomocniczą.

Język opracowania jest zrozumiały i logiczny. Jest gramatycznie i stylistycznie poprawny. Daje poczucie lekkości w czytaniu, mimo że autor przedstawia wielokrotnie bardzo trudne treści. Wartościowe jest streszczenie w języku angielskim, pozwalające cennym przecież treściom opracowania wyjść poza granice naszego kraju. Należy też zwrócić uwagę na załączone wykazy tabel, spis wykresów oraz aneksy, które podnoszą walor dokumentacyjny pracy.

Podsumowując należy stwierdzić, że opracowanie prezentuje się poprawnością metodologiczną i starannością wykonania. W jego lekturze czuje się zaangażowanie emocjonalne autora, które jednak w żadnym stopniu nie rzutuje negatywnie na treści przedstawiane obiektywnie i krytycznie. Lektura książki ks. dra hab. J. Golenia wyraźnie wciąga czytelnika.

Ocenę merytoryczną książki należy rozpocząć od krótkiej oceny wyboru przez autora jako przedmiotu swej rozprawy motywów zawierania małżeństwa sakramentalnego przez narzeczonych. Bez wątpienia jest to temat bardzo istotny. Do tej pory dociekania naukowe koncentrowały się jedynie na przygotowaniu do małżeństwa w rodzinie oraz we wspólnocie Kościoła. Niniejsza praca stanowiła zatem próbę integralnego ujęcia zagadnienia motywów zawarcia małżeństwa sakramentalnego z perspektywy duszpasterstwa rodzin. Dziś, jak nigdy wcześniej, ogromną wartość posiadają te badania, które starają się zrozumieć istotę problemu i odnajdywać stosowne remedium, co – jak zaznaczył autor we *Wstępie* swej pracy – stanowi jej główny cel. Ujęcie, jak i podejmowany problem, wskazują na to, że zamiarem autora było całościowe i wyczerpujące ujęcie zagadnienia, co jest jedną z istotnych cech podejścia naukowego.

Analiza merytoryczna poszczególnych partii opracowania prowadzi do stwierdzenia poprawności zawar-

tych w opracowaniu treści. Szczególnego dostrzeżenia warta jest pierwsza (normatywna) część postępowania badawczego. Autor z wielką starannością i biegłością przedstawia w niej model małżeństwa sakramentalnego, który dzisiaj jest najbardziej zagrożony i z różnych powodów podważany. W tym kontekście odniesienie małżeństwa do jego podstaw antropologicznych, religijno-moralnych oraz prawnospołecznych ma wartość porządkującą i wskazującą wzorzec postępowania. Jasność wyводу i przedstawione argumenty ukazują autora jako teologa dogłębnie znającego nauczanie Kościoła odnośnie do małżeństwa sakramentalnego i potrafiącego w sposób jasny i czytelny przedstawić w sposób syntetyczny jego istotę.

Druga część postępowania badawczego, której zadaniem było ukazanie stanu aktualnego motywów zawierania małżeństwa sakramentalnego przez narzeczonych, stanowi bardzo czytelny i jasny materiał empiryczny. Na szczególne docenienie zasługuje sposób skonstruowania narzędzia badawczego oraz szerokość przeprowadzonych badań w 13 diecezjach w Polsce na 386 parach narzeczeńskich. Daje to bowiem możliwość wyciągania wniosków z perspektywy całej populacji narzeczonych w naszym kraju oraz przyjęciu, że są to badania istotne statystycznie, czyli stanowić mogą realne źródło informacji dla pastoralistów. Niezwykle cenne jest również pogrupowanie podejmowanych zagadnień badawczych w następujące pary: motyw antropologiczno-psychologiczne, religijno-moralne, społeczno-kulturowe i prawne. Pozwoliło to na ciekawą analizę przeprowadzonych badań. Zaskakujące jest, że narzeczeni najwyżej cenią moralne, antropologiczne i psychologiczne motywy zawarcia małżeństwa sakramentalnego, a nieco niżej motywy religijne. Okazuje się, że znacznie niżej cenią oni motywy kulturowe i prawne, a najniżej motywy społeczno-bytowe (s. 371–372). W tym świetle intrygujące stają się spostrzeżenia autora, że osoby powyżej 25. roku życia i z wyższym wykształceniem znajdują się w grupie osób, których motywacje do zawarcia sakramentu małżeństwa mają mniejszą wartość. Z czego wynikają te wyniki oraz jakie warto i należy podjąć działania pastoralne wobec narzeczonych z tych grup badawczych?

Wreszcie trzecia część postępowania badawczego, zawarta w rozdziale VI, przedstawia postulaty pastoralne. Okazuje się, że narzeczeni potrzebują wsparcia w osiągnięciu dojrzałości do małżeństwa. W przygotowaniu do małżeństwa należy skupić większą uwagę na kształtowaniu motywów antropologicznych zawarcia małżeństwa sakramentalnego zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn. Narzeczonych należy uwrażliwiać na takie wartości, jak: odpowiedzialność za wspólne życie, spełnienie się w powołaniu małżeńskim jako kobieta lub mężczyzna, żona lub mąż i jako rodzic oraz posiadanie potomstwa, zwłaszcza liczniejszego. Przygotowanie do małżeństwa powinno korygować dystansujące i negatywne postawy narzeczonych wobec seksualności oraz zachęcać do pozytywnego traktowania współżycia małżeńskiego jako integralnego elementu miłości małżeńskiej. W wymiarze psychologicznym potrzebne narzeczonym wydają się zajęcia pozwalające lepiej poznać siebie samego i partnera, pomagające tworzyć konstruktywne więzi interpersonalne, uzdalniające do współrozumienia, zaufania, współdziałania oraz poszerzające umiejętności komunikacyjne narzeczonych.

Szczególnie ważna w przygotowaniu do zawarcia małżeństwa sakramentalnego jest troska o formację religijną narzeczonych. Już na etapie przygotowania bliższego konieczna jest katecheza oparta na słuchaniu słowa Bożego oraz przybliżająca nauczanie Kościoła w celu pełniejszego zrozumienia wiary. Powinna ona odbywać się we wspólnocie wiary, w parafii oraz pośród rodzin.

Przygotowanie do małżeństwa wymaga także umacniania chrześcijańskich postaw moralnych. Nieodzownym zadaniem duszpasterstwa rodzin jest głoszenie narzeczonym Bożego zamysłu dotyczącego małżeństwa i rodziny. Należy go ukazywać w świetle logiki Bożego daru, który domaga się odpowiedzi, oraz łaski sakramentalnej umacniającej człowieka. Kształtowania wymagają postawy moralne narzeczonych w dziedzinie seksualności i kierowania płodnością oraz odpowiedzialnego rodzicielstwa.

W przygotowaniu do małżeństwa potrzeba także dowartościowania motywów społeczno-kulturowych. Duszpasterz kierujący przygotowaniem narzeczonych powinien zbadać, czy występowanie motywów społeczno-bytowych nie oznacza presji psychicznej, nie wiąże się z naciskiem lub przymusem. W przypadku, gdy motywy te okazałyby się wiodące, powinien on dążyć do odroczenia terminu zawieranego małżeństwa aż do ich ustąpienia. Wyzwanie dla duszpasterstwa rodzin stanowi także słabnące oddziaływanie tradycji religijnej i rodzinnej na młodzież i narzeczonych. W przygotowaniu do małżeństwa należy krzewić szacunek dla tradycji chrześcijańskiej, a zwłaszcza dla tradycyjnych wartości związanych z małżeństwem i rodziną.

Wydaje się jednak, że przedstawione wnioski pastoralne idą w kierunku odpowiedzi na pytanie „co?”, a nie na pytanie „jak?”. Trzeba w tym miejscu nadmienić, że jest to zgodne z wyznaczonym na początku pracy jej zakresem. Podjęte badania w omawianej pozycji są pionierskie i stanowią doskonały punkt wyjścia do dalszych badań i namysłu, by odnajdywać konkretne sposoby oddziaływania na narzeczonych, by wspierać ich w kształtowaniu i rozwoju motywów, dla których zawierają oni sakramentalny związek małżeński, czyli poszukiwać odpowiedzi na pytanie – „Jak to zrobić?”.

Podsumowując ocenę merytoryczną pozycji ks. dra hab. J. Golenia, należy ją ocenić bardzo wysoko. Jest przede wszystkim źródłowa, rzetelna, wyczerpująca i krytyczna, czyli spełnia w pełni wszystkie cechy opracowania naukowego. Dzieło to jest opracowaniem oryginalnym i nowym. Dzięki swojej kompetencji i wiedzy autor mógł pokusić się o opracowanie tematu o bardzo dużym stopniu trudności, z którego wywiązał się znakomicie. Omawiane opracowanie uzupełnia istniejący brak na rynku opracowań polskich i jest to wkład bardzo wartościowy.

Ks. Paweł Landwójtowicz (Opole)

222. Józef Elsner (1769-1854). Życie – działalność – epoka, red. Remigiusz Pośpiech, Opole: Red. Wydaw. WTUO 2013, 379 s., Uniwersytet Opolski: Wydział Teologiczny, Instytut Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej; Klasztor OO. Paulinów Jasna Góra; Zespół Naukowo-Redakcyjny Jasnogórskich Muzykaliów, seria: Musica Claramontana – Studia 4, ISBN 978-83-63950-

16-3 (WTUO), 978-83-7342-370-1 (Wydaw. i Druk. św. Krzyża).

Praca zbiorowa pt. *Józef Elsner (1769–1854). Życie – działalność – epoka* pod redakcją Remigiusza Pośpiecha znacząco poszerza stan badań nad twórczością Józefa Elsnera oraz naukową literaturę przedmiotu, stanowiąc najważniejszą w niej pozycję od czasu ukazania się w 1957 r. dwutomowej monografii kompozytora pióra Aliny Nowak-Romanowicz. Książka przyczynia się również do poszerzenia i upowszechnienia wiedzy o muzyce polskiego Oświecenia. Dopiero w 2. poł. XX w. pojawiły się liczne prace na ten temat w polskiej literaturze muzykologicznej, wówczas wydano także wiele zapomnianych utworów polskich kompozytorów oświeceniowych i w efekcie przywrócono należne miejsce w polskiej kulturze takich twórców, jak np. Marcina Józefa Żebrowskiego czy Ignacego Feliksa Dobrzyńskiego. Praca uwypukla także znaczenie Józefa Elsnera – powszechnie znanego przede wszystkim jako nauczyciela Fryderyka Chopina – jako kompozytora cennych dzieł religijnych i operowych oraz najwybitniejszego przedstawiciela klasycyzmu w muzyce polskiej.

Książka, która została wydana przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego oraz Klasztor Paulinów na Jasnej Górze, wpisuje się jednocześnie w ważny, szeroko zakrojony projekt badawczy, realizowany już od kilkunastu lat w ramach prac Katedry Muzyki Kościelnej i Wychowania Muzycznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, we współpracy początkowo z Zakładem Historii Śląskiej Kultury Muzycznej Akademii Muzycznej im. Karola Lipińskiego we Wrocławiu, a obecnie z Zespołem Naukowo-Redakcyjnym Jasnogórskich Muzykaliów oraz Stowarzyszeniem *Kapela Jasnogórska*. Przewodniczącym zespołu naukowo-redakcyjnego oraz koordynatorem i opiekunem naukowym długoletniego projektu „Musica Claramontana” jest prof. UW i UO dr hab. Remigiusz Pośpiech. Projekt ma na celu upowszechnienie badań nad twórczością kompozytorów polskich i obcych związanych z Klasztorem Paulinów na Jasnej Górze (oraz twórców polskich i obcych, których rękopisy dzieł są tam zachowane) poprzez wydawanie ich utworów z krytycznymi komentarzami w serii nutowej *Musica Claramontana*, w której znalazły się m.in. pierwsze światowe wydania kilkunastu już dzieł. Prace obejmują ponadto realizację płyt CD (w serii o tej samej nazwie, także określaną polskim jej odpowiednikiem: *Jasnogórska Muzyka Dawna*) oraz wydawanie serii książkowej, zatytułowanej *Musica Claramontana – Studia*. Efektem prac zespołu jest wiele opublikowanych już partytur (10 zeszytów) oraz płyt (ponad 50), które z jednej strony przyczyniły się do rozpowszechnienia muzyki mniej znanych polskich i obcych kompozytorów XVII i XVIII w., z drugiej zaś – do wprowadzenia na polski rynek płytowy wybitnych dzieł muzycznych powstałych w tym okresie, jak np. msze oraz *Magnificat* M.J. Żebrowskiego czy msze łacińskie oraz polskie J. Elsnera. W ramach projektu zorganizowano także kilka konferencji naukowych poświęconych twórcom związanym z jasnogóorską kapelą oraz dziejom liturgii paulinów (w tym trzy międzynarodowe).

Seria książkowa *Musica Claramontana – Studia* jest najnowszym przedsięwzięciem zespołu naukowego pracującego nad wspomnianym projektem. Jej redaktorem naukowym jest prof. Remigiusz Pośpiech. W ramach

serii ukazały się już trzy prace, wszystkie pod redakcją R. Pośpiecha: *Liturgia w kościołach paulińskich w Polsce. Źródła i początki* (Opole 2012), bogato zdobiony *Mszal Jagiellonów* (wydanie fototypiczne, Opole 2013) oraz *Marcin Józef Żebrowski. Kompozytor i muzyk kapeli jasnogórskiej* (Opole 2013). Praca *Józef Elsner (1769–1854). Życie – działalność – epoka* jest zatem czwartym już studium w ramach tej wydawanej w prawdziwie imponującym tempie serii wydawniczej. Została ona zedytowana pamięci prof. dr Marii Zduniak, która uczestniczyła też w projekcie badań nad grodkowskim muzykiem jako ich współinicjator i kierownik naukowy konferencji w 2002 r. w Opolu. Trzy główne tematy książki zostały określone w jej tytule. Omówione zostały zatem ważne aspekty biografii kompozytora, jak np. jego związki ze Śląskiem Opolskim (M. Zduniak), Wiedniem (P. Andraschke), Jasną Górą (L.T. Pietras OSPPE) oraz kulturą muzyczną Lwowa (L. Kijanowska-Kamińska, L. Melnyk). Ukazano również recepcję jego twórczości (M. Pajchert-Flis, M. Kowalska). Najważniejszy akcent pada jednak na analizy twórczości kompozytorskiej Elsnera, ponadto zwrócono uwagę na jego działalność jako korespondenta „Allgemeine Musikalische Zeitung” (L. Schiwietz) oraz jako teoretyka muzyki, autora *Rozprawy o metryczności i rytmiczności języka polskiego* (J. Dzidowska).

Ważne znaczenie dla rozwoju badań nad biografią i twórczością Elsnera mają dwa zamieszczone w pracy artykuły Marii Zduniak: *Józef Elsner – syn Śląska Opolskiego* (s. 15–42) oraz *Autografy, rękopisy i druki dzieł Józefa Elsnera w Bibliotece Kapitulnej we Wrocławiu* (s. 155–169). W pierwszym z nich autorka barwnym stylem przedstawia związki twórczości i działalności kompozytora z poszczególnymi okresami życia i regionami oraz miastami, w których działał. Młody Elsner wyjechał z rodzinnego Grodkowa, położonego na Śląsku Opolskim, mając około jedenastu lat. W okresie dzieciństwa uczestniczył w nabożeństwach w kościele; polska pieśń religijna, którą śpiewał wówczas wraz z wiernymi jego ojciec („Panie, kocham Cię”), szczególnie i na długo zapadła mu w pamięć, jej cytat przywołał bowiem w skomponowanym pod koniec życia *Stabat Mater*. M. Zduniak pisze zatem o pierwszych wrażeniach muzycznych i kształtujących się poglądach na muzykę młodego kompozytora, na które duży wpływ miał pobyt we Wrocławiu, „wówczas silnym centrum kulturalnym o liczących się tradycjach” (s. 17). Siedmioletni pobyt Elsnera we Lwowie (1792–1799) zaowocował zawarciem znajomości z Wojciechem Bogusławskim i poznaniem opery Jana Stefaniego *Cud mniemany czyli Krakowiacy i Górale*, do której Bogusławski stworzył libretto. Autorka, powołując się na badania Aliny Nowak-Romanowicz, zwraca uwagę na wpływ tej opery na szersze wykorzystywanie przez Elsnera w jego utworach stylizacji folkloru. Wieleletnią działalność Elsnera w Warszawie autorka opisuje zaś, podkreślając wielką aktywność kompozytora na różnych polach – od organizacyjnej (dyrektor Teatru Narodowego, współorganizator „Towarzystwa Muzyki Religijnej i Narodowej”) poprzez pedagogiczną (rektor Szkoły Głównej Muzyki – pierwszej wyższej uczelni muzycznej w kraju), wydawniczą (pisząc o doniosłym znaczeniu miesięcznika nutowego *Wybór pięknych dzieł muzycznych i pieśni polskich*) oraz przede wszystkim kompozytorską, jako twórcy różnorodnych gatunkowo dzieł scenicznych (wodewile, opery, komedio-opery, melodramaty, balety),

odznaczających się urozmaiconą tematyką, oraz muzyki religijnej, której formy „zajmują ważne, a może nawet najważniejsze miejsce w całej jego twórczości” (s. 23). M. Zduniak podkreśla również szerokie zainteresowania Elsnera na polu humanistyki: naukami historycznymi (planowana praca z historii muzyki polskiej oraz słownik polskich muzyków), folklorem (zbierał pieśni ludowe), krytyką muzyczną (korespondent „Allgemeine Musikalische Zeitung”) i różnymi zagadnieniami z dziedziny kultury muzycznej (prace m.in. o organizacji szkolnictwa muzycznego w kraju, rozprawa *O metryczności i rytmiczności języka polskiego*). Artykuł zawiera także ciekawy materiał ikonograficzny.

Drugi zamieszczony w książce tekst Marii Zduniak to z jednej strony interesujące studium muzyki religijnej Elsnera, z drugiej zaś – wnosi on ważny wkład do badań nad biografią kompozytora i jego związków z Wrocławiem. Autorka, zwracając uwagę na znaczenie jego muzyki religijnej, przypomina, iż Fryderyk Chopin trzykrotnie wydawał o niej pozytywne sądy. Przywołuje także słowa ks. prof. Hieronima Feichta, iż „twórczość mszalną Elsnera trzeba poddać badaniom, [bowiem] zdanie Chopina (...) o wartości dzieł kościelnych Elsnera nie powinno być lekceważone” (s. 169). Autorka wyjaśnia w tekście motywy, którymi kierował się Elsner, przekazując autografy, kopie rękopiśmienne i druki swoich utworów katedrze wrocławskiej w latach 1832–1837. W mieście tym bowiem Elsner spędził lata swojej młodości (od 12. do 20. roku życia), uczył się w szkole przy klasztorze dominikanów, ważnym – obok kościoła św. Wojciecha – ośrodku intelektualnym i religijnym. W późniejszym okresie, podczas pobytu w Warszawie, Elsner utrzymywał kontakty z wrocławską drukarnią Grassa i Bartha, która wydrukowała m.in. rocznik 1805 wydawnictwa Elsnera *Wybór pięknych dzieł muzycznych i pieśni polskich*, oraz oficyną C.G. Förstera, przyjeżdżał także wielokrotnie do Wrocławia. Autorka artykułu stawia hipotezę, iż przyczyną przekazania części swojej spuścizny katedrze wrocławskiej była troska kompozytora o uchronienie jej przed zniszczeniem. W 1830 r. bowiem spłonął w pożarze majątek kompozytora, Elsnerowo. Na poparcie tej tezy autorka przytacza także fakt przekazywania przez kompozytora swych dzieł także innym bibliotekom w kraju i za granicą.

Temat związków Józefa Elsnera z kulturą muzyczną XVIII-wiecznego Wrocławia podejmuje także Remigiusz Pośpiech w artykule *Geistliche Musikkultur auf dem Gebiet des Bistums Breslau in den Zeiten von Josef Elsner* (s. 43–60), który również wnosi ważny wkład do badań nad biografią i muzyką tego kompozytora. Autor interesująco przedstawia wpływ tradycji śląskiej muzyki kościelnej na muzykę religijną Elsnera, ukazuje rozwój muzyki religijnej na Śląsku w XVIII stuleciu oraz omawia działalność wokalnie-instrumentalnej kapeli katedralnej we Wrocławiu w tym okresie, zwracając szczególną uwagę na postać kapelmistrza katedralnego Johanna Georga Clementa, który pełnił tę funkcję przez niemal 60 lat (1735–1794 – także w okresie, w którym Elsner przebywał we Wrocławiu). Artykuł zawiera szczegółowy opis działalności Elsnera we Wrocławiu (m.in. naukę w klasztornej szkole dominikanów i gimnazjum św. Macieja oraz studia w *Academia Leopoldina*). W podsumowaniu autor zwraca uwagę na te cechy twórczości religijnej Elsnera, które wiążą ją z tradycją śląskiej kultury muzycznej (np.

wykorzystanie takich gatunków, jak *Stacje na Boże Cialo i Te Deum*).

Artykuł Macieja Gołąba *Chopin und Elsner an der Hochschule für Musik der Königlichen Universität zu Warschau (1826-1829)* [s. 61–78] to ważne studium, które zarówno znacząco poszerza stan badań chopinologicznych, jak i podkreśla znaczenie Elsnera jako wybitnego pedagoga podczas jego działalności w okresie warszawskim. Tekst zawiera analizę twórczości Chopina z okresu jego trzyletnich studiów u Elsnera w Szkole Głównej Muzyki, w której autor wyróżnia nurt oficjalny oraz nieoficjalny.

Istotną część omawianej książki stanowi grupa artykułów opisująca związki J. Elsnera z różnymi ośrodkami europejskimi, w których działał. Należą do nich rozważania Petera Andraschke *Joseph Elsner und Wien* (s. 79–96), ukazujące związki kompozytora z kulturą muzyczną Wiednia oraz dokumentujące kompozycje Elsnera znajdujące się w archiwum *Gesellschaft der Musikfreunde* i austriackiej Bibliotece Narodowej. Luba Kijanowska-Kamińska i Lidia Melnyk w artykule *Józef Elsner a kultura muzyczna Lwowa* (s. 97–109) opisują pobyt artysty we Lwowie w latach 1792–1799, kiedy to współpracował z tamtejszymi teatrami, komponował różnorodne gatunkowo utwory oraz położył duże zasługi dla rozwoju życia muzycznego w tym mieście jako założyciel tzw. „Akademii”. Ważną część artykułu stanowi także paragraf opisujący inspiracje Elsnerowskie w kulturze lwowskiej, poruszający m.in. problem recepcji muzyki Elsnera we Lwowie oraz podejmowanych w tym mieście działań w zakresie organizacji życia muzycznego (organizowanie koncertów w ramach „Akademii”, zakładanie towarzystw i instytucji muzycznych). W artykule Józefa Mariana Michalaka *Gdańsk w biografii Józefa i Karoliny z Drozdowskich Elsner* (s. 111–147) szczegółowo omówione zostały występy żony Elsnera, śpiewaczki Karoliny z Drozdowskich, w Gdańsku, wykonania utworów Elsnera w tym mieście oraz zawarte przez kompozytora znajomości z gdańskimi muzykami. Ważny aspekt dokumentalny tej pracy podkreśla również dołączony do niej aneks, podzielony na dwie części. Pierwsza z nich to *Wykaz oper wystawionych w Gdańsku w 1811 r. przez Wojciecha Bogusławskiego*, czytelnie podzielony na dwa działy: *Opery pełnospektaklowe* i *Opery jednoaktowe* (wśród nich ujęta jest wystawiona 22 sierpnia *Andromeda* Józefa Elsnera). Druga część przytacza *Sądowe potwierdzenie pełnomocnictwa danego gdańskiemu patrycjuszowi przez Christopha Elsnera, organistę kościoła św. Elżbiety we Wrocławiu, celem sprzedaży należącej do niego posesji przy ul. Złotników* (o Christophie Elsnerze, XVIII-wiecznym muzyku, wspomina autor w głównej części artykułu). Część drugą aneksu uzupełniają ciekawe reprodukcje rozmaitych źródeł, wśród nich m.in. zapowiedzi prasowe koncertów w Gdańsku z 1810 r., afisz przedstawienia w Gdańsku melodramatu z muzyką J. Elsnera pt. *Jocko, der brasilianische Affe* (7 XII 1831), a także strona tytułowa wydania *Rozprawy o metryczności i rytmiczności języka polskiego* Elsnera (Warszawa 1818) ze zbiorów wspomnianego w artykule Józefa Celestyna Mrongowiusza, polskiego kaznodziei w Gdańsku. Ten zasłużony dla miasta duchowny w swoim księgozbiórze posiadał m.in. także dramat Tekli z Bielińskich Łubieńskiej *Karol Wielki i Witykind*, wystawiony w Warszawie w 1807 r. z muzyką J. Elsnera (strona tytułowa egzemplarza ze zbiorów

Mrongowiusza, wydanego w Warszawie w 1808 r., jest także umieszczona w aneksie; obydwie książki znajdują się obecnie w zbiorach Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk). Artykuł, opisujący mało znany gdański epizod z życia Elsnerów, poprzez ukazanie go z perspektywy źródeł z epoki (dokumenty, pisma Elsnera, recenzje koncertów) stanowi ważny wkład do badań nad biografią kompozytora.

Grupę artykułów omawiających związki Elsnera z różnymi ośrodkami w Polsce i za granicą zamyka praca o. Leandra Tadeusza Pietrasa OSPPE *Józef Elsner i jego kontakty z Jasną Górą w Częstochowie* (s. 149–154). Tekst ten cechuje się czytelną strukturą, dzięki podziałowi na podrozdziały opatrzone nadtytułami. Pierwszy z nich opisuje miejsce przechowywania niektórych utworów kompozytora (autor, pisząc o jasnogórskich elsnerianach, obejmujących zarówno rękopisy, jak i druki muzyczne, wskazuje na znaczenie *Katalogu tematycznego rękopisów i druków muzycznych kapeli wokalnoinstrumentalnej na Jasnej Górze* opracowanego przez prof. Pawła Podejkę). Bardzo interesujący jest opis kontaktów Elsnera z ojcami paulinami (trzem z nich dedykował swoje utwory). Autor pisze, iż Elsner oraz członkowie jego rodziny zostali przyjęci w 1829 r. do grona konfratrów zakonu paulinów. Ważną część rozważań stanowi także analiza jasnogórskich niesporów maryjnych Elsnera, które kompozytor napisał z przeznaczeniem do wykonywania ich przez kapelę jasnogórską i dedykował prowincjałowi paulinów, o. Eustachemu Hawelskiemu. Autor wspomina także o innych kompozycjach religijnych Elsnera dedykowanych ojcom paulinom.

Kolejna, ważna grupa artykułów otwiera część pracy poświęconą twórczości kompozytorskiej Elsnera. Pięć z nich zawiera opis dzieł kompozytora zachowanych w bibliotekach i archiwach różnych miast, państw i regionów europejskich. Pierwsze dwa dotyczą Wrocławia (omówiony już tekst M. Zduniak) oraz Czech i Moraw – opatrzone bogatym materiałem ilustracyjnym artykuł *Handschriften und Drucke der Musikwerke von Józef Elsner in Böhmen und Mähren* Petra Koukala (s. 171–187). Artykuł Krzysztofa Rottermunda *Elsneriana ze zbiorów Staatsbibliothek zu Berlin* (s. 189–195) zawiera katalog autografów, rękopisów i druków muzycznych Elsnera zachowanych w tej bibliotece. Cennym aspektem artykułu jest uwzględnienie w spisie także pozycji znajdujących się w katalogu *Staatsbibliothek zu Berlin*, zaznaczonych jako straty wojenne. Drugi zamieszczony w książce tekst K. Rottermunda opisuje *Rękopisy utworów Elsnera zachowane w zbiorach Bischöfliche Zentralbibliothek Regensburg* (s. 197–201). Tę grupę tekstów zamyka artykuł Marcina Konika *Rękopiśmienne a drukowane przekazy dzieł Józefa Elsnera* (s. 203–214), omawiający drukowane kompozycje Elsnera zachowane w archiwum jasnogórskim, które autor porównuje z zachowanymi tam rękopiśmiennymi kopiami.

Drugą większą grupę stanowią artykuły poświęcone twórczości kompozytorskiej Elsnera, wśród nich teksty poświęcone tak ważnym utworom w dorobku kompozytora, jak: *Msza Koronacyjna* op. 51 – artykuł „*Die Krönungsmesse*” op. 51 von Joseph Elsner aus dem Jahre 1829 Helmuta Loosa (s. 231–238), w którym autor porównuje to dzieło z mszami takich kompozytorów, jak J.S. Bach, L. van Beethoven i W.A. Mozart, oraz *Pasio Domini Nostri Jesu Christi* – prace: Pauliny Halam-

skiej „*Passio Domini Nostri Jesu Christi*” Józefa Elsnera w świetle badań źródłowych i studiów nad tekstem łacińskim (s. 253–304) i Günthera Massenkeila „*Passio Domini Nostri Jesu Christi*” (1838) Józefa Elsnera. O miejscu nowo odnalezionego dzieła w historii gatunku (s. 305–315). Tę część książki dopełnia tekst ks. Grzegorza Poźniaka, poświęcony utworom religijnym Elsnera na chór męski (s. 239–252), praca Macieja Jochymczyka, w której autor porównuje elementy warsztatu kompozytorskiego Józefa Elsnera i o. Cyryla Gieczyńskiego OSPPE (s. 317–334), oraz artykuł Bogumiły Miki *Polska identyfikacja w muzyce Józefa Elsnera* (s. 335–345). O działalności zaś Elsnera jako korespondenta „Allgemeine Musikalische Zeitung” traktuje tekst Luciana Schiwietza (s. 215–221), natomiast ważną *Rozprawę o metryczności i rytmiczności języka polskiego* przypomina Joanna Dzikowska (s. 223–230), w kontekście badań nad polską muzyką wokálně-instrumentalną przełomu XVIII i XIX w. Problem recepcji twórczości i działalności Elsnera poruszony jest w dwóch zamykających książkę artykułach: Mai Pajchert-Flis *Recepcja twórczości Józefa Elsnera w XX wieku ze szczególnym uwzględnieniem środowisk Opola i Wrocławia* (s. 347–362) oraz Małgorzaty Kowalskiej *Postać Józefa Elsnera w polskich podręcznikach* (s. 363–375).

Reasumując, praca pod redakcją Remigiusza Pośpiecha *Józef Elsner (1769–1854). Życie – działalność – epoka* prezentuje arcyciekawy obraz twórczości i wszechstronnej działalności Elsnera jako muzyka, pedagoga, wydawcy, organizatora życia muzycznego i przede wszystkim kompozytora. W jej części poświęconej twórczości kompozytorskiej wyeksponowane zostały dzieła religijne, które – wraz z operami – wysuwają się na plan pierwszy w jego dorobku. Książka, ze względu na ważny aspekt teoretyczny i dokumentalny, ale także bogatą ikonografię, z pewnością zainteresuje nie tylko muzykologów, lecz także szersze grono miłośników twórczości wybitnego polskiego klasyka – Józefa Elsnera.

Joanna Miklaszewska (Wrocław)

223. MARIAŃSKI Janusz, **Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne**, Kraków: „Nomos” 2013, 288 [1] s., bibliogr., streszcz. ang., ISBN 978-83-7688-137-9.

Praca ks. prof. Mariańskiego została z uznaniem i niezwykle ciepło przyjęta przez prof. Włodzimierza Pawluczka. We *Wprowadzeniu* pisze o niej, że „jest w pewnym stopniu zwieńczeniem dotychczasowego bogatego dorobku Autora, otwiera jednak nową perspektywę teoretycznej refleksji socjologii religii” (s. 9). W samym tytule rozprawy, jak zauważa W. Pawluczuk – socjolog i religioznawca Uniwersytetu w Białymstoku, „zasygnalizowana została analiza trzech odrębnych procesów przemian religijności w Europie i – oczywiście – w Polsce (tamże). Ks. Mariański nową publikację traktuje jako „namysł nad kondycją religijną współczesnego świata, głównie Europy (s. 24). Przyjmuje w niej tezę, „że religijność ta balansuje «dialektycznie» między sekularyzacją i desekularyzacją, nawet jeśli ten pierwszy proces jest w Europie znacznie silniejszy niż drugi” (s. 23). W tej książce – chyba po raz pierwszy – zwraca się czytelnikowi ze swej trudnej, a nawet niewdzięcznej roli księdza i socjologa religii: „Socjolog związany z Kościołem ma

do pewnego stopnia podwójne «obywatelstwo». Z jednej strony jest obiektywnym obserwatorem życia społecznego i religijnego, z drugiej – należy do społeczności kościelnej, dlatego też niekiedy balansuje między tymi dwoma typami «obywatelskości». Socjolog wskazuje na swoiste społeczne «zaplecze wiary», interesuje się subiektywną stroną relacji człowieka z Bogiem i ludźmi między sobą w perspektywie religijnej. Nie może on jednak lekceważyć czy pomijać doktrynalnego samorozumienia danej religii i Kościołów chrześcijańskich. Nie jest on jednak w stanie badać istoty wiary, która jest związana z tajemnicą i transcendencją. Stąd często spotyka się z zarzutem ze strony niektórych teologów, że – przyjmując świecki punkt widzenia i poszukując danych weryfikowalnych empirycznie – nie jest w stanie dotrzeć do istotnych aspektów religii” (s. 25). Na szczęście znajduje on pocieszenie w uprawianej przez siebie dyscyplinie: „Jeżeli nawet socjologia nie dostarcza «ostatecznej» wiedzy na temat religii [bo nie może – M. M.], to dokonuje ona wiele, by lepiej opisać, zinterpretować, uporządkować i wyjaśnić to, co należy do ludzkiego świata religii, nawet jeżeli niekiedy są to bardziej hipotezy niż niepodważalne twierdzenia” (tamże). Dla teologa, a szczególnie pastoralisty, pozostaje jedno: trzeba czytać.

Publikacja ks. Profesora – jak każda z nich – jest owocem długoletniego namysłu i wstępnych studiów. Swego rodzaju skryptem jest artykuł pt. *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość*, opublikowany w „Studiach Religioznawczych” (2012, nr 2, s. 5–28) oraz książka pt. *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie* (Lublin 2006), a także rozdział czwarty pracy *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym* (Warszawa 2010), zatytułowany *Nowa duchowość jako fenomen ponowoczesności – alternatywa czy dopełnienie religijności* (s. 195–242), który w omówieniu odnotowałem jako nowe i wielce obiecujące pole naukowej działalności ks. Janusza Mariańskiego („Kościół w Polsce. Dzieje i Kultura” 10 [2011], s. 291–293).

*

Książka składa się z *Wprowadzenia* (s. 9–15), *Wykazu skrótów* (s. 17), *Wstępu* (s. 19–26), pięciu rozdziałów (I: *Socjologia religii jako nauka o faktach religijnych* – s. 27–64; II: *Sekularyzacja we współczesnym świecie – mit czy rzeczywistość?* – s. 65–111; III: *Desekularyzacja we współczesnym świecie – mit czy rzeczywistość?* – s. 113–144; IV: *Nowa duchowość – mit czy rzeczywistość?* – s. 145–192; V: *Sekularyzm i nowa ewangelizacja jako przeciwstawne nurty ideowe współczesnej Europy* – s. 193–233), *Zakończenia* (s. 235–245), [Wykazu] *Prac Autora wykorzystanych w książce* (s. 247), *Bibliografii* (s. 249–276), *Indeksu osób* (s. 277–281) oraz *Streszczenia* w jęz. angielskim (s. 283–288).

*

1. Rozdział I jest swoistym usprawiedliwieniem socjologii religii jako dyscypliny zajmującej się tym, co religijne, a także uzasadnieniem potrzeby jej istnienia w kanonie nauk filozoficznych i humanistycznych. Socjologia religii – pisze autor – „jest rozumiana jako jedna z ważnych subdyscyplin socjologii ogólnej (socjologia szczegółowa), która zajmuje się religijnymi aspektami spo-

łeczeństwa i społecznymi wymiarami religii (...). Bada wzajemne związki i oddziaływania religii i społeczeństwa, stawia pytania o wpływy czynników społecznych na religię, bada uwarunkowania społeczne kultury religijnej, komunikowania i działania religijnego, kształtowanie się ról religijnych i typów działań w społeczeństwie, wreszcie skutki instytucjonalizacji i dezinstytucjonalizacji społecznej w życiu religijnym (...). Socjologia nie określa istoty religii, zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, kontekstem społeczno-kulturowym, jest efektem społecznych interakcji i dyskursów (religijność jako fenomen ludzki)” (s. 28–29). W istocie rzeczy chodzi o odczytanie za pomocą technik i metod empirycznych, „w jaki sposób czynniki religijne wnikają w proces tworzenia się społeczeństwa, jaką rolę odgrywa religia w konstytuowaniu się grup społecznych i jaki wpływ wywierają wartości i normy religijne na postępowanie ludzi i interpretację ich życia codziennego” (s. 30). Z socjologicznego punktu widzenia wiedza o religii i religijności – w przekonaniu prof. Marii Libiszowskiej-Żółtowskiej – jest zawsze tylko prawdopodobna i podlega weryfikacji, bo teorie w naukach społecznych są zawsze tymczasowe i hipotetyczne; ich specyfiką jest płynność hipotez i częsta zmienność teorii (s. 31).

Istnieje też i drugie źródło ułomności tej dyscypliny wiedzy, już wcześniej zaznaczone, a mianowicie metodologiczne założenie wykluczające orzekanie o prawdziwości religii: „nie mieści się w kompetencjach socjologii rozstrzyganie, czy wierzenia religijne są prawdziwe czy błędne (s. 32). Czy zatem nie mamy lub nie będziemy mieli do czynienia ze „śmietnikiem religijnym”? Stajemy wobec poważnego problemu, gdy wejdziemy na pole funkcjonalnych teorii religii przez współczesnych (s. 36). Czy może tu przyjść z pomocą Ulrich Beck, który proponuje, by rozróżnić „między religią a tym, co religijne”? (s. 49–50). Też nie. Wprawdzie uzasadnia trwałość wielkich religii, występując przeciw ich przeświadczeniu o swej prawdziwości, ale podnosi i tłumaczy zagadnienie indywidualizacji/religijności, znakomicie oddające prawo do niezależności własnego życia i na jego miarę skrojonego boga. Możemy powiedzieć, że dziś człowiek dokonuje tragicznego w swych skutkach odrotu od Boga, który objawił samego siebie (por. KO 2), do szukania jakby po omacku śladów boskości. Są to pytania i niepokoje teologa pastoralisty, który nie tylko od lat śledzi teksty z zakresu socjologii religii, lecz jest także przekonany o ich ważnym miejscu w rozwoju teologii pastoralnej.

Dziś, dzięki socjologom religii, możemy uchwycić trzy wielkie tematy socjologii religii i odpowiadające im teorie socjologiczne, które wyjaśniają przemiany religijności (teoria sekularyzacji, teoria indywidualizacji, teoria pluralizmu, teoria desekularyzacji) i ocenić jako „bezdyskusyjne” i „współokreślające przemiany w religijności współczesnej”, z których każda „wyjaśnia jakiś fragment rzeczywistości społeczno-religijnej” (s. 57, 62–63). Niezwykle stanowczo ks. Mariański podkreśla, że „należy już zakwestionować teorię sekularyzacji jako jedyną i uniwersalną, z wykluczeniem pozostałych” (s. 57), a to z tej racji, że do „wielkich diskutowanych i nowych tematów socjologii religii należą: desekularyzacja, pluralizm religijny, indywidualizacja, detradycjonalizacja, religia cywilna, nowa duchowość, fundamentalizm religijny, religia i polityka, nowe ruchy religijne, islam (s. 63). Ks. Profesor dyskurs nad religijnością Eu-

ropy sprowadza do trzech: sekularyzacji, desekularyzacji i nowej duchowości.

2. Istnieje wiele prób opisanie sekularyzacji lub jej definicji. Posiada ona także swoją prawie dwustuletnią historię (s. 67–85). „Przez wiele dekad XX wieku teza sekularyzacyjna wydawała się mocno ufundowana na danych sondażowych i wynikach badań socjologicznych oraz mocno powiązana z modernizacją społeczną (...). Niekiedy pojawia się nawet sformułowanie «sekularyzacyjne procesy modernizacyjne»” (s. 66). Według Charlesa Taylora „sekularyzację należy pojmować albo jako wyzwalenie się z kontekstu religijnego różnych działań, które zaczynają funkcjonować na własny rachunek, a życie publiczne odrywa się od religii (sekularyzacja sfery publicznej); albo jako osłabienie, a nawet zanikanie wiary i praktyk religijnych; albo jako epokę świecką, która sprowadza się do nowego kontekstu dla wiary. Epokę świecką charakteryzuje przede wszystkim stała tendencja rozwoju w kierunku pluralizmu (s. 125). Dla sekularyzacji najbardziej znamieny jest proces „odkościelnienia”, który – ujmując zagadnienie najbardziej ogólnie – oznacza utratę znaczenia religijności kościelnej (s. 77). Według Gerta Pickela proces sekularyzacji postępuje stopniowo: najpierw zanika „wiedza religijna (postępujący analfabetyzm religijny)”, następnie „wspólnotowe praktyki religijne”, potem „indywidualne praktyki religijne, w końcu – z powodu braku umocowania społecznego – subiektywna i indywidualna wiara” (s. 79). W przekonaniu ks. prof. Mariańskiego sekularyzacja „jest swoistą «sygnaturą» czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, dezinstytucjonalizacji i racjonalizacji” (s. 84), choć w przekonaniu niektórych, jak Brytyjczyka Davida Martina, „sekularyzacja nie jest pojęciem naukowym, lecz tylko narzędziem anty-religijnych ideologii, trudnym do wykorzenienia przesądem oświecenia” (s. 106).

Osłabienie społeczne, polityczne, a nawet aksjologiczne Kościołów nie oznacza wcale zanikania religii lub osłabienia duchowych aspiracji ludzi, co potwierdzają przytoczone przez autora badania (s. 90–93): „Jeśli nawet większość Europejczyków nie praktykuje regularnie, a wielu z nich uczestniczy w praktykach tylko kilka razy w roku, to większość z nich zachowuje jeszcze jakieś przekonania religijne w relatywnie wysokim stopniu” (s. 93). Wiele z nich „nie wyzbywa się prywatnych przekonań religijnych”, co Grace Davie charakteryzuje jako „wiarę bez przynależności” (s. 94). Sekularyzacja nie musi oznaczać upadku religii i wiary, ale – w przekonaniu przywołanego tu Ulricha Becka – „prowadzi do oddzielenia religii w jej instytucjonalnych wymiarach (Kościoły) od religijności w jej dymensji osobowej wiary” (s. 104).

Obecnie daje się zauważyć zmianę myślenia w odniesieniu do relacji modernizm/nowoczesność – religia. Niektórzy socjologowie dopatrują się pojawienia „nowych źródeł religijności”, co nazywają mianem „religijnie «produktywnej» nowoczesności”. Istnieje bowiem wiele oznak odradzania religijności i powrotu *sacrum*. Są jednak i tacy, którzy współczesne ożywienie religijne traktują jako dowód na potwierdzenie tezy sekularyzacyjnej. Ks. Mariański uważa, że „w pełnej interpretacji współczesnych przemian w religijności należy odwoływać się do tezy sekularyzacyjnej, ale należy ją uzupełnić elementami tezy indywidualizacji religijnej i desekulary-

zacji” (s. 110). Niektórzy ze zwolenników tezy sekularyzacyjnej skłaniają się ku złagodzeniu stanowiska, mówiąc o „zmianie lub zanikaniu niektórych funkcji religii w wyniku przeorganizowania całości życia społecznego w warunkach modernizacji lub wyrażają wątpliwości co do nieuchronnego i koniecznościowego związku między modernizacją społeczną i sekularyzacją, nawet w odniesieniu do społeczeństw zachodnioeuropejskich” (s. 111). Według Thomasa Luckmanna „religia nie jest przejściową fazą rozwoju ludzkości, lecz uniwersalną cechą kondycji ludzkiej (...). Do tezy luckmannowskiej nawiązuje – bezpośrednio lub pośrednio – wiele teorii desekularyzacji” (*Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa*, „Berliner Journal für Soziologie” [2002], nr. 3, s. 285–293).

3. Desekularyzacja to termin, który wprowadził do socjologii religii zwolennik sekularyzacji Peter L. Berger, by opisać różnorodność odradzania się religii na całym świecie, „ukazując tym samym nowatorskie podejście do kwestii żywotności religii, pomimo postępującej modernizacji o zasięgu globalnym (s. 117). Co przemawia za *counter-secularization*? Ulf Jonsson jest przekonany, że „sekularyzacja, która oznaczała pierwotnie wyzwolenie z ograniczeń narzuconych przez religię, dzisiaj pociąga za sobą niejednokrotnie ograniczenie sensowności życia i zamykanie go w banalności lub pustce. W tym znaczeniu sekularyzacja konstruuje «mniejszy» świat, pozbawiony ważnych wartości ludzkich (*Neue Offenheit für Religion in Schweden?*, „Stimmen der Zeit” [2006], nr. 2 s. 109) (s. 113).

Co oznacza termin desekularyzacja? Można go rozumieć jako (1) „powrót religii do różnych sfer życia społecznego, w tym także życia publicznego”, albo jako (2) „ożywienie tradycyjnej wiary i praktyk religijnych” lub (3) „pojawienie się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej” oraz (4) „nowych form duchowości niezależnych od religii zinstytucjonalizowanych w zsekularyzowanym świecie” (s. 121). Świadomie wyróżniłem cztery zamiast dwie przesłanki uzasadniające tezę desekularyzacyjną w ujęciu ks. Mariańskiego. Istnieje także próba określenia desekularyzacji mianem „posekularyzacji” (s. 121–122).

Wśród socjologów panuje przekonanie o pierwszych oznakach zahamowania trendu sekularyzacyjnego; niekiedy to zjawisko określa się „metaforycznie jako «powrót bogów»” (s. 127–128). Wskazują na to „nowe ruchy religijne”, które określa się jako „wolne ruchy religijne, alternatywne ruchy religijne, religie marginalne, ruchy parareligijne, kultury, nowe religie, *quasi*-religie, ugrupowania religijne pogranicza (...), coraz większe zainteresowanie sprawami duchowymi, a nawet wierzeniami religijnymi, ale bez powiązania z instytucjami kościelnymi” (s. 130). W tym kontekście pozakościelnego odrodzenia religijnego ważna jest uwaga lubelskiego socjologa: „Zmienia się jednak podejście do religii, nie tyle szuka się jej prawdziwości, ile raczej subiektywnej przydatności (religijność w perspektywie doświadczenia. Tradycyjne chrześcijaństwo nie staje się jednak czymś w rodzaju «Kościoła podziemnego», chociaż procesy indywidualizacji i subiektywizacji religijności przyczyniają się do jego osłabienia («moją religię tworzę sam») [...] Teza desekularyzacyjna jest odnoszona także do procesów deprywatyzacyjnych, czyli oznacza powrót religii do sfery życia publicznego. Teza, że religia nie może już odgrywać ważnej roli w dziejach świata, straciła na swojej wiary-

godności” (s. 132–134). Jürgen Habermas wypowiedział się przeciw niesprawiedliwemu wykluczeniu religii ze sfery publicznej. „On też – jak podaje wspomniany P.L. Berger – doszedł do wniosku, że hipoteza o modernizacji wiodącej automatycznie do schyłku religii nie opisuje już adekwatnie rzeczywistości, a religia może być zjawiskiem społecznie użytecznym” (s. 137).

4. Od pewnego czasu socjologowie opisują w różnych terminach nowe formy religijności/duchowości. Najczęstszym pojęciem jest „nowa duchowość”. Stanowi odpowiedź „na duchowe potrzeby coraz bardziej zagubionego i osamotnionego w globalnej cywilizacji człowieka”. Ludzie bowiem poszukują „ruchów religijnych o nowej wrażliwości religijnej i duchowej”. Wspomaga ich w tym poszukiwaniu właśnie globalizacja, bo jednym z jej efektów jest wgląd w pluralizację życia religijnego oraz synkretyczny charakter nowych ruchów religijnych (s. 145). Mówi się o trendzie „powtórnego uduchowienia” lub „religijnym przebudzeniu”, a nawet „modzie”. Ks. Mariański zauważa, że przejawy ożywienia religijnego w małym – niestety – stopniu przyczyniają się do rewitalizacji tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich: „Duchowy rynek rozwija się, Kościoły tracą zaś na znaczeniu” (s. 146, 154). W przekonaniu lubelskiego socjologa w wypadku tego religijnego ożywienia należałoby mówić nie tyle o „nowej religijności”, co „nowej duchowości”, bo „religijność kojarzy się z przywiązaniem do doktryn i wierzeń wymuszanych przez struktury władz kościelnych oraz wyraża się w przestrzeganiu rytuałów i praktyk odbywanych w kontekstach wspólnotowych (w parafiach). Duchowość wiąże się z własnym »ja«, z osobistym poszukiwaniem «sacrum» bez pośrednictwa Kościoła, z wewnętrznym doświadczeniem” (s. 151, 155). Niektórzy stosują tu termin „religijność popularna” (Hubert Knoblauch).

Jak należy rozumieć termin „nowa duchowość”? Zazwyczaj ujmuje się w tym pojęciu „bardzo rozmaite oferty sensu i interpretacji życia, poczynając od ezoteryki, poprzez rozmaite formy uzdrowień, aż do różnego rodzaju zachodnich adaptacji buddyzmu. Coraz mniej jest tu odniesień do wyznań religijnych, więcej do Siły Wyższej, Kosmosu, Natury, Uniwersum, aż po brak odniesień do jakiegokolwiek Transcendencji”. Dlaczego tak różnorodny i niespójny obraz? Ks. Mariański tłumaczy ten fenomen faktem, że „dzisiejszy człowiek poszukując sensu życia, szuka samego siebie, w całym pluralizmie duchowych ofert, które są mu dostępne” (s. 162).

W przekonaniu zwolenników teorii sekularyzacji „rozwój nowych form duchowości nie jest przejawem desekularyzacji, lecz wyrazem wielokształtnego kryzysu duchowego naszych czasów” (s. 171). Niewątpliwie – w moim przekonaniu – jest w tej uwadze wiele prawdy. Zawsze wierzyłem w twarde jądro materializmu. Jest w nowej duchowości dążenie do odrzucenia Kościoła i związanych z nim wspólnot eklezjalnych, wyhodowane na gruncie indywidualizacji, detradycjonalizacji, pluralizacji i selektywnych postaw wobec religii i Kościoła. Kapitalnie ujął to ks. prof. Jan Sochoń w następującym równaniu przytoczonym przez ks. prof. Mariańskiego: „«wszechmoc Ja» = «narcystyczny idealizm» = «rozwój nowej duchowości, uziemienie niedefiniowalnej transcendencji, porzucenie teologii i religijnego gorsetu instytucjonalnego»” (J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 278); (s. 165).

Fakt jest jednak taki – wbrew opinii i postawie teologa – że nowa duchowość jest jednym z megatrendów początku XXI w. (s. 186), że relatywnie znaczny procent respondentów określa siebie jako „duchowych” lub „dość duchowych”, a nie religijnych (s. 172–176).

5. Dotychczasowy tok refleksji prowadzony w książce *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne* prócz rozdziału I, który jest specyficzną refleksją autora nad fenomenem socjologii religii, jej kolejnych rozdziałów (2, 3 i 4), które stanowią szczególny namysł nad kondycją religijną współczesnego świata, głównie Europy, w rozdziale V nagle załamuje się. Lektura tego tekstu każe traktować go jako coś obcego, odstającego. Krytyczny czytelnik, jakim jest autor tego opracowania/omówienia, spodziewał się *Zakończenia* po rozdziale IV. Tymczasem mamy rozdział V: *Sekularyzm i nowa ewangelizacja jako przeciwstawne nurty ideowe współczesnej Europy* (s. 193–233). Dlaczego? Co stało za decyzją jego zamieszczenia?

Wydaje się, że teoria sekularyzacji, nawet ta wyglądająca końca religii, była jedynym, a następnie jednym z trzech procesów wyjaśniających przemiany religijności. Trend sekularyzacyjny Kościół odróżnia od „sekularyzmu”, który w swej istocie jest „ideologią” ateistyczną, zmierzającą do eliminacji praktyk religijnych z życia społecznego, wszystkich sektorów cywilizacji i stwarza poważną przeszkodę dla ewangelizacji. Można to w sposób obrazowy przedstawić, że sekularyzm jest „rakiem” na ciele sekularyzacji, stanowiącej jeden z elementów naukowego dyskursu nad religijnością w procesie przemian.

Sekularyzm jest ideologią, systemem politycznym, programem działania lub postawą życiową człowieka. Jako taki wiązał się dawniej z liberalizmem, komunizmem i narodowym socjalizmem, a więc ideologiami „zmierzającymi do reform społecznych z pominięciem czynnika religijnego, zwalczającymi religijną wolność obywateli. Współcześnie sekularyzm wiąże się raczej z pewnym typem mentalności naukowo-technicznej i racjonalistycznym sposobem myślenia. W łączności z sekularyzmem ateistycznym propaguje na co dzień w różnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, tj. hedonizm podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania oraz dyskryminację wszelkiego typu” (s. 195).

Wyróżnia się trzy formy sekularyzmu: silny, apatyczny i słaby. Sekularyzm silny zniamionuje postawę ateistyczną, zaprzeczającą istnieniu Boga lub bogów. „W krajach Europy Zachodniej przybiera on formy instytucjonalne” (Stowarzyszenie Humanistyczne); sekularyzm apatyczny charakteryzuje się brakiem zainteresowania sprawami religijnymi i skłonny jest do agnostycyzmu; sekularyzm słaby jest określany jako słaba religijność (s. 196–197). Wspomniany Charles Taylor mówi o swoistej neurozie sekularyzmu w sprawach religii, czego najlepszym dowodem są pojawiające się ustawicznie w Europie próby „oczyszczenia przestrzeni publicznej z wszelkich odniesień religijnych, usuwania symboli religijnych z życia publicznego” (s. 197). Wystarczy wspomnieć preambułę do konstytucji Unii Europejskiej. Jak pisze ks. Mariański, „rozwinęło się w kulturze zachodniej zjawisko swoistej nieobecności Boga, «milczącej apostazji», wyrażające autonomię i niezależność człowieka od Boga (...). W kulturze sekularnej to, co moralne, traci swoją oczywistość, postmodernistyczny człowiek tworzy swoją wła-

sną moralność, często poprzez obliczanie swoich doraźnych korzyści, według kryteriów empirycznych własnych osiągnięć (...) skrajny sekularyzm niszczy najbardziej żywotne źródła naszego człowieczeństwa, tworzy kulturę bez fundamentów moralnych, podkopuje pewne procesy umysłowe i społeczne, które nadają wartość ludzkiemu życiu” (s. 201). Mamy do czynienia z dekadencją człowieka i redukcjonistyczną koncepcją osoby ludzkiej. Ostatecznie humanizm wykluczający Boga, a za taki uważa się sekularyzm, jest humanizmem nieludzkim (Benedykt XVI); (s. 202).

W tym kontekście można już zrozumieć intencję ks. Mariańskiego, który ze względu na charakterystyczną mu wrażliwość na dobro współczesnego człowieka, pragnie przestrzec przed niebezpieczeństwem zniszczenia osoby, której pragnie się narzucić nieobecność Boga w naszym społeczeństwie. W istocie, te wszelkie działania zmierzające ku fragmentyzacji życia społecznego, duchowego, kulturalnego i religijnego, mają w procesie globalizacji, powszechnego zobowiązania, na celu jedno, a mianowicie ulec presji sekularyzacji, poddaniu presji kryterium empirycznego osiągnięć człowieka, uwolnionego od wszelkiej normy moralnej (Benedykt XVI) (s. 210).

Odpowiedzią na to niebezpieczeństwo jest ewangelizacja, obrona przed rozcieńczeniem wiary, powrót do pierwotnego kerygmatu. Zwykle proponuje się Kościołowi przyjęcie takich opinii, jakie funduje – wspomniany tu – Ulrich Beck, by religie akcentowały nie prawdę, lecz wolność, nie prawdę, lecz pokój. Podobnie zachował się Fryderyk Nietzsche. Zatem odpowiedzią na to niebezpieczeństwo jest ewangelizacja, a właściwie nowa ewangelizacja, skierowana do środowisk katolickich lub jeszcze katolickich, środowisk dawniej chrześcijańskich, a obecnie zlaicyzowanych, do osób niewierzących, do krajów, „w których niegdyś kwitła religia i życie chrześcijańskie, a dzisiaj są wystawione na ciężką próbę, niekiedy podlegają one procesowi radykalnych przemian na skutek szerzenia się zobojętnienia, sekularyzmu i ateizmu (...), do osób ogarniętych duchem racjonalizmu, laicyzmu i komfortu życiowego, który wygasił w nich ducha Ewangelii. Chodzi też i o odbudowę tkanek społecznych Kościoła, zniszczonych przez ducha indywidualizmu i liberalizmu (...). Właśnie w warunkach postępującej sekularyzacji i niekiedy agresywnego sekularyzmu Kościół katolicki mówi o potrzebie nowej ewangelizacji” (s. 223). Jak ważna jest to dziedzina pracy Kościoła, świadczy o tym fakt utworzenia przez Benedykta XVI specjalnej kongregacji do spraw nowej ewangelizacji. W przekonaniu papieża „świat zachodni ze swoim sekularyzmem i swoją laickością zderza się z ciągłością wiary, która musi stale się odnawiać, by była aktualna i by mogła odpowiedzieć na wyzwania laickości” (tamże). Chodzi o to, by świat rozumu i świat wiary, które siebie wzajemnie poszukują i potrzebują, nawiązały ze sobą „stały, głęboki dialog dla dobra naszej cywilizacji” (s. 224–225).

*

W omawianej książce ks. prof. Janusz Mariański podjął refleksję nad religijnością Europy w okresie (po) nowoczesnym. Wskazuje w niej na trzy ważne procesy społeczno-kulturowe, które mają znaczący wpływ na religijność. Zrazu balansowała ona „dialektycznie» między sekularyzacją i desekularyzacją, nawet jeżeli ten pierw-

szy proces jest w Europie znacznie silniejszy niż drugi”. Trzeci proces, „określany jako nowa duchowość, przez jednych traktowany jako przejaw dalszej sekularyzacji współczesnego świata, przez innych interpretowany jako symptom desekularyzacji i zahamowanie procesów sekularyzacyjnych”, stanowi w jego przekonaniu element komplementarny, składający się na całość obrazu religijnej Europy. Jest przekonany, że „przyszła multikulturowa Europa, aby mogła zjednoczyć wszystkich swoich obywateli (chrześcijan, muzułman, buddystów, żydów, agnostyków, niewierzących itp.), będzie do pewnego stopnia postchrześcijańska, ale i postsekalarna, co oznacza, że życie społeczne nie musi bezustannie tracić swoich odniesień religijnych. Nie żyjemy w postreligijnej epoce, ale w społeczeństwach o zmieniających się formach religijności i duchowości. W multikulturowej i multireligijnej Europie, jeżeli taka się ukształtuje, musi być uprawnione miejsce dla wszystkich jej obywateli. Inna sprawa, czy taki właśnie kierunek przemian w religijności jest Europie wyraźnie potrzebny” (s. 137). Należy podziwiać i docenić umiejętność wyważonego zachowania czterech elementów charakteryzujących przyszłość religijnej Europy: sekularyzacja, desekularyzacja, (nowa) duchowość, (nowa) ewangelizacja.

Marek Marczewski (Lublin)

224. OSIAŁ Wojciech, **Historia katechizmu. Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim od I do XVI wieku**, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego 2013, 396 s., seria: Studia i rozprawy Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, ISBN 978-83-61451-20-4.

Autor tego opracowania, wykładowca katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego w Ołtarzewie, wykazał, że katechizm nie jest dziełem „jednej epoki czy jednego autora”, ale stanowi rezultat „długiej, kilkunastowiecznej tradycji nauczania i związanych z nią różnorodnych doświadczeń i poszukiwań” (s. 340). Należy je postrzegać „jako wynik długiej i bogatej praktyki Kościoła” (s. 227). Po raz pierwszy pojęcie „katechizm” pojawiło się dopiero w XIV w. na oznaczenie „podręcznika zredagowanego dla nauczania katechetycznego” (s. 207), a łaciński termin *catechismus* został użyty po raz pierwszy w 412 r. w dziele św. Augustyna *Wiara i uczynki*, ale o zupełnie innym sensie: „nie dla oznaczenia książki, ale w znaczeniu katechezy”, czyli pouczenia ustnego (*katechein*) (s. 40–42). Interesujące, że tak bliskie temu znaczeniu terminy greckie *didaskein* i *didaché* nie przetrwały w historii katechezy na określenie późniejszych tekstów o charakterze katechizmowym (s. 43–44).

Już ten krótki przykład dociekań terminologicznych pokazuje, z jak ciekawym i bardzo pouczającym materiałem mamy do czynienia podczas lektury tej książki. Składa się ona z *Wykazu skrótów* (s. 9), *Wstępu* (s. 11–26), trzech rozdziałów (I: *Starożytność chrześcijańska (I–VI wiek)* – s. 27–124; II: *Średniowiecze (VII–XV wiek)* – s. 125–225; III: *Wiek XVI – era katechizmu* – s. 227–337), *Zakończenia* (s. 339–346), *Bibliografii* (s. 347–390) i *Streszczenia* w języku angielskim (s. 391–396). Cel napisania tej pracy wiąże się w próbą odpowiedzi autora na następujące

pytania: „Jak wyglądał proces narodzin i rozwoju katechizmu? Jakie były motywy tworzenia pierwszych syntez i schematów nauki wiary, książek katechetycznych i katechizmów? Jakie funkcje spełniały one w formacji katechetycznej? Jakie było ich wykorzystanie w praktyce katechetycznej?” (s. 14). Termin „katechizm” ks. prof. Osiał rozumie jako „pisemny wykład nauki wiary, służący jako narzędzie i pomoc w formacji wiary” (tamże). Analiza zjawiska i rozwoju katechizmu „została ograniczona do środowiska krajów Europy” (s. 16), co nie znaczy, że zagadnienie katechizmu w środowiskach pozaeuropejskich jest obce autorowi dysertacji przygotowanej jako rozprawa habilitacyjna.

1. W rozdziale I zamieszczono refleksję nad procesem przepowiadania katechetycznego w okresie chrześcijańskiej starożytności, tzn. od narodzin Kościoła do VI w., w którym można mówić o zaniku katechumenatu. Jak stwierdza ks. Profesor, „jest to czas, w którym pojęcie katechizmu należy wiązać z procesem ustnego pouczenia w wierze”. Katecheza tego okresu była (w zasadzie) „wpisana w proces inicjacji chrześcijańskiej”. Spotykamy w tym czasie bogactwo formuł i schematów przekazu nauki wiary oraz różnego rodzaju pisma Ojców Apostolskich i Ojców Kościoła, które w historii katechezy i katechizmu „przez niektórych uczonych są wprost nazywane katechizmami tamtych czasów” (s. 27).

Katecheza starożytna nie dysponowała specjalnym podręcznikiem czy opracowaniem, które zawierałyby najważniejsze prawdy wiary przeznaczone do ustnego nauczania. Istniało natomiast swoiste instrumentarium z zakresu (a) terminologii katechetycznej, używanej na oznaczenie głoszenia słowa Bożego, jak i (b) przekazu treści o charakterze doktrynalnym i moralnym zawartych w rozmaitych wyznaniach i regułach wiary, Modlitwie Pańskiej, zachowanych homiliach, wyjaśnieniach Pisma Świętego czy pismach patrystycznych.

a. Autorzy prac podejmujący zagadnienie etymologii terminu „katechizm” wiążą go z „grupą greckiego czasownika *katechein*” (s. 36), a na podstawie pierwotnego rozumienia wyrazu „*katecheo*” zrodziła się idea dialogicznego charakteru katechetycznego nauczania (...), chodzi o nauczanie wiary, które wywołuje echo w uczniu” (s. 38). Prawdopodobnie to przesądziło, że istniejące obok *katechein* nazwy *didaskein*, *didaskalia* lub *didache* „nie przetrwały w historii katechezy na oznaczenie późniejszych tekstów o charakterze katechizmowym” (s. 43–44), choć łaciński rzeczownik *catechesis* pojawił się dość późno ze względu na pejoratywne znaczenie w języku greckim I w. („pogłoska, wiadomość mało wiarygodna”) (s. 45). Łaciński termin techniczny *catechismus* pojawił się dość późno, bo na początku V w., w znaczeniu ustnego pouczenia w wierze. Jeszcze w epoce karolińskiej „katechizmem nazywany był proces nauczania i wyznawania wiary według rytuałów chrzcielnych” (s. 42).

W przekonaniu wielu uczonych Ewangelie można by traktować jako „katechizmy apostoelskiego nauczania” (Jan Paweł II, C.M. Martini), bo wyrażają one „pewnego rodzaju «formułę» pierwotnej katechezy”. Zmarły niedawno kard. C.M. Martini († 2012) wyrażał pogląd, że stanowiły one „swoistego rodzaju podręczniki, za pomocą których dokonywało się wprowadzenie w wiarę na poszczególnych etapach formacji” (s. 52).

b. Istnienie różnorodnych formuł i schematów nauczania wiary to następny obszar poszukiwań początków

katechizmu: „Te pierwsze zwięzłe sformułowania wiary pomagały i umożliwiały poznawanie i zapamiętywanie prawd nauki chrześcijańskiej” (s. 53). Zwraca się tu uwagę na formuły podane przez św. Pawła (1 Kor 15,3-5), św. Piotra (1 P 3,18-22), formuły kerygmatyczne podkreślające treści śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (2 Tm 2,8; 1 P 1,21), wyrażające wiarę w Chrystusa i Boga Ojca (1 Kor 8,6; 1 Tm 2,5) lub formuły trynitarne (2 Kor 13,13). Istnieją wyznania wiary zawarte w formie hymnów, modlitw, doksologii czy aklamacji (s. 64–67). Schemat nauczania apostołskiego z Listu do Hebrajczyków (6,1-2) został przez niektórych określony „katechizmem Kościoła pierwotnego” (s. 70). Do tego dochodzą formuły o charakterze moralnym, które przybrały formę katalogów cnót i wad oraz tablic życia małżeńskiego i rodzinnego (tzw. tablice domowe) (s. 73–74). Poszukiwania dotyczące treści katechezy okresu apostołskiego przypominają żmudną pracę artysty tworzącego z niewielkich kamyczków wielobarwną mozaikę.

Katecheza okresu poapostołskiego odznacza się pojawieniem dużej liczby „załączkowych form pierwszych wyznań wiary” lub „reguł wiary, które były ukierunkowane na chrzest i miały za podstawy formuły chrzcielne” (np. św. Ireneusz, Tertulian) (s. 75–78). W katechezie moralnej znaczącą rolę odgrywa nauka o dwóch drogach, której elementy występowały już w tekstach św. Pawła i św. Piotra (s. 78–81). Tekst *Didaché*, który pochodzi z tego okresu, mógł być – według niektórych autorów – „podręcznikiem katechetycznym wykorzystywanym również w katechezie pochrzcielnej” (s. 81).

Okres katechumenatu znamieny jest swoistym obrzędem *traditio–redditio Symboli*, który uprzedzał akt chrztu i polegał na zobowiązaniu nauczania się na pamięć *Symbolu wiary (traditio)* i jego recytacji (*redditio*) przed biskupem i chrzestnymi. Nauczanie prawd wiary zawartych w *Symbolu* stanowiło treść wtajemniczenia chrześcijańskiego (s. 84–91). Tym samym pismom, komentarzom i homiliom wyjaśniającym treści *Symbolu wiary* można przypisać funkcje katechizmów (s. 88). Podobnie jest w przypadku modlitwy *Ojcze nasz*. Od początku pełniła ona „funkcję ogniwa łączącego wyznawaną wiarę z życiem” (s. 91). W niektórych Kościołach istniał także obrzęd jej *traditio* i *redditio*.

Prócz nauczania związanego z obrzędem przekazania i przyjęcia *Symbolu wiary*, nauki modlitwy *Ojcze nasz*, Kościół prowadził katechezę sakramentalną, która swój szczyt osiągnęła w IV i V w. (s. 93). Wieleś tego rodzaju pism związanych z katechezą sakramentalną pozwala wyróżnić spośród nich niektóre, którym można nadać miano katechizmu. Ks. Osiał jest w tej kwestii bardzo ostrożny i stwierdza, że „można je uważać za ważne momenty w procesie narodzin katechizmu” (s. 96, 100). Za pisma o „bardzo wyraźnym charakterze katechizмовym” wymienia się *Didaché*, *Wykład nauki apostołskiej* św. Ireneusza z Lyonu, *Pedagoga* Klemensa Aleksandryjskiego oraz pisma katechetyczne św. Augustyna (s. 97–118). Niektóre z nich, jak np. *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości* św. Augustyna, ks. Edward Staniek „nazywa wprost katechizmem dorosłych i stwierdza, że w zasadniczej swojej konstrukcji zostało ono przyjęte przez późniejszy Sobór Trydencki za podstawę do opracowania katechizmu w XVI wieku” (s. 110). Z kolei *Chrześcijańską walkę*, także pismo św. Augustyna, „niektórzy uczeni nazywają to dzieło podręcznikiem kateche-

zy permanentnej” (s. 111–112). Obok pism św. Augustyna należy wymienić *Wielką katechezę* św. Grzegorza z Nyssy († 394) – syntezę doktryny chrześcijańskiej, „dzieło adresowane do katechetów” (s. 118).

2. Okres średniowiecza, któremu poświęcony jest rozdział II pracy, znamieny jest w historii katechizmu wydarzeniem, które dotyczy całej ówczesnej Europy: zmianie ulega sam proces stawiania się chrześcijaninem. W krajach chrześcijańskich rozpowszechniła się praktyka chrztu dzieci, termin „katechizować” odnosił się do określenia obrzędów związanych z chrztem”, a słowem „*catechismus*” rytuały chrzcielne nazywały przede wszystkim pytania i odpowiedzi związane z wyznawaniem wiary św. Augustyna (...) stawiane rodzicom chrzestnym przez szafarza chrztu” (s. 129–130). Chrześcijaństwo staje się religią ówczesnego świata; dokonuje się proces rozrostu Kościoła dzięki przyjęciu ludów pogańskich bez dogłębnie prowadzonej chrystianizacji: „Do Kościoła były włączane szybko duże rzesze ludzi (...). Chrztu udzielano dość pospiesznie, bez prawdziwego przygotowania, niekiedy przy użyciu siły” (s. 131). Chrystianizacji dokonuje się niejako *ex post*, zapobiegając faktycznym wypaczeniom w formie licznych zaleceń biskupów lub synodów (s. 149–155) czy wprowadzając obowiązek szkolny (s. 137–138), by radzić sobie z analfabetyzmem: „Memoryzacja katechizmowych formuł była zalecana przez całe średniowiecze (...). Chrześcijaństwo ludzi średniowiecza było chrześcijaństwem tradycji i pamięci” (s. 135–136).

Funkcja wprowadzania dzieci w prawdł wiary należała do obowiązku rodziców i chrzestnych: „Liczne książki spowiednicze, szczególnie z drugiej połowy średniowiecza, zawierały precyzyjne pytania odnośnie do nauczania i wychowania dzieci” (s. 133). Dorośli z kolei poddawani byli rozwiniętemu w średniowieczu parafialnemu nauczaniu dorosłych: „Nauczanie prawd wiary dokonywało się dwiema drogami. Pierwszą z nich była recytacja modlitw i prawd wiary podczas niedzielnych nabożeństw, drugą zaś ich wyjaśnianie w formie różnorodnych nauk i kazań” (tamże). Umiejętność pamięciowej recytacji modlitw była wymagana: kanonista Reginon z Prüm († 915) pouczał, że „w czasie Wielkiego Postu każdy wierny powinien wyrecytować z pamięci spowiednikowi podczas spowiedzi teksty *Credo* i *Pater noster*. W przypadku nieznajomości tych modlitw nie było wolno przystępować do Komunii Świętej” (s. 154).

Dokumenty synodalne zawierały nie tylko rozporządzenia dotyczące obowiązku nauczania religijnego lub uczestniczenia w nabożeństwach, ale dzięki rozbudowanym wykazom modlitw i prawd religijnych przeznaczonych do nauczania nazywane były te części katechizmem (np. synod w Lavaur z 1368 r., synod w Valladolid z 1322 r.) (s. 157, 158) lub stawały się później wręcz treścią pierwszego dzieła z terminem „katechizm” w tytule (np. synod w Lambeth z 1281 r.) (s. 209). Oczywiście, w miarę upływu czasu wymagania dotyczące wykazu modlitw i prawd religijnych do nauczania powiększają się. Wspomniany synod w Lambeth „wymienia i wyjaśnia następujące nauki wiary: czternaście artykułów wiary, dziesięć przykazań Bożych, dwa ewangeliczne przykazania miłości, siedem uczynków miłosierdzia, siedem grzechów głównych, siedem cnót głównych, siedem sakramentów i błogosławieństwa” (s. 157, 159–160).

Pomoce katechetyczne, które wówczas powstawały, „były w dużej części przeznaczone dla duchowieństwa”

(s. 135) w podejmowaniu misji nauczania; służyły pomocą nie tylko w przepowiadaniu niedzielnym i świątecznym, ale „stanowiły także pomoc dla formacji samego duchowieństwa. Wykorzystywano je między innymi w nauczaniu kleryków w szkołach” (s. 163–164).

Pośród ważnych pism, które miały zastosowanie w nauczaniu katechetycznym, nasz autor wymienia Marcina z Bragi († 579) *O pouczeniu ludności wiejskiej* (w: Marcin z Bragi, *Dzieła*, Kęty 2008, s. 182–217), przypisywane Alkuinowi *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, które „znacząco wpłynęło na praktykę nauczania katechetycznego aż do XII wieku”. Książka została zredagowana w formie pytań stawianych przez ucznia i odpowiedzi udzielanych przez nauczyciela (s. 167–170). Dzieło św. Primina z Reichenau († 753) *De singulis libris canonicis scarapsus* służyło „jako synteza treści wiary dla pracy misyjnej samego autora, jak i jego uczniów” (s. 170). Teksty św. Rabana Maura († 856) *O kształceniu duchownych* oraz *O dyscyplinie kościelnej* Benedykt XVI nazwał „czymś w rodzaju małych katechizmów” (s. 173). Z czasów epoki karolińskiej zwraca się uwagę na tzw. *Katechizm z Weissenburga*, który z tej racji, że jest wyborem kilku tekstów służących księżom jako pomoc w nauczaniu neofitów, nazywany jest katechizmem (s. 174–176).

Oczywiście, nie sposób wymienić wszystkie teksty i ich autorów, które przedstawia w swym opracowaniu ks. Profesor, a więc różnego rodzaju komentarzy do wyznania wiary, modlitwy *Ojciec nasz* (s. 177–178), *elucidaria*, kompendia doktryny chrześcijańskiej, przeznaczone dla nauczania prawd wiary (s. 185–190), czy *septenaria* – podręczniki zawierające wykład wiary według swoistej metody, wykorzystującej liczę siedem (s. 190–193), kompendia i komentarze teologiczno-katechetyczne (s. 197–200). To wszystko jest bardzo interesujące i wskazuje na niezwykle dążenie do znajdowania prób utrwalania treści katechizmowych. Na koniec tej części należy także wspomnieć o podręcznikach życia chrześcijańskiego adresowanych do świeckich. Tytułem przykładu zwracamy uwagę na szczególną nazwę gatunku literackiego, a mianowicie zwierciadła: „W literaturze średniowiecznej odnajdujemy bardzo dużą liczbę zwierciadeł (...). Nauczano w nich sprawiedliwości, opieki nad ubogimi, praktykowania pokuty, odmawiania oficjum, czytania Biblii. Zwierciadła zawierały treści dotyczące formacji tak dorosłych, jak i dzieci” (s. 180). Pośród nich wymieniamy się Jonasza z Orleanu († 843) *De institutione laicali libri tres* (PL CVI 121–298) (s. 181–182), podręcznik napisany przez kobietę o imieniu Dhouda dla szesnastoletniego syna Wilhelma (182–184) *Liber manuali Dhoudane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum* (Sch 225). Ks. Osiał stwierdza, że ta książka może stanowić formę „katechizmu napisanego przez rodzica dla swojego dziecka” (s. 183).

Interesujące jest zwrócenie uwagi autora na katechetyczną działalność św. Tomasza z Akwinu, która poświadcza prawdę, że dobra teologia zawsze służy praktyce. Chodzi o teksty poświęcone wyjaśnianiu *Credo*, *Pater noster*, *Ave Maria*, dziesięciu przykazań i sakramentów (w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 618–693). Ks. Osiał te teksty zalicza do „grupy podręczników poprzedzających powstanie katechizmów” (s. 193). Pismom katechetycznym Akwinaty przypisuje funkcje pewnego rodzaju podręcznika katechetycznego (s. 193–195). Uważa, że Tomaszowe *Stresz-*

czenie teologii (w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, s. 13–220) „można nazwać katechizmem dla dorosłych, skierowanym do tych, którzy chcą zdobyć wiedzę pozwalającą uczynić ich wiarę bardziej głębszą i zrozumiałą” (s. 196).

Pośród opracowań dotyczących wyjaśniania nauki o sakramentach, „ważnym obszarem przekazu nauki wiary była bogata rzeczywistość praktyki pokutnej Kościoła” (s. 200). Po Soborze Laterańskim IV (1215) zrodziła się „nowa sylwetka kapłana, spowiednika i katechety”, a sprawowanie sakramentu pokuty „zyskało bardzo wyraźną funkcję dydaktyczną i katechetyczną” (s. 201–207). Znany historyk Kościoła, Alfred Läßle († 2013), w swoich opracowaniach zauważa, że „już pierwsze książeczki wykorzystywane przy spowiedzi przez misjonarzy irlandzkich i szkockich można uznać za wcześniejsze formy katechizmów” (s. 203).

W bogactwie powstających wówczas książek religijnych przeznaczonych do katechetycznego nauczania „w XIV wieku po raz pierwszy zostaje użyty termin «katechizm» dla oznaczenia podręcznika zredagowanego dla nauczania katechetycznego” (s. 207). Chodzi o *The Lay Folks' Catechism* kard. Johna Thoresby († 1373). Powstał w 1352 r. na podstawie zaleceń zawartych w *Constitutiones* abpa Johna Peckhama. „Przekład był pogłębieniem i rozszerzeniem każdego z punktów oryginalnego tekstu łacińskiego (...). Dalsze modyfikacje i uzupełnienia treści katechizmu wprowadził w swoim własnym przekładzie katechizmu Jan Wiklif (1330–1384), angielski teolog i reformator Kościoła, współpracownik Johna Thoresby” (s. 209). W miarę upływu czasu zaczęły się pojawiać katechizmy i pisma duszpastersko-katechetyczne w językach narodowych wielu krajów europejskich; także w Polsce: „Z połowy XV wieku pochodzi zestawienie tekstów do nauczania, tzw. «Modły katechizmowe» (...). Uważa się je za najstarsze polskie zestawienie tekstów katechizmowych, a nawet nazywa się je wprost najstarszym polskich katechizmem” (s. 211–220).

3. Rozdział III stanowi dla autora zakończenie refleksji nad narodzinami katechizmu. Przedmiotem jego uwagi są „znane katechizmy powstałe w XVI wieku”. Po wyjaśnieniu przyczyn ich powstania przedstawił kilkadziesiąt najważniejszych i najbardziej znanych katechizmów. Począwszy od katechizmów Erazma z Rotterdamu, poprzez katechizmy Marcina Lutra, św. Piotra Kanizjusza, *Katechizm Rzymski*, a skończywszy na apologetycznym-doktrynalnych katechizmach Edmunda Augera i św. Roberta Bellarmina oraz katechizmach wydanych w Polsce (s. 25–26).

Wiek XVI nazwał ks. prof. Wojciech Osiał „erą katechizmu” (s. 227). Śledząc historię powstania nowego gatunku książki teologicznej, jakim jest katechizm, zdajemy sobie sprawę, że jego narodziny „były wynikiem długiej i bogatej praktyki katechetycznej Kościoła” (tamże). Fakt, że katechizm jako tekst teologiczny pojawia się akurat „w okresie niezwykle złożonym i bogatym”, w kontekście „przemian kulturowych, politycznych, społecznych i religijnych”, wiąże się z kilkoma ważnymi przyczynami. Są to: (a) walka z „szeroką ignorancją religijną ludu chrześcijańskiego i analfabetyzmem”, wynikające z niskiego poziomu wiedzy religijnej także wśród samych księży (byli liczni księża, którzy nie umieli czytać i nie znali gramatyki) (s. 230–231); (b) wprowadzenie „obowiązku katechizacji dzieci i młodzieży w parafii”

(s. 232–233); (c) potwierdzenie przez Sobór Trydencki (1545–1563) potrzeby ożywienia nauczania religijnego dorosłych (s. 233–234); (d) obrona czystości nauki wiary, w której katechizm staje się fundamentem i gwarantem „czystości nauki wiary” (s. 234–235); (e) podkreślenie przez Sobór „katechetycznej misji i funkcji biskupa” oraz zwiększenie jego uprawnienia „w zakresie opracowywania własnych katechizmów i modyfikowania katechizmów wcześniej wydanych” (s. 235–236); (f) wynalezienie druku. „Ocenia się, że wśród wszystkich książek wydrukowanych pomiędzy 1445 i 1520 rokiem 75% stanowią teksty religijne (s. 236).

Dwa katechizmy Erazma z Rotterdamu (*Christiani hominis institutum*; *Explanatio Symboli quo Apostoli dicitur, Decalogi praeceptorum et Orationis Dominicae precatationis*) są dziełami znanymi dla epoki humanizmu. Choć pierwsze w XVI w. doczekało się aż dziewięćdziesięciu pięciu wydań, to jednak katechizmy Erazma w „późniejszych wiekach zostały całkowicie zapomniane” ze względu na negatywne opinie św. Roberta Bellarmina i św. Piotra Kanizjusza oraz Marcina Lutra. Papież Paweł IV umieścił wszystkie dzieła holenderskiego humanisty w indeksie ksiąg zakazanych (1559) (s. 237–242).

W XVI w. nastąpiła ważna zmiana w zakresie nauczania dzieci i młodzieży, mająca swe podłoże w przewidywaniu religijnej ignorancji i analfabetyzmu. Zaczęły powstawać szkoły nauki chrześcijańskiej. Rozwój tych szkół był niezwykle intensywny, tym bardziej że ich rozwojowi towarzyszyło powstawanie stowarzyszeń i bractw, „których celem była troska o organizację szkół i ich sprawne funkcjonowanie”. Przykładowo „Bractwa Doktryny Chrześcijańskiej w formie nadanej im przez św. Karola Boromeusza funkcjonowały przez wieki w wielu krajach i były podstawową strukturą organizacyjną nauczania katechetycznego dzieci w parafii” (s. 243). Program obejmował poznanie doktryny chrześcijańskiej oraz naukę czytania i pisania. W szkołach tych prócz książek i różnych pomocy znalazły się także różne katechizmy diecezjalne (s. 242–247).

Znaczące miejsce w tak encyklopedycznym opracowaniu, jakim jest *Historia katechizmu*, poświęcił ks. prof. Osiał katechizmowi Marcina Lutra (s. 247–260) i innych reformatorów tego okresu (s. 261–263). Katechizmy Lutra były reakcją „na dostrzeżone wówczas potrzeby duszpasterstwa Kościoła”. We *Wstępie do Małego Katechizmu* pisał, że „do ułożenia tego katechizmu (...) skłoniła mnie krzyżująca, rozpaczliwa potrzeba, z jaką się ostatnio spotkałem (...). Prosty lud, szczególnie po wsiach, nie zna w ogóle nauki chrześcijańskiej, a wielu proboszczów, niestety, jest zupełnie niezdatnych i niezdolnych do nauczania” (s. 249). Adresatami *Małego Katechizmu* (1529) byli przede wszystkim proboszczowie i kaznodzieje: „Katechizm miał być dla nich książką zawierającą wykład najważniejszych prawd wiary” (s. 253). Z kolei *Duży Katechizm* (1529) był tekstem pogłębiającym zagadnienia prawd wiary. Luter nadał mu tytuł *Deutsch Catechismus*, „aby w ten sposób podkreślić jego odrębność językową od książek łacińskich” (s. 255). Luter odwrócił kolejność w układzie doktryny chrześcijańskiej, czyniąc moralne postępowanie człowieka punktem wyjścia: „Moralność jest przygotowaniem do wiary, a nie następstwem wychowania w wierze” (s. 257). Podkreślał, że „katechizm trzeba nie tylko opanować pamięciowo, ale również go zrozumieć” (s. 259).

Katechizmy św. Piotra Kanizjusza († 1597) stanowią nie tylko odpowiedź na wyzwania ze strony protestantów, ale były wynikiem „nalegania środowisk chrześcijańskiego humanizmu, które dostarczały nowych modeli katechizmów” oraz poszukiwania ze strony Kościoła „co-rzad doskonalszych i skuteczniejszych środków nauczania” (s. 263–264). Powstanie jego katechizmów wiąże się z okresem pracy misyjnej świętego na ziemiach niemieckich i nauczaniem młodych ludzi zarówno w środowisku uniwersyteckim, jak i w kolegiach jezuickich. Z tej racji jest zwany „drugim apostołem Niemiec. Celem katechezy jezuickiej było przewyciężenie ignorancji religijnej i jak najgłębsze wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary” oraz świadomość wpływu nowej nauki reformatorów na młodzież (s. 266).

„*Summa doctrinae christiane* (*Duży Katechizm*) (1554) jest najważniejszym ze wszystkich katechizmów Kanizjusza i stanowi źródło dla opracowania pozostałych” (s. 268). Jego adresatem byli młodzi studenci i uczniowie starszych klas kolegiów. Całość została opracowana w formie 213 pytań i odpowiedzi. *Mały Katechizm* (*Parvus catechismus catholicorum*) (1558/1559) był najbardziej udanym i osiągnął największy sukces”. Niemieckie tłumaczenie ukazało się w 1560 r. (s. 271–272). Ks. Franciszek Blachnicki napisał o nich, że kontynuują tradycję „pierwszych wieków, mając charakter kerygmatyczny i są powiązane z życiem chrześcijańskim” (s. 273). W Polsce już w 1560 r. pojawiło się pierwsze wydanie *Średniego Katechizmu*.

Chociaż Ojcowie Soboru Trydenckiego nie byli autorami katechizmu (prace nad nim rozpoczęły się podczas jego trwania), to jednak *Katechizm Rzymski* był jego owocem. Podobnie, jak owoc *Vaticanum II* stanowi *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992). Pierwsza jego edycja ukazała się w 1566 r. i został „napisany z myślą nie o katechizowanych, ale o katechizujących” (s. 283). Inaczej niż katechizm powatykański. W swej strukturze katechetycznej różni się od katechizmów powstałych wcześniej. Swe źródło ma „w dążeniu do głęboko teologicznego przedstawienia Osoby Boga i Jego dzieła (...). W swej treści często odwołuje się do źródeł biblijnych i patrystycznych, a duszpasterzom proponuje się model nauczania, który, według *Przedmowy* katechizmu, łączy w nierozdzielny sposób doktrynę i Ewangelię, treści katechetyczne i biblijne, teologię i życie” (s. 286–287). W Polsce pierwsze tłumaczenie ukazało się już w 1568 r. Jednak, jak zauważa ks. Osiał, „nie zyskał on tak szerokiego użycia jak na przykład katechizmy św. Piotra Kanizjusza. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że został napisany dla proboszczów, a nie dla dzieci i młodzieży czy prostego ludu” (s. 294).

Osobny rodzaj stanowią katechizmy dogmatyczno-apologetyczne reformy katolickiej (s. 296–314). Ich liczba znacznie wzrosła od połowy XVI w. „Zaczęły stanowić podstawę nauczania wiary w tamtych wiekach” (s. 297). Wpisują się w „gorący klimat walk religijnych pomiędzy katolikami i protestantami” we Francji. Są to dzieła Edmunda Augera († 1591) czy św. Roberta Bellarmina († 1621).

Przegląd szesnastowiecznych katolickich katechizmów katolickich kończy wnikliwy przegląd *Historii katechizmu*. Pierwszy polski katechizm ukazał się w 1555 r. Nie zachował się jednak żaden z jego egzemplarzy. Znamy jego tytuł: *Catechismus. Nauka potrzebna każdemu*

chrześcijaninowi. Kolejne dokumenty to dzieło Antoniego z Napachania zatytułowane *Enchiridion to jest książki ręczne o nauce chrześcijańskiej, czego się chrześcijański człowiek dzień ma czasu różności wiary* (1558), kard. Stanisława Hozjusza *Confessio catholicae fidei christiana* (1553), które zostało przetłumaczone na język polski dopiero w XX w. (*Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo Wyjaśnienie wyznania złożonego przez Ojców zebranych na Synodzie Prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie Roku Pańskiego 1551 w miesiącu maju*, tł. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 1999), Benedykta Herbsta *Nauka prawego chrześcijanina* (1566), który Karol Mazurkiewicz († 1942) nazywa „najstarszym katolickim katechizmem polskim”, bo zawiera całościowy wykład wiary i charakteryzuje go żywa i dialogiczna forma oraz prosty, nienaukowy język (s. 319), Marcina Białobrzeskiego *Katechizm albo wizerunek prawej wiary chrześcijańskiej* (1567), „najbardziej wrogo nastawiony do różnowierców” (s. 327), oraz Hieronima Powodowskiego *Catechism Kościoła powszechnego* (1577).

*

Nie pomniejszając wartości przedstawionej pracy ks. Wojciecha Osiała, należy zauważyć, że u czytającego pojawia się pewien niedosyt informacji na temat historii katechizmu, a zarazem świadomość powtarzania przekazanych już treści, które można pomieścić w opracowaniu dotyczącym historii katechezy. Zaczęć od sprawy drugiej.

Dwa lata wcześniej ukazała się pierwsza część fundamentalnego opracowania ks. prof. Romana Murawskiego *Historia katechezy* (cz. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011). Można powiedzieć, że przedstawiony materiał w rozdziale pierwszym pracy ks. Osiała znakomicie komponuje się z tomem pierwszym opracowania ks. Murawskiego, z tym wyjątkiem, że analizy dokonane w tomie pierwszym *Historii katechezy* znakomicie dominują nad tekstem ks. Osiała, co jest zrozumiałe. Wydaje się, że przywoływana przez niego uwaga, że „w analizie historii katechizmu można wyróżnić trzy etapy, które odznaczają się pewnymi wspólnymi cechami i zasadniczo pokrywają się z etapami rozwoju katechezy” (s. 24), a także, że „katechizm nie jest wymysłem [lepiej: wynikiem pracy] jednego autora, ale jest to owoc długiej kilkunastowiecznej tradycji nauczania i związanych z nią różnorodnych doświadczeń i poszukiwań” (s. 340), zdają się potwierdzać obawy autora odnośnie do poprawności metodologicznej przedstawionej części pracy. Jednak ważna jest tu uwaga wstępna dotycząca celu pracy (s. 14), a mianowicie „dokonanie zarysu narodzin i rozwoju idei katechizmu w Kościele katolickim do jego funkcji w procesie formacji wiary i odpowiedzi na kilka ważnych pytań pod adresem katechizmu i jego historii (...). Jak wyglądał proces narodzin i rozwoju katechizmu? Jakimi były motywy tworzenia pierwszych syntez i schematów nauki wiary, książek katechetycznych i katechizmów? Jakimi funkcjami spełniały one w formacji katechetycznej? Jakimi było ich wykorzystanie w praktyce katechetycznej?” (s. 14). Ta próba odpowiedzi na zadane pytania towarzyszy analizie poszczególnych etapów przekazu wiary.

Czytelnik pozostaje z pewnym niedosytem informacji na temat dalszych etapów rozwoju historii katechizmu. Oczywiście, można było, zdając sobie sprawę, że okres

starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza zostaną omówione przez ks. prof. Murawskiego, w sposób syntetyczny uczynić zadość założeniom metodologicznym, by poświęcić więcej miejsca rozwojowi idei i gatunku tekstu teologicznego o nazwie katechizm do czasu zwołania Soboru Watykańskiego II. Tak się jednak nie stało. Pozostaje cierpliwie czekać na kolejne, dalsze opracowanie historii katechizmu.

Marek Marczewski (Lublin)

225. OZOROWSKI Mieczysław, **Hipacego Pocięja podstawy unickiej teologii pozytywno-polemicznej**, Warszawa: Wydaw. UKSW 2012, 355 s., ISBN 978-83-7072-778-9.

Jako badacz problematyki historyczno-teologicznej ks. M. Ozorowski dał się już poznać przy monografii poświęconej postaci wybitnego polskiego teologa XV w. Benedykta Hessego: *Benedykta Hessego (1389–1456) nauka o małżeństwie. Studium teologiczno-dogmatyczne* (Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002, ss. 397). Druga monografia, która należy do dorobku naukowego w przewodzie starań o przyznanie mu tytułu profesora, poświęcona została postaci jednego z twórców Unii Brzeskiej (1596): *Hipacego Pocięja podstawy unickiej teologii pozytywno-polemicznej*. Już w tym miejscu należy dostrzec i docenić naukową intuicję autora, gdyż w jednym i drugim przypadku wybór pada na osoby, które w historii Polski były znaczące, a po dziś dzień ich rola i znaczenie nie zostały należycie zbadane. Wybór tematu rozprawy o Hipacym Pocięju należy uznać za w pełni trafiony i potrzebny.

Tłem historycznym dla monografii o Hipacym Pocięju jest społeczeństwo polskie z przełomu XVI i XVII w. Społeczeństwo to posiadało zróżnicowaną strukturę narodową i wyznaniową. Jednocześnie Polska słynęła ze swojej tolerancyjnej postawy wobec przedstawicieli innych religii i wyznań. Na jej terytorium żyli w większości katolicy, ale była też duża liczba wiernych prawosławnych. Tolerancyjny klimat sprzyjał osiedlaniu się wyznawców religii mojżeszowej, protestantów, arian, muzułmanów, a także przedstawicieli innych pomniejszych ugrupowań religijnych. Z ważnych wydarzeń o charakterze religijnym w tym okresie należy wymienić przede wszystkim Synod Brzeski w 1596 r., który miał na celu doprowadzenie do unii pomiędzy Kościołem łacińskim i Kościołem prawosławnym na terenie zarządzanym przez Polskiego króla. Jednym z autorów tego wydarzenia, które do dziś wzbudza liczne kontrowersje i polemiki, był biskup włodzimierski Hipacy Pocięj, który później został metropolitą kijowskim (1599). Jego osobie, życiu i dziełu poświęca swą monografię ks. Ozorowski.

Już sam tytuł rozprawy jasno określa jej zasadniczy problem. Zostaje on jeszcze rozwinięty we *Wstępie*: „opracowanie jest próbą ukazania Hipacego Pocięja jako pierwszego teologa unii z Kościołem wschodnim, który nie tylko założył i utrzymał podstawy organizacyjne, ale wyznaczył również kierunek dalszego rozwoju teologii unickiej o charakterze pozytywno-polemicznym” (s. 12n). Ta teologia będzie miała wielu kontynuatorów po śmierci metropolity Pocięja i przyczyni się również pośrednio do rozwoju piśmiennictwa i teologii prawosławnej, jako swego rodzaju reakcji na działania unitów i katolików.

Na strukturę opracowania składa się *Wstęp*, siedem rozdziałów, *Zakończenie*, *Bibliografia* i *Summary*. W rozdziale I (s. 17–54) przedstawiono życie i dzieło abpa Hipacego Pocięja. Przede wszystkim ogólnie zarysowano najważniejsze fakty z życiorysu. Pokazano, że pochodził ze znamienitego rodu szlacheckiego o ruskim i prawosławnym pochodzeniu, otrzymał solidne wychowanie i wykształcenie w duchu kalwińskim na dworze Radziwiłłów, w młodości założył rodzinę i cieszył się licznym potomstwem, po śmierci żony został zakonnikiem i przyjął godność prawosławnego biskupa. Pocięj był jednym z autorów unii pomiędzy Rzymem i Kościołem obrządku wschodniego na terenie Rzeczypospolitej. Oprócz życiorysu metropolity, który nie doczekał się jeszcze obszerniejszego opracowania historiograficznego, przedstawiono również materiał źródłowy, czyli pisma pozostawione przez metropolitę, jak i scharakteryzowano stosowaną przez niego pozytywno-polemiczną metodę. Warto wspomnieć, że sylwetkę tej kontrowersyjnej postaci można zauważyć na obrazie Jana Matejki *Kazanie sejmowe księdza Piotra Skargi*. Ks. Ozorowski przekonująco udało się wykazać, że pisma pozostałe po Hipacym Pocięju charakteryzują się oryginalnością i troską o jedność między tradycją wschodnią i Kościołem rzymskokatolickim. W swojej polemice wzywa on swoich rodaków, aby wrócili do jedności wiary. Pocięj odwołuje się przede wszystkim do autorytetu Ojców wschodnich i na ich pismach opiera swoją argumentację.

Rozdział II (s. 55–102) poświęcony jest chrystologii Pocięja. Posiada ona wyraźnie pozytywny charakter. Chrystus nie był przedmiotem polemiki czy kontrowersji. Metropolita Hipacy unika tradycyjnych dyskusji na temat natur Chrystusa i unii hipostatycznej. Najważniejsze tematy związane są z Wcieleniem i zbawieniem przyniesionym przez śmierć na Krzyżu.

Rozdział III (s. 103–146) dotyczy pneumatologii. Kwestią najbardziej dyskutowaną i wywołującą najwięcej kontrowersji było pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna, określane w skrócie terminem *Filioque*. Pocięj w swojej pneumatologii porusza tę kwestię i włącza się w tradycyjny nurt katolicko-prawosławnych sporów.

Kolejny rozdział (s. 147–190) traktuje o eklezjologii unickiej Hipacego Pocięja. Najbardziej kontrowersyjne kwestie dotyczyły bowiem jedności Kościoła oraz prymatu papieża, jako następcy św. Piotra. Ozorowski naświetla, jak cierpliwie Władysław tłumaczy różne problemy, wzywając swoich przeciwników, aby wrócili do jedności wiary i uznali autorytet oraz władzę Piotra otrzymaną od samego Chrystusa. Pocięj wskazuje również, że Kościół katolicki posiada znamiona prawdziwego Kościoła Bożego i w tym Kościele powinni znaleźć się wszyscy wierzący w Chrystusa.

Rozdział V (s. 191–214) poświęcony został omówieniu problematyki eucharystycznej. O ile chrzest jest sakramentem jednoczącym wszystkich chrześcijan, o tyle Eucharystia ściśle wiąże się z konkretnym Kościołem i wyznaniem. Sama teologia tego sakramentu nie budziła kontrowersji, ale praktyka eucharystyczna była już zdecydowanie różna. Pocięj przypomina kontrowersje dotyczące kultu eucharystycznego oraz chleba używanego do sprawowania świętych czynności. Chociaż unicy pozostali przy swoich zwyczajach liturgicznych, to Hipacy Pocięj broni łacińskiego zwyczaju używania chleba praśnego do sprawowania Mszy św.

Rozdział VI (s. 215–259) odnosi się do eschatologii unickiej. Ozorowski prezentuje, czym są dla Pocięja najważniejsze wydarzenia eschatologiczne: śmierć, zmartwychwstanie, sąd, wieczne szczęście w niebie oraz możliwość potępienia. Najbardziej kontrowersyjne jest zagadnienie związane z czyśćcem.

Ostania rozdział pracy (s. 261–322) omawia zagadnienia związane z rozwojem życia duchowego chrześcijanina. Pocięj wskazuje na dom rodzinny jako na miejsce, gdzie przekazywana jest wiara i kształtowane są postawy życiowe człowieka. Obowiązek wychowania potomstwa spoczywa na rodzicach, którzy powinni zapewnić dzieciom nie tylko utrzymanie, ale powinni zaszczepić umiłowanie Kościoła i Chrystusa.

W krótkiej ocenie trudno wyliczyć wszystkie merytoryczne i formalne osiągnięcia monograficznej rozprawy ks. Ozorowskiego. Przykładowo wskaże się tylko niektóre – zwłaszcza te, które burzą pewne dotychczasowe stereotypy czy „mity”. Przede wszystkim ks. Ozorowski przekonująco pokazuje, że w twórczości Hipacego Pocięja obok chwytów retorycznych spotykamy solidne wywody teologiczne, oparte na źródłowych podstawach, analizie tekstów biblijnych, cytatach Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich, powoływano się na orzeczenia soborów i świadectwa liturgiczne (por. rozdz. I). Pomimo oskarżeń o uwikłanie w sprawy polityczne, narodowe i kulturowe, można Pocięja uważać za jednego z pierwszych wybitnych teologów unickich. „Jego spuścizna pisarska stanowi poważny wkład do kultury narodowej i do polskiej myśli teologicznej. Jego nauka sprzeciwiająca się teologom prawosławnym, zwłaszcza tym protestanizującym w wierze, zachowała swój własny, oryginalny profil” (s. 54).

Specyfikę polemicznego stylu Pocięja oddaje Ozorowski trafnie dobranymi cytatami. I tak np. w polemice z Melecjuszem – patriarchą Aleksandrii, Pocięj odwołuje się do postanowień soborów powszechnych, w tym również do postanowień Soboru Florenckiego, z wielką dozą retoryki pytając Melecjusza, który te postanowienia odrzucał: „Oszałał podług mowy Miłości waszej Florencki Sobór, oszałała powszechna głowa, oszałały Wschodnia i Zachodnia Cerkwie, oszałał Cesarz Grecki, oszałał Józef Patriarcha Carogrodzki, na Soborze Florenckim przytomni; jeden Focjusz mądry, jeden rozumny Melecjusz, o bezbożna mowo, całemu światowi zadająca szaleństwo?” (s. 56).

Teologiczną wielkość Pocięja i analityczną precyzję Ozorowskiego pokazują rozważania nad problemem *Filioque*. Pocięj twierdzi, że Bóg Ojciec jest bezsprzecznie jedynym początkiem i źródłem wszystkiego, ale Duch Święty zarówno od Ojca, jak i Syna pochodzi, ponieważ udziela to, „co ma od Ojca społecznie z Ojcem Syn (...). Ojciec przez Syna, (...) Ojciec wspólnie z Synem, aby dwóch początków Duchowi nie dano. Duch Święty współistotny Ojcu i Synowi, albowiem: co bierze? nie rozum, nie naukę, nie roztropność, bo tę ma równą Syn z Duchem od nieskończonych wieków, ale bytność przez pochodzenie współistotną, jako Syn od Ojca przez rodzenie”. Podkreślenie pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna nie podważa i nie deprecjonuje w niczym wyznawanej przez Kościół prawosławny prawdy, że Ojciec jest jedynym źródłem, z którego rodzi się Syn i pochodzi Duch Święty, albowiem według Pocięja Duch Święty „Od obojga wypływa, więc od obojga pochodzi, od

Ojca jako od czystego źródła, od Syna jako moc tchnienia Duchowego (...)"'. Duch nie posiada dwóch początków: jeden w Ojcu, a drugi w Synu. Jest tylko jedno źródło i jedno pochodzenie w Ojcu i Synu. Formuła *Filioque* nie niszczy ani nie wprowadza w żaden sposób zamieszania w rozumienie relacji istniejących wewnątrz Trójcy Świętej, nie niszczy również tego, co głosi Kościół od pierwszych wieków, albowiem „Synowski jest Duch, Duch od Syna, Duch z Syna, Duch przez Syna, Duch Słowa, Duch od Słowa, Duch z Słowa, Duch przez Słowo, Słowo Syna, Słowo Słowa, ale nie Syn Syna, nie Syn Słowa, nie wnuk Ojca” (por. s. 129n).

W eklezjologii Hipacego Pocięja Ozorowski dostrzega brak kompletności. Metropolita kijowski koncentruje się przede wszystkim wokół wątków najbardziej kontrowersyjnych z punktu widzenia polemiki prowadzonej z wiernymi prawosławnymi. Najważniejsze wątki jego nauki o Kościele to obrona jedności Kościoła oraz wyjaśnienie roli i miejsca papieża, jako następcy św. Piotra, oraz jego prymatu (s. 190). Z powodzeniem jednak autor odpiiera zarzuty dzisiejszych przeciwników unii – prawie wyłącznie teologów i historyków prawosławnych, sugerujących, że „Kościół unicki składał się tylko z hierarchów, a nie było w nim zwykłych duchownych i wiernych. Działania biskupa włodzimierskiego temu wyraźnie przeczą. Jego diecezja była żywym Kościołem, który organizował synody diecezjalne i przejawiał inne formy duszpasterskie i edukacyjne” (s. 324).

Bardzo wysoko oceniając merytoryczny i formalny aspekt omawianej monografii, nie sposób po lekturze nie podzielić się również uczuciami pewnego niedosytu. Strukturalnym mankamentem pracy jest brak indeksów. O ile jeszcze można się obejść bez indeksu rzeczowego, ponieważ w pewnym stopniu może go zastąpić szczegółowy spis treści, a taki książka zawiera, to brak indeksu osobowego może utrudnić korzystanie z książki tym, którzy nie zamierzają czytać jej w całości, gdyż interesują ich tylko pewne zapatrywania czy opinie wybranych osób. Indeksy podnoszą walor każdego studium, dając jaśniejszy obraz włożonego trudu – w przypadku omawianej książki był on ogromny. Z formalnego punktu widzenia pytaniem pozostanie, na ile autor zachował naukowy dystans, który wiąże się z obiektywizmem oceny myśli i działań Hipacego Pocięja. Ks. Ozorowskiemu nie brak krytycznego osądu teologa i historyka, trafne oceny i krytyczne sądy widoczne są na wielu miejscach monografii, niemniej wydaje się jednak, że unika ich w stosunku do samego metropolity Pocięja. Pytaniem pozostaje: Czy i w jakim stopniu identyfikuje się z poglądami Władki, a może po prostu obawia się pokusy stosowania współczesnych kryteriów do oceny faktów i postaci historycznych? Niezależnie od odpowiedzi na powyższe pytania, można było przytoczyć więcej historycznych i współczesnych opinii ze strony prawosławnej.

ks. Piotr Jaskóła (Opole)

226. *Pedagogia biblijna w katechezie*, red. Zbigniew Marek, Jan Kochel, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, 356 s., ISBN 978-83-7767-071-2.

W czasach hegemonii massmediów, które oddziałują na ludzką myśl, wolę, uczucia i wyobraźnię, istnieje wielka potrzeba wskazania wiarygodnego przewodnika

i mistrza, który pomoże człowiekowi zrozumieć współczesny świat i rządzące nim prawa. Warto zauważyć, że bezpiecznego i opartego na wartościach życia nie zapewnią młodemu pokoleniu, dobrze znane i powszechnie uważane za doskonałe, środki pozyskiwania wiedzy o świecie i człowieku, tj. Internet i wszelkiego rodzaju funkcjonujące w cyberprzestrzeni portale społecznościowe, m.in. *Facebook*, *Twitter* czy *ask.pl*. Szczególnie młodzi ludzie potrzebują wiarygodnych autorytetów, godnych zaufania, takich, których naśladowanie byłoby z korzyścią dla ich kształtującej się osobowości, dla ich życia. O ważności problemu i potrzebie znalezienia właściwego środka zaradczego, który stanowić będzie swego rodzaju mapę drogową, kompas czy współczesną dziś nawigację na drodze do zbawienia, świadczą dokumenty katechetyczne Kościoła oraz licznie wydawane publikacje, które podejmują refleksję nad problemem przystosowania do współczesnych czasów bez fałszowania i zniekształcenia tajemnic zbawienia. Z troską o współczesną ewangelizację widoczne jest również w zabieganiu księży i katechetów o przystosowanie tekstu Biblii do mentalności i języka, jakim posługują się osoby katechizowane, tak by Biblia, będąca najwiarygodniejszym źródłem dobrego życia i mapą drogi do nieba, do zbawienia, była dla każdego z odbiorców zrozumiała.

W duchu wskazań Dyrektorium katechetycznego *Kościola katolickiego w Polsce*, naprzeciw ważnemu i aktualnemu problemowi odkrycia na nowo istotnej roli Biblii w katechezie (nie tylko szkolnej, ale i parafialnej) wychodzi praca zbiorowa *Pedagogia biblijna w katechezie* pod redakcją ks. J. Kochela i Z. Marka SJ. Prezentowana książka jest zbiorem artykułów, które stanowią nieodzowną pomoc katechetyczną w odkrywaniu w Biblii samego Boga. Ponadto publikacja stanowi bogaty przegląd dorobku polskiej katechezy biblijnej po Soborze Watykańskim II. *Pedagogia biblijna w katechezie* jest również próbą wskazania na ważne dla współczesnej katechezy problemy wynikające z głoszenia przez Kościół zbawczego orędzia oraz swego rodzaju odpowiedzią, w jaki sposób posługiwać się tekstami biblijnymi, by stały się one czytelne dla współczesnego odbiorcy.

Publikacja *Pedagogia biblijna w katechezie* została podzielona na sześć części. W pierwszej z nich odnajdujemy piękne studium tytułów Jezusa, których używają poszczególni autorzy Ewangelii. W rozdziale tym autor ukazuje wielobarwny portret Jezusa: Nauczyciela, Przewodnika, Mistrza i Prawdy. Treści zawarte w tej części podkreślają prawdę, że autorytet osoby Jezusa – jedynego Nauczyciela – stoi na straży wizerunku nauczyciela i wychowawcy, naśladowanego swym życiem i pracą działalność Chrystusa. W treści czterech Ewangelii wydobywamy inne walory Rabbiego z Nazaretu. Czytając stronnice Dobrej Nowiny spotykamy u każdego z autorów inne terminy, cele, treści i odmienne uwrażliwienie na różne cechy pedagogiczne.

Czytając Markową Ewangelię widzimy, jak słowa Jezusa powodują zachwyt w słuchaczach, uwalniają ich od chorób i zniewoleń. Moc Jezusa przejawia się w Jego słowie i czynie. Marek zwraca uwagę również na to, że nauczanie Jezusa było przedmiotem zdumienia, zachwytu, głębokiego zastanowienia się, ale i lęku, zdziwienia i niedowiarstwa. I tu wyłania się odkrycie katechezy jako procesu wtajemniczenia i wychowanie w wierze, stąd nie bez powodu Markowa Ewangelia nazywana jest Ewange-

lią katechumena, ponieważ w jej treści zauważamy istotne elementy towarzyszące przy wprowadzeniu kandydata pochodzącego ze środowiska pogańskiego w katechumenat, który poprzedzony jest prekatechumenatem, a zakończony duchową drogą. Najstarsza Ewangelia stanowi źródło pod wymienione w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* cztery etapy procesu wtajemniczenia: prekatechumenat, katechumenat, oczyszczenie i oświecenie oraz mistagogia. Tytuł *Kathegetes* pojawił się u Mateusza, gdzie Jezus przedstawiony jest jako ten, który uczy przykładem własnego życia przez znaki i cuda, jakie działa, ale i przez słowo, które kieruje do ludzi. Mateusz w swojej Ewangelii przedstawia przewodnika, katechetę, nauczyciela, proponuje najlepiej uporządkowany „katechizm”, który daje możliwość nauczania i wprowadzania uczniów do wspólnoty Kościoła. Przeglądając się Mateuszowej Ewangelii, autor pierwszej części – ks. Jan Kochel, podkreśla, że tytuł nadany Jezusowi akcentuje Jego nadzwyczajny autorytet, bowiem On nie tylko daje uczniom odczuć swą władzę, ale jest i wzorem postępowania. Ponadto ukazuje aspekty wychowawczej działalności i wyjątkową pedagogię, która polega na spotkaniu i dialogu, myśleniu i wyciąganiu wniosków, przypominaniu znanych prawd, łączeniu nowego ze starym, a nade wszystko nauczaniu na przykładzie własnego życia. Innowacyjność tej Ewangelii polega również na pokazaniu pewnego modelu formacji uczniów, który realizuje się przede wszystkim we wspólnocie życia i naśladowaniu Mistrza. Jej celem jest przygotowanie do odważnego wyznawania wiary oraz właściwego przekazywania jej następnym pokoleniom wyznawców Chrystusa.

Kolejny tytuł pojawiający się najczęściej u Łukasza to Jezus *Epistates* – misjonarz, ewangelista, Jezus – wędrowny nauczyciel, duchowy przewodnik, który w drodze wychowuje. Ewangelia ta zrodzona z doświadczeń ewangelizacyjnych ukazuje moc ewangelizacji Jezusa i Jego sposób formacji i głoszenia Ewangelii. Obraz Jezusa ukazany przez Łukasza sprawia, że możemy ją nazywać Ewangelią misjonarza, ewangelizatora i świadka. Łukasz akcentuje trzy Jezusowe wskazania formacji, pedagogiki ewangelizacyjnej: modlitwę, dynamikę (iść i głosić), ubóstwo. Ostatnia z Ewangelii zdecydowanie różni się od pozostałych. Posiada nie tylko specyficzną strukturę, ale charakteryzuje ją również odrębny koloryt i duchowy charakter. Jezus przedstawiony został jako Aletheia, czyli Prawda. Sam o sobie mówi „Ja Jestem Prawdą”, podkreśla tym samym istotę życia i działania Nauczyciela i Pana, który prowadzi do prawdy, ale przede wszystkim sam jest Prawdą. Celem Janowej Ewangelii jest formacja ludzi odpowiedzialnych za wspólnotę chrześcijańską. Skierowana jest do tych, którzy przebyli już wcześniejsze etapy dojrzewania w wierze, a teraz przygotowują się do samodzielnej misji w świecie. Nauczanie Kościoła pierwotnego zorientowane było na prawdę, która łączyła się bezpośrednio ze świadectwem życia. Katecheta – Nauczyciel Prawdy – nie tyle uczy Prawdy, co stara się nauczać i żyć w Prawdzie.

Po wyczerpującym i wartościowym opisie *Jezusa, jako nauczyciela i katechety*, autorzy w drugim rozdziale podejmują próbę opisu *Katechezy Kościoła*, dzięki której Kościół od wieków realizuje Jezusowe posłannictwo zawarte w Mt 28,19-20. W tej części autorzy obszernie wyjaśniają pojęcia: „ewangelizacja” i „katecheza”, objaśniając istniejące różnice, ale i zachodzące pomiędzy nimi

korelacje. Zaczynając od etymologii słowa *katechein* (nauczać, pouczać), autorzy przywołują *Dyrektorium ogólne o katechizacji* oraz *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, nazywając katechezę szkołą wiary. Podkreślają tym samym jej aspekt edukacyjno-wychowawczy, który umożliwia wierzącym praktykowanie i pogłębianie swej wiary. Następnie zostało objaśnione pojęcie „ewangelizacja”, czyli głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu. Podane zostały również jej trzy etapy: ewangelizacja, re-ewangelizacja, nowa ewangelizacja. Ta ostatnia potrzebna jest w obliczu wielkiego złaicyzowania społeczeństwa. Stanowi ona pilne zadanie dla chrześcijan XXI w. Cała posługa współczesnego Kościoła to proces wzajemnego uzupełniania się działań o charakterze ewangelizacyjnym i katechetycznym. Działania te mają na celu budowanie wspólnoty Kościoła. Zarówno w katechizacji, jak i ewangelizacji, istotną rolę spełniają: świadectwa wiary, prowadzony dialog, czyny miłości, głoszenie Ewangelii, wzywanie do nawrócenia, formacja wspólnoty chrześcijańskiej przez sakramenty. Po objaśnieniu podstawowych pojęć, o których mowa w drugiej części, następuje opis trzech podstawowych ukierunkowań katechezy: na Boga, na Chrystusa, na Kościół. Teo-, Chrysto- i eklezjocentryzm stanowią właściwą treść katechezy. Dzięki temu zostanie ukazana tajemnica Boga zbawiającego człowieka, Boga, który jest Osobą; Chrystusa, który jest centrum wypełniania się zbawczych obietnic Boga; tajemnica Królestwa Bożego. Bogata w treść druga część przedstawia w kolejnych podrozdziałach treści i źródła katechezy, do których zaliczyć należy słowo Boże, Tradycję, liturgię Kościoła i rok liturgiczny. Kolejno opisane zostały „kolumny katechezy”. Czterema filarami nazywamy: *Credo*, Dekalog, sakramenty i modlitwę, a trzema etapami: Stary Testament, życie Jezusa Chrystusa i historię Kościoła. Następny podrozdział tej części stanowi wspaniałą pomoc dydaktyczną dla każdego katechety: przedstawia bowiem zasady posługiwania się Biblią podczas katechezy. Podając na początku trójstopniowy klucz pracy z tekstami biblijnymi, który podkreśla, że Biblia jest dziełem literackim, przekazuje świadectwa wiary w Boga niosącego zbawienie, jest Księgą, która przekazuje nadzieję.

Trzeci rozdział publikacji opisuje cele i zadania, jakie ma spełniać katecheza. Wśród wielu najważniejszych celem katechezy jest wskazanie na konieczność działań, które pozwolą katechizowanym spotkać Jezusa Chrystusa oraz nawiązać z Nim osobistą relację. Zadania katechezy to: wtajemniczenie w życie wiary, nauczanie prawd wiary oraz wychowywanie w duchu chrześcijańskich zasad.

Dopełnieniem trzeciej części jest rozdział, który bardzo dogłębnie opisuje osobę katechety i zadania, jakie Kościół przed nim stawia. Przedstawiona została terminologia biblijna i eklezjalna, z których zrodziło się współczesne pojęcie „katecheta”. Wśród nich należy wymienić: prorok, apostoł, nauczyciel, ewangelizator, herold, głosiciel, heryks. W dalszej części tego rozdziału katecheta został przedstawiony jako „sługa słowa”, naoczny świadek. Tytuł ten zobowiązuje katechetę do wierności Bogu i człowiekowi, Bożemu Objawieniu i doświadczeniom życiowym katechizowanych. Bycie „naocznym świadkiem” zobowiązuje do przekazywania tego, czego się nauczyło i doświadczyło. Omawiając katechetyczną posługę słowa, autor wskazuje na jej ewangeliczny charakter. Już Sobór

Watykański II podkreślał potrzebę obudzenia w człowieku chęci słuchania słowa Bożego, które stanowi warunek wzrostu duchowego. Autor rozdziału przytacza w tej części za kard. Martinim sposoby ewangelizacji przez Jezusa, które są nadal aktualne, a należą do nich: ewangelizacja przez obwieszanie (apel, ogłaszanie dobrej, radosnej nowiny), ewangelizacja przez zwołanie (zebranie grupy), ewangelizacja przez przyciąganie (oryginalna i niepowtarzalna propozycja), ewangelizacja przez promieniowanie (całościowa prezentacja misterium chrześcijańskiego), ewangelizacja przez zarażenie (reakcja łańcuchowa), ewangelizacja przez zakwaszenie. W każdym z powyżej wymienionych sposobów wyłania się inny obraz katechety: głosiciela, animatora, moderatora, autorytetu, kogoś ciekawego i kompetentnego, świadka. Ostatnia część czwartego rozdziału opisuje formację biblijną katechetów. Jak i apostołowie potrzebowali formacji, by odważnie świadczyć i przekazywać wiarę o Chrystusie, tak tym bardziej współcześni słudzy Słowa – katecheci – potrzebują solidnej formacji, by wypełniać zadanie, które postawił przed nimi Kościół. Jako pierwszą autor wskazuje potrzebę praktyki wśród katechetów *lectio Divina*, na którą składa się uważna lektura Pisma Świętego, medytacja tekstu biblijnego, modlitwa słowem Bożym, radosne trwanie przy Bogu i życie według Jego słów. Do głównych celów tej formacji jest doprowadzenie do spotkania ze słowem Boga, słuchanie słowa, modlitwa słowem i radość wprowadzania słowa w czyn. W części tej autor proponuje „szkołę słowa Bożego” w programie katechezy, która zorganizowana powinna być według schematu: czas przygotowania do słuchania, czas słuchania, czas modlitwy opartej na tym, co usłyszano. W dalszej części autor zajmuje się biblijną animacją katechezy, czyli dążeniem do formacji intelektu i ducha współczesnego człowieka przez zainteresowanie go Biblią. Animacja biblijna ma na celu lepsze poznanie Jezusa Chrystusa i Objawienia Bożego. Autor podkreśla, że w minionym czasie powstało wiele nowych inicjatyw, kręgów, stowarzyszeń, domów formacji, dzięki którym słowo Boże rozszerza się coraz bardziej. Wskazuje na Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II, grupę Samuel, Szkołę Nowej Ewangelizacji, liczne fachowe opracowania biblijno-teologiczne, portale internetowe o Biblii, programy komputerowe. Uzasadniając potrzebę aktualizacji Pisma Świętego i duszpasterstwa biblijnego w Polsce, autor wskazuje następujące aspekty: Biblia służy rozbudzeniu mojej osobistej wiary; Biblia jest tekstem wspólnototwórczym, posiada walory wychowawcze i pedagogiczne; Biblia jest tekstem kulturotwórczym; Biblia jest narzędziem wychowania młodzieży.

Rozdział piąty w swej treści odpowiada na pytania: Gdzie szukać zasad wychowania biblijnego? Jak przyjąć krytykę ich doboru? Czy biblijne zasady znajdą właściwą drogę do człowieka w dobie mass mediów i globalizacji? Na wstępie do tej części możemy przeczytać, że pedagogia biblijna ze swej natury powinna posiadać charakter biblijny, powinna docierać do wszystkich wiernych, przede wszystkim najpierw do rodziców, następnie do wszystkich, którzy z rodzicami współpracują w wychowaniu dziecka. Wychowanie biblijne musi posiadać zasady, które pomogą mu w zrealizowaniu najważniejszych wychowawczych celów. Należy pamiętać, że Pismo Święte nie jest podręcznikiem wychowania, lecz wielką księgą edukacyjną ludzkości, nie prezentuje uporządkowanego, gotowego schematu wychowawczego, ale serię przykładów, zachęt, wskazań

i rad wychowawczych. Aby wychowawcze działania przyniosły owoce, muszą być spełnione dwa warunki: uważne słuchanie i posłuszeństwo. Celem biblijnego wychowania jest duchowe i intelektualne wyposażenie człowieka, by poznawał i podjął zobowiązania moralne, umożliwiające mu pełne i owocne życie wiarą. Po zapoznaniu czytelnika z zasadami wychowania biblijnego, w dalszej części opisane są wybrane środowiska, w których wychowanie to powinno być realizowane: rodzina, gimnazjum, szkoła średnia. Oprócz opisu, w tej części znajdziemy cenne wskazówki, w jaki sposób realizować wychowanie biblijne w danym środowisku. Autor przestrzega również przed błędami w ujęciach edukacji biblijnej, zwracając uwagę na trudności i niedopowiedzenia w wychowaniu biblijnym. Wśród nich wylicza: błędy w lekturze Pisma Świętego (subiektywizm, czytanie wybranych losowo fragmentów, historycyzm), niedopuszczalne podejście w interpretacji (fundamentalistyczne, sugeruje, że Biblia ma gotowe recepty na każdą sytuację), niewłaściwe korzystanie z Pisma Świętego (postawa okazjonalna).

Ostatnia część kończąca publikację prezentuje metody pracy z tekstem biblijnym, które służą przenoszeniu w życie treści odkrytego orędzia. Jedną z klasyfikacji pozwala nam je podzielić na metody analizy tekstów narracyjnych oraz metody z odkrytym zbawczym orędziem. Wśród wielu wymienionych i opisanych możemy znaleźć: sceniczne przedstawienie tekstu, pracę z obrazem, opowiadanie, analizę strukturalną, dzielenie tekstu, wyróżnienie scen w tekście. Rozdział ten bogaty jest w przykłady i załączniki w formie przykładowych obrazów, które można wykorzystać podczas katechezy.

Prezentowana publikacja ks. Jana Kochela i Zbigniewa Marka SJ stanowi niewątpliwie wartościowe opracowanie podejmujące problem pedagogii biblijnej w katechezie. Już sama problematyka książki, skupiona wokół ważności i konieczności opierania się na przesłaniu biblijnym w działalności katechetycznej, decyduje o jej wartości. Publikacja stara się wieloaspektowo spojrzeć na to zagadnienie i wyczerpująco odpowiedzieć na pytania: Jak przybliżyć trudne teksty biblijne katechizowanym zapatrzonym w Internet? Jak posługiwać się perykopami biblijnymi, by stały się czytelne i zrozumiałe dla współczesnego człowieka? Autorzy nie tylko zbierają i uporządkowują zagadnienia pedagogii biblijnej, ale przede wszystkim ukazują konkretne możliwości, dzięki którym Biblia stanie się centrum katechezy zarówno szkolnej, jak i parafialnej, a nawet rodzinnej.

Dokonując podsumowania, należy zauważyć, iż mimo niewątpliwych walorów prezentowanej publikacji, dostrzegamy w niej również niedociągnięcia. Związane są one z błędami redakcyjnymi, które jednak nie utrudniają merytorycznego przyswojenia treści. Obok solidnie zrealizowanych celów, o których wspominają autorzy we wstępie swojej publikacji, mianowicie wskazania ważnych problemów dotyczących głoszenia przez Kościół zbawczego orędzia, jako pomoc w zrozumieniu konieczności korzystania z przesłania biblijnego w posłudze katechetycznej publikacja wymagałaby uzupełnienia o propozycje konspektów katechez skierowanych do różnych poziomów nauczania czy środowisk wychowania, które pokazałyby, jak teoretyczne rozważania zawarte w książce wcielić w katechetyczną praktykę.

Pomimo zauważonych braków omawiana praca stanowi cenne narzędzie katechetyczne oraz pedagogiczne.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że publikacja jest jedną z nielicznych w obrębie współczesnego dorobku polskiej literatury katechetycznej pozycją, która stanowi swego rodzaju podręcznik przedstawiający usystematyzowane zagadnienia pedagogiki biblijnej. Publikacja jest godna polecenia wszystkim katechizującym księżom, katechetom, a także rodzicom oraz animatorom.

Izabela Matuszewska (Opole)

227. WRÓBEL Mirosław Stanisław, **Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna**, Lublin: Wydaw. KUL 2013, 272 s., ISBN 978-83-7702-639-7.

Ks. dr hab. Mirosław Stanisław Wróbel (ur. 1966), kapłan archidiecezji lubelskiej (1991), jest kierownikiem Katedry Literatury Międzytestamentalnej i Nauk Pomocniczych Biblistyki, zatrudnionym na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Instytucie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Przebieg jego dotychczasowej drogi naukowej wyznaczają następujące etapy: 1991 – tytuł magistra teologii (Katolicki Uniwersytet Lubelski); 1994 – stopień licencjata teologii (KUL); 1998 – licencjat nauk biblijnych (Papieski Instytut Biblijny w Rzymie); 1999 – stopień doktora teologii w zakresie biblistyki (KUL); 2003 – stopień doktora nauk biblijnych (Francuska Szkoła Biblijna i Archeologiczna w Jerozolimie); 2005 – stopień doktora habilitowanego (KUL). W 2000 r. został zatrudniony na stanowisku asystenta, zaś rok później adiunkta, w Katedrze Literatury Międzytestamentalnej i Nauk Pomocniczych Biblistyki w Instytucie Nauk Biblijnych KUL, gdzie od 2006 r. pracuje jako profesor nadzwyczajny.

Monografia M.S. Wróbla, przedstawiona na Wydziale Teologii KUL JP II w postępowaniu o nadanie tytułu naukowego profesora, stanowi kontynuację prowadzonych przez autora od kilkunastu lat badań poświęconych najwcześniejszym etapom rozchodzenia się dróg Kościoła i Synagogi. Zarazem wchodzi ona w nowy obszar badawczy, skupiony wokół wybranych aspektów natury i historii judaizmu rabinicznego. Sedno w tym, że są to aspekty bardzo newralgiczne, a nawet swoiste pole minowe, na którym łatwo o potknięcie, bądź – znacznie częściej – o nadinterpretację ze strony zarówno chrześcijańskich, jak i żydowskich czytelników. Dość przypomnieć, jak wielkie emocje wzbudza do dzisiaj polski przekład wydanej w 1892 r. w Petersburgu książki J.B. Pranajtisa *Chrześcijanin w Talmudzie żydowskim, czyli tajemnice nauki rabinów o chrześcijanach* (Warszawa 1932). Uprzedzając ewentualne nieporozumienia i podejrzenia, M.S. Wróbel napisał: „Książka ta – choć w niektórych miejscach może szokować ostrością wypowiedzi antychrześcijańskich – wskazuje na potrzebę wzajemnego dialogu i zrozumienia” (s. 14). Takie podejście wskazuje na rzeczywiste intencje autora, który – wybierając tematykę niezwykle zapalną – chce wnieść własny i ważny wkład w dzieło dialogu chrześcijańsko-judaistycznego.

Po otwierających książkę dedykacjach i uwagach opatrzonych tytułem *Od autora* (s. 13–15) następuje *Wykaz skrótów* (s. 17–22) i *Wprowadzenie* (s. 23–35) oraz cztery kolejne rozdziały (s. 37–188), zwieńczone *Zakończeniem*

(s. 189–195), po którym zamieszczono *Apendyks* (s. 197–204) i obszerną *Bibliografię* (s. 205–238), a także streszczenie w języku francuskim (s. 239–242) i angielskim (s. 243–246) oraz *Indeks osobowy* (s. 247–258) i *Indeks odniesień* (s. 259–272). Od strony formalnej układ książki jest logiczny i przejrzysty.

We *Wprowadzeniu* wyszczególnia się dwa krańcowo odmienne stanowiska odnośnie do znaczenia i funkcji talmudycznych tekstów o Jezusie i chrześcijanach, czyli z jednej strony minimalizowanie ich obecności i deprecjonowanie wartości historycznej (M. Goldstein, J. Maier), zaś z drugiej maksymalistyczne wyolbrzymianie częstotliwości ich występowania i znaczenia (H. Laible, G. Dalman, R.T. Herford, H.L. Strack, J.B. Pranajtis). Decydując się na wnikliwą analizę tekstologiczną, historyczną i socjologiczną odnośnych tekstów talmudycznych, M.S. Wróbel opowiada się za wyborem „złotego środka”. Nie jest to łatwe, zważywszy na wielowiekowe negatywne nastawienie Kościoła wobec Talmudu oraz zdecydowanie defensywną postawę większości badaczy żydowskich. Autor chce w ten sposób uniknąć błędu, który popełnił J. Maier: ogłaszając „neutralną” pozycję wobec „chrześcijańskiego antyjudazmu” i „żydowskiej apologetyki”, stał się jednym z czołowych reprezentantów stanowiska minimalistycznego, nie uwzględniając jednak „całego kontekstu historycznego i socjologicznego wzajemnych relacji między judaizmem i chrześcijaństwem” (s. 29). Dodajmy w tym miejscu, że wybierając formułę „żydowskiej apologetyki” J. Maier nie dostrzega, bądź lekceważy, rozmaite elementy antychrześcijańskiego potencjału obecnego w religii żydowskiej. Mirosław S. Wróbel wylicza najważniejszych prekursorów rzeczowej refleksji nad tym trudnym tematem, zarówno zagranicznych, jak i polskich, zapowiadając ponowną wnikliwą analizę tekstów z Talmudu jerozolimskiego i babilońskiego, „które *explicit* bądź *implicit* odnoszą się do Jezusa i chrześcijaństwa” (s. 33).

Rozdział I (s. 37–74) nosi tytuł *Talmud*. Zawiera syntetyczną prezentację genezy, kontekstu historycznego oraz struktury Talmudu jerozolimskiego i babilońskiego, a także zwięźle przybliża ich zawartość. Ma charakter podręcznikowy, a powołując się na rozmaite opracowania obcojęzyczne, pomija wiele z tych, które istnieją w języku polskim. Jest to jednak synteza wyważona, staranna i udana, porządkująca wiedzę o kolejnych pokoleniach tannaitów i amoraítów oraz ich najważniejszych osiągnięciach w zakresie szeroko pojętej przebudowy życia żydowskiego po katastrofie narodowo-religijnej związanej ze zburzeniem świątyni jerozolimskiej, zagładą Miasta Świętego i całkowitą utratą żydowskiej państwowości (lata 70–135). Odnosi się wrażenie, że zbyt lakonicznie zostało potraktowane zjawisko midraszu (s. 53–54), które tym bardziej zasługuje na uwagę, że jego obecność, tak w odmianie egzegetycznej, jak i homiletycznej, rozpoznajemy w rabinicznych przeróbkach Ewangelii kanonicznych. Na temat saworaitów i gaonitów, za których została dokonana ostateczna redakcja obu Talmudów, autor zamieszcza tylko kilkuzdaniową wzmiankę (s. 57–58, 66). Interesujące uwagi zawiera paragraf *Talmud a Nowy Testament* (s. 69–74), ukazując najważniejsze problemy metodologiczne i wartościując Talmud jako źródło historyczne.

Następują, zgodnie z dwoma członami tytułu monografii, dwa rozdziały poświęcone talmudycznym tekstom

o Jezusie (rozdział II, s. 75–136) i o chrześcijanach (rozdział III, s. 137–188). Zwraca uwagę ich objętościowa symetria, a także podobny układ, przedstawiający najpierw ujęcie chrześcijańskie, a po nim, znacznie obszerniej, ujęcie rabiniczne. Prezentacja ujęcia chrześcijańskiego nie poprzestaje na wyłożeniu treści Nowego Testamentu, lecz zawiera również wiele elementów, rozwiniętej na jej gruncie, teologii chrześcijańskiej. Nasuwa się pytanie, do czego konkretnie nawiązywali rabini. Czy wprost do tekstów poszczególnych Ewangelii czy raczej pośrednio, polegając na wiedzy o Jezusie i Jego wyznawcach nabytej w toku kontaktów z chrześcijanami?

Na rozdział II składają się trzy paragrafy. Pierwszy, zatytułowany *Narodziny i pochodzenie Jezusa* (s. 75–101), podaje najpierw syntetyczny wykład tradycji ewangelicznej, a następnie tradycji rabinicznej. Autor zauważa, że obie stanowią świadectwo, iż „w pierwszych wiekach kształtowały się dwa rodowody Jezusa i Jego wyznawców” (s. 82), a mianowicie chrześcijański i żydowski. Co się tyczy spojrzenia żydowskiego, M.S. Wróbel analizuje dwa typy świadectw, czyli źródła rabiniczne (s. 81–98) oraz źródła pogańskie i chrześcijańskie, w których zachowały się nawiązania do antyewangelicznej tradycji żydowskiej (s. 98–101). Zapewne przydałoby się wyraźniejsze rozróżnienie obydwu typów, wprowadzone przez osobne podtytuły.

Najważniejsze elementy podejścia żydowskiego, stanowiącego antyewangeliczną wersję o pochodzeniu założyciela chrześcijaństwa, zachowały się w Misznie (*Jeb* IV 13) i Talmudzie babilońskim (*Szab* 104b oraz *Sanh* 67a). Maluje się tam rodowód Jezusa jako zrodzonego z cudzołożnego związku Jego matki z kochankiem Pandera, wyraźnie sugerując status Jezusa jako bękarta. Oskarżenie Maryi o niewierność pojawia się również w *Szab* 106a. Wielce wymowny jest fakt, że zdecydowanie negatywne nastawienie wobec Jezusa i Jego matki pojawiło się i okrzepło w najwcześniejszym okresie rabinicznej przebudowy judaizmu, zatem „późniejsze passusy talmudyczne zakładają u czytelników uprzednią znajomość tożsamości osoby, wokół której toczy się dyskusja” (s. 86).

W tymże rozdziale została zamieszczona analiza tekstu Tosefty *Hul* II 22.23, występującego w kontekście rabinicznych rozporządzeń regulujących postępowanie wobec „heretyków”. Analizowany tekst zawiera relację o rabbinie Eleazarze b. Dama, który, ukąszony przez żmiję, szuka pomocy u uzdrowiciela leczącego w imię „Jezusa Ben Pantery”. Mirosław S. Wróbel dochodzi do wniosku, że, po pierwsze, istniało „wewnętrzne napięcie w gronie rabinów w okresie Jawne w kwestii relacji wobec żydowskich wyznawców Jezusa”, oraz, po drugie, że „wyznawcy judaizmu rabinicznego i wyznawcy Jezusa są w bliskich relacjach” (s. 88). Trzeba nadmienić, że właśnie ta bliskość sprzyjała współdziałaniu w coraz większym oddalaniu się od siebie. Kolejny tekst, także z nawiązaniem do niezwykłego uzdrowienia, pochodzi z Talmudu jerozolimskiego (*AZ* II 2 oraz *Szab* XIV 4). Ponieważ uzdrowienia dokonał chrześcijanin, dziadek uzdrowionego nie wyraża radości, lecz ubolewanie: „O wiele lepiej byłoby dla niego, jeśliby umarł, a nie słyszał tego słowa”. Należy zauważyć, że o ile w *T Hul* II 22.23 Jezus jest określany jako *yšw 'bn pntr'*, o tyle w traktacie *Awoda zara* i *Szab* XIV 4 pojawia się określenie *yšw bn pndr'*, przy czym *yšw* nie jest zwyczajnym skrótem urobionym od *yšw'*, ale ma nowy sens. Autor monografii skupił się (s. 90–93) na

dociekaniu genezy i znaczenia rozmaitych odmian imienia Pantera (Pandira, Pandera, Pantira, Panteri), nie wyjaśnia natomiast genezy i znaczenia akronimu *yšw*. Tymczasem refleksja na ten temat jest tym bardziej potrzebna, że ów akronim, urobiony w początkach koegzystencji chrześcijan i wyznawców judaizmu rabinicznego, funkcjonuje do dzisiaj.

Dwa kolejne analizowane teksty pochodzą z Tosefty *Szab* XI 15 i Talmudu jerozolimskiego *Szab* XII 4. Zawierają echa dyskusji, których negatywnym bohaterem jest Ben Stada. Ta postać, znana rabinom tak dobrze, że nie potrzebuje uszczegóławiania, to Jezus, którego oskarża się, że z Egiptu, gdzie przebywał, sprowadził godną surowego potępienia magię. Przejawów negatywnych konotacji dotyczących narodzin Jezusa w Betlejem i Jego matki nie brakuje również w Talmudzie jerozolimskim. Można je rozpoznać w barwnej narracji w *Ber* II,4, która świadczy, że „rabini wykorzystują niektóre ewangeliczne motywy, aby w sposób pejoratywny przedstawić własną interpretację wydarzeń i ocenę poszczególnych osób” (s. 97) wzmiankowanych w Ewangeliach dzieciństwa (Mt 1–2; Łk 1–2).

Co się tyczy źródeł nieżydowskich, M.S. Wróbel przytacza w tym rozdziale dwa, a mianowicie fragment z dzieła Orygenesza *Contra Celsum* (I 28, 32) i *De spectaculis* (30, 6) Tertuliana. Mirosław S. Wróbel trafnie podkreśla, że tekst autorstwa Orygenesza jest o tyle ważny, iż stanowi świadectwo poglądów, które można datować na okres przed redakcją Miszny i Tosefty, co jeszcze raz dowodzi, że rabiniczny sprzeciw wobec Jezusa ma bardzo dawny i długi rodowód. Z kolei motywy, o których mowa w dziele Tertuliana, powtarzają się w późniejszych pismach rabinicznych oraz w paszkwilu znanym jako *Toledot Ješu*.

Drugi paragraf nosi tytuł *Działalność i nauczanie Jezusa* (s. 101–120). Ponownie otrzymujemy retrospekcję tradycji ewangelicznej (s. 102–107) oraz tradycji talmudycznej (s. 107–120). Świadectwem tej drugiej są teksty cytujące *explicite* nauczanie Jezusa oraz ukazujące Go jako człowieka zdeprawowanego i bałwochwalcę. Jeden z nich pochodzi z Tosefty (*Hul* II 24), natomiast pozostałe z Talmudu babilońskiego (*AZ* 16b–17a; *Ber* 17a–b; *Sanh* 103a; 107b [*Sot* 47a]). Z wszystkich przebija silny potencjał antyewangeliczny, który znajduje też wyraz w poleceniu rabinów, aby wyznawcy judaizmu unikali wszelkich kontaktów z chrześcijanami. Deprecjacja Jezusa i Jego nauczania poszła bardzo daleko, co odzwierciedla sytuację z końca I w., gdy rabini nałożyli na judeochrześcijan karę ekskomuniki. W nawiązaniu do osób i epizodów znanych z Biblii Hebrajskiej, przede wszystkim do postaci Balaama, ukazuje się Jezusa jako bałwochwalcę i zwodziciela ludu, zasługującego na najsurowsze potępienie. Szczególnie wymowny jest ostatni przypadek (s. 117–120), czyli dosadny tekst z traktatu *Sanhedryn* 107b (*Sot* 47a), nieobecny we współczesnych wydaniach Talmudu na skutek wcześniejszej cenzury.

Tematem paragrafu trzeciego jest *Śmierć i przeznaczenie Jezusa* (s. 120–136). Kolejny raz streszcza się zasadnicze elementy tradycji ewangelicznej (s. 120–125), po czym następuje analiza odnośnych źródeł rabinicznych (s. 125–136). „Według nich – zauważa M.S. Wróbel – Jezus jako wróżbita, bluźnierca, bałwochwalca i zwodziec ludu słusznie poniósł karę śmierci. Jego przeznaczeniem jest piekło, w którym gotuje się we wrzącym kale” (s. 125). Analizowane teksty pochodzą z Tosefty (*San* X

11) oraz z Talmudu babilońskiego (*Sanh* 43a; 106b; *Git* 56b-57a) i Talmudu jerozolimskiego (*Sanh* VII 10 [*Jeb* XVI 6]). Rabinzi zrobili wszystko, by posiłkując się własną egzegezą wybranych tekstów biblijnych, uzasadnić słuszność ukrzyżowania Jezusa. Znamienne, że niektóre oskarżenia były tak mocne, że w XV i XVI w. usunięto je z drukowanych wydań Talmudu dlatego, by – dając wyraz swoistej rabinicznej antyewangelii – nie narazić się na ostrą reakcję chrześcijan. Bodaj największą wrogością wobec Jezusa nasączony jest rabiniczny wątek Jego wiekuistego potępienia, nawiązujący do Eucharystii i oparty na rozporządzeniach dotyczących czystości rytualnej. „Umieszczenie Jezusa w gotującym kale podważa Jego naukę i pokazuje przede wszystkim to, do czego prowadzi przeciwstawianie się nauce tradycji w odniesieniu do czystości rytualnej” (s. 135).

Rozdział III został opatrzony tytułem *Teksty o wyznawcach Jezusa*. Otwiera go paragraf *Uczniowie Jezusa* (s. 137–147). Tym razem nie ma prezentacji tradycji ewangelicznej, lecz został zwięźle ukazany – oparty na Nowym Testamencie i świadectwach patrystycznych – kontekst najwcześniejszych prześladowań uczniów i wyznawców Jezusa ze strony żydowskich przeciwników (s. 137–140). Dalej następuje analiza dwóch tekstów z Talmudu babilońskiego, a mianowicie *Sanh* 43a-b oraz *Szab* 116a-b. W pierwszym jest mowa o pięciu uczniach Jezusa skazanych na karę śmierci, którzy uosabiają te same wady i przewrotność, która uzasadnia skazanie Jezusa. Drugi stanowi atak na wiarygodność Ewangelii i zmierza do ośmieszenia chrześcijaństwa, co – paradoksalnie – potwierdza znajomość tradycji i tekstów ewangelicznych przez rabinów.

Paragraf *Dwunaste błogosławieństwo (Birkat ha-Minim)* (s. 147–165) został opracowany bardzo dojrzałe i starannie, do czego niewątpliwie przyczynił się fakt, że w bliższej i dalszej przeszłości M.S. Wróbel kompetentnie zajmował się tą problematyką. Cytuje on wiele cennych opracowań na ten temat, potwierdzających tezę, że rabinzi dokonali „reorganizacji” dawnych błogosławieństw i wprowadzili do nich nowe wątki, uwarunkowane doraźnymi potrzebami konfrontacji z chrześcijaństwem. Ciekawe i ważne jest zaznaczenie podobieństw do niektórych tekstów biblijnych i apokryficznych oraz rozważania dotyczące problematyki datacji, a także znaczenia i funkcji formuły *Birkat ha-Minim* (s. 151–164). Na końcu tego paragrafu (s. 165) autor cytuje (wielce dyskusyjny!) fragment dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, nie opatrując go jednak żadnym komentarzem.

Paragraf trzeci (s. 165–171) nosi tytuł *Nazarejczycy („Nocrim”)*. Czytamy: „Termin «chrześcijanie», użyty po raz pierwszy w Antiochii, z biegiem czasu w pierwotnym chrześcijaństwie był odnoszony zwłaszcza do wyznawców Jezusa pochodzących ze świata pogańskiego, podczas gdy terminem «nazarejczycy» nazywano żydowskich uczniów Jezusa” (s. 166). Było to określenie mniej pejoratywne niż *minim* i właśnie z tego względu rzadziej pojawia się w Talmudzie babilońskim i jerozolimskim. Autor monografii analizuje dwa teksty z Talmudu babilońskiego: *AZ* 6a, w którym podejmuje się sprawę świętowania „Dnia Nazarejczyka”, czyli niedzieli, przez wyznawców Jezusa, oraz *Taan* 27b, dotyczącym zniesienia postu w dni świąteczne w przeddzień szabatu, w szabat i w niedzielę.

Heretycy („Minim”) to tytuł paragrafu czwartego (s. 171–180). Nie widać końca dyskusji uczonych na temat tożsamości i funkcji *minim*, nie rozstrzyga jej również M.S. Wróbel. Dodatkowych trudności przysparza fakt, że fragmenty pism rabinicznych, w których występował ten termin, były poddawane ingerencjom cenzury chrześcijańskiej i autocenzury żydowskiej. Analizując dwa teksty z Tosefty (*Sanh* XIII 5; *Hul* II 20.21) i jeden z Talmudu jerozolimskiego (*Ber* I 4), autor porusza m.in. ważną kwestię statusu i ostatecznego przeznaczenia tzw. Dziesięciu (Zaginionych) Pokoleń (lepiej: Plemion) Izraela (s. 174). Niezbyt fortunne jest zdanie: „Wrogość i opór judaizmu rabinicznego wobec Jezusa i Jego wyznawców spowodowane były nauką Mistrza z Nazaretu, której chrystologiczne sformułowania burzyły podstawy żydowskiej tożsamości religijnej” (s. 175). Należałoby wyjaśnić, że taka jest perspektywa rabiniczna, natomiast sam Jezus, a także ci Jego rodacy, którzy w Niego uwierzyli, nie rozumieli tego w ten sposób. Przeciwnie, byli przekonani, że właśnie oni i ich przekonania najlepiej wychodzą naprzeciw zamiarom, które Bóg złączył z ludem Jego wybrania. Dodatkowych wyjaśnień wymaga również sprawa prozelityzmu żydowskiego. Jest prawdą, że „judaizm [rabiniczny] wiązał prozelityzm ze ścisłym zachowaniem przepisów Tory, zwłaszcza dotyczących obrzezania i szabatu” (s. 177). Należałoby jednak koniecznie dodać, że inaczej postrzegano i przeżywano te sprawy wcześniej, zanim dokonano rabinicznej przebudowy życia żydowskiego, o czym świadczą tłumy prozelitów i tzw. bojących się Boga, o których mowa na kartach wielu ksiąg Nowego Testamentu, szczególnie w *Dziejach Apostolskich*. Przecież to oni, nie poddając się obrzezaniu, w znacznym stopniu stanowili *praeparatio evangelica*, przesądając o błyskawicznej ekspansji wiary w Jezusa Chrystusa.

Ostatni, piąty, paragraf rozdziału III (s. 180–188) ma na względzie *Ewangelię („Gilionim”)* i *księgi heretyków („Sifrei Minim”)*. *Gilionim* to pejoratywny kryptogram wymyślony przez rabinów na określenie Ewangelii, podczas gdy *sifrei minim* odnosi się do innych pism chrześcijańskich. Z analizy passusu w Tosefcie (XIII 5) i Talmudzie jerozolimskim (*Szab* XVI 1) autor wyciąga istotny wniosek: „Negatywna postawa rabinów do tych pism nie jest odniesiona do ich zawartości, lecz do faktu ich używania przez judeochrześcijan postrzeganych jako odstępców od Boga, heretyków” (s. 185). Inne aspekty silnej separacji są widoczne w Talmudzie babilońskim (*Szab* 116a), gdzie mamy do czynienia ze specyficznie żydowską odpowiedzią na pytanie, kto stanowi *verus Israel*. „Niepłodność Izraela po zburzeniu świątyni jerozolimskiej jawi się jako dobrodziejstwo, gdyż nie rodzi on dzieci przeznaczonych do piekła, jak to ma miejsce w przypadku wyznawców Jezusa (*Minim*)” (s. 188).

W *Zakończeniu* M.S. Wróbel syntetycznie zbiera, porządkuje i podsumowuje najważniejsze rezultaty swoich dociekań. Liczba pejoratywnych tekstów rabinicznych, stanowiących „swoistą antyewangelię”, jest mniejsza w Talmudzie jerozolimskim niż w Talmudzie babilońskim, co tłumaczy się historycznymi uwarunkowaniami, w jakich powstawał Talmud jerozolimski. W okresie jego definitywnej redakcji rabinzi żyli w środowisku chrześcijańskim i musieli się liczyć ze skutkami otwartego wyrażania wrogości. Autor monografii nie stawia pytania, czy i na ile mentalność i nastawienie, które znalazły wyraz w obu Talmudach, określają i kształtują mentalność

i nastawienie współczesnych wyznawców judaizmu. Cytuje tylko fragment przemówienia Jana Pawła II wygłoszonego w Instytucie Pamięci *Yad Vashem* w Jerozolimie, nawołującego do zaniechania uczuć antyżydowskich wśród chrześcijan oraz uczuć antychrześcijańskich wśród Żydów.

Na wysoką ocenę zasługuje merytoryczne i graficzne opracowanie książki, która – zgodnie z pragnieniem autora – może i powinna się stać inspiracją do „budowania nowej przyszłości” (s. 195). Relacje chrześcijańsko-żydowskie są obolałe i trudne, nie brakuje też w nich tematów traktowanych jako niewygodne czy nawet zakazane. Aczkolwiek powody milczenia o wielu spornych zagadnieniach są znane, uwarunkowane w niemałym stopniu rygorami tzw. politycznej poprawności przenoszonej na teren religii i teologii, w pracach naukowych nie powinno się unikać tematów zapalnych i trudnych, tym bardziej że uczeni żydowscy nie unikają ich w swoich prezentacjach polemicznego i apologetycznego piśmiennictwa chrześcijańskiego. Monografia M.S. Wróbla wpisuje się w niezwykle odważny i potrzebny nurt badań nad obrazem chrześcijaństwa i chrześcijan w pobiblijnej tradycji rabinicznej, do którego należy tak samo odważny przyczynek prof. J. Iluka „*Toledot Jeszu*” – *przekaz talmudyczny o Jezusie i chrześcijanach w żydowskiej recepcji* (Kraków 2012). Na szczególne wyróżnienie zasługują zamieszczone w monografii wnikliwe analizy tekstologiczne, oparte na głębokiej znajomości języka oraz okoliczności powstawania i wielowiekowego przekazu piśmiennictwa rabinicznego.

Problematyka podjęta w książce zbiera i podsumowuje najważniejsze kierunki wieloletnich zainteresowań M.S. Wróbla, a zarazem penetruje i promuje nowe obszary badawcze. Trzeba zatem podkreślić i należycie dowartościować z jednej strony aspekt kontynuacji, a z drugiej nowość polegającą na tym, że odważnie i rzetelnie został podjęty i zbadany niezwykle newralgiczny temat. Niewątpliwą zaletą jest jasność wykładu, dzięki której wyniki specjalistycznych badań stają się zrozumiałe także dla czytelników mniej obeznanych z trudnymi zagadnieniami. Monografia stanowi doniosły wkład w dzieło nawiązanego przez Kościół katolicki po II Soborze Watykańskim dialogu z Żydami i judaizmem, tym cenniejszy, że niemała część dotychczasowej działalności i twórczości na tym polu nie uwzględnia w wystarczającym stopniu perspektywy religijnej i teologicznej albo podchodzi do niej zbyt stereotypowo i jednostronnie.

Ks. Waldemar Chrostowski (Warszawa)

228. ZIELIŃSKI Tadeusz, **Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej**, Warszawa: Wydaw. Naukowe ChAT 2013, 387 s., bibliogr. ISBN 978-83-60273-30-2.

Autor już we *Wstępie* swojej monografii przywołuje prezydentów USA (J. Carter, G.W. Bush), którzy wyraźnie przyznawali się do ewangelikalizmu. Za doniosłością i wagą ewangelikalnego protestantyzmu ma przemawiać „(...) duże znaczenia kulturowe i wzrastające oddziaływanie polityczne” (s. 11). Nie pretendujący do roli konfesji, Kościoła czy też dominacji, ewangelikalizm jawi się jako nurt w protestanckim segmencie chrześcijaństwa. T. Zieliński przyjmuje za innymi autorami, że specyfikę tego ru-

chu religijnego określają trzy paradygmaty: konwertyzm, biblizm i konwentyklizm. Wymienione trzy kategorie stanowią ośnowę systematycznego wykładu (s. 121–285), obejmującego zagadnienia doktryny i praktyki ewangelikalnej. Poprzedza je rys historyczny (s. 39–120) odsłaniający postacie i kluczowe wydarzenia dla „kształtowania się odśrodkowej tożsamości ewangelikanizmu”.

Przyjęta metoda wzorowana jest na stosowanej już wcześniej w opracowaniach z zakresu „wiedzy o konfesjach (wyznaniach)” – (niem. *Konfessionskunde*), zwanej też „symboliką”. Autor w sposób wyraźny identyfikuje swoje dokonania z tym nurtem badawczym (s. 32). Jednocześnie chce być blisko teologii ekumenicznej, w ramach której dokonuje prezentacji wybranych tradycji wyznaniowych na tle dziejów z uwzględnieniem uwarunkowań historyczno-społecznych. Zieliński w swych analizach zakłada obiektywizm. W imię starożytnej zasady *sine ira et studio* opracował dzieje ewangelikalnego protestantyzmu na świecie, sięgając do bogatej literatury anglojęzycznej, ze szczególnym uwzględnieniem biografii znaczących postaci dla ewangelikalizmu. Zestaw wykorzystanych biogramów zamieszczony jest w aneksach pracy. Miało to znaczenie zwłaszcza przy opracowywaniu dziejów tego nurtu religijnego na ziemiach polskich, gdzie zauważa się wyraźny brak całościowych ujęć na ten temat. Zredagowanie ponad stu biogramów wybitnych ewangelistów polskich (*Aneks II*, s. 337–353) nie tylko łagodzi deficyt w tym względzie, ale jest przede wszystkim dobrym zaczątkiem dla dalszych prac w tym zakresie. Mogą one przybrać kształt encyklopedycznych opracowań środowiska polskiego protestantyzmu przebudzeniowego.

Pewną syntezę ponad 150-letniej historii ewangelikalizmu na ziemiach polskich stanowi drugi rozdział część historycznej w monografii (s. 75–117). Autor zarysowuje rozwój tego ruchu religijnego na tle ważnych kart historii Polski. Wychodząc od epoki zaborów (do 1918 r.), poprzez czas II Rzeczypospolitej, period II wojny światowej i okres PRL dociera do przełomu lat 90-tych XX i początku XXI stulecia. Wyraźnymi odniesieniami są zarówno prawne regulacje dla relacji państwo – wspólnoty wyznaniowe, jak i określona strategia polityczna podczas okupacji zaborców, reżimu wojennego, rządów stalinowskich czy w okresie gomułkowskim i gierkowskim. Zauważalny jest brak większego zainteresowania rzeczywistością społeczno-polityczną w środowisku polskiego ewangelikalizmu. Mimo to, autor swoje analizy historyczne oparł o przełomowe wydarzenia dla życia społeczno-politycznego. Zauważa sprzyjające okoliczności przełomu posierpniowego w Polsce, korzystne zmiany po obradach Okrągłego Stołu (s. 100nn). Przeobrażenia społeczno-historyczne oraz obyczajowo-religijne miały niewątpliwie wpływ na profil duchowy polskiego chrześcijaństwa, także w środowisku ewangelistów. Tego typu wnioski mogą stanowić dobry punkt wyjścia dla dalszych dociekań mieszczących się w nurcie badań teologii politycznej.

W części systematycznej napotykamy dosyć symetryczny podział treści skupionej wokół trzech zasadniczych paradygmatów dla przebudzeniowych protestantów. Na pierwszy plan wysuwa się „doświadczenie nawrócenia”. Autor już na wstępie tego rozdziału przytacza autobiograficzny szczegół pióra najbardziej znanego przedstawiciela XX-wiecznego ewangelikalizmu. Billy Graham relacjonuje swoje spotkanie z ówczesnym prezydentem USA, którego przepytuje z „jednorazowej

transakcji”. Ten epizod wykorzystuje Zieliński jako punkt wyjścia do szerszego opisu doktryny nawrócenia, która stanowi podstawową kategorię teologiczną w ewangelikalizmie. Ma to potwierdzać szereg tekstów biblijnych i doświadczenie wielu wybitnych przedstawicieli tego nurtu. W ślad za tym idzie deprecjacja roli rytów religijnych, łącznie z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Potwierdzeniem skuteczności tej indywidualnej drogi nawróconych ewangelikalnych chrześcijan mają być przytoczone świadectwa (s. 140–147). W narracji sześciu wybranych świadectw autor uwypukla wspólne elementy, charakterystyczne wątki dla przyjętej w ewangelikalizmie teologii nawrócenia. Dla jaśniejszej ich identyfikacji w tekście oznaczono je symbolami literowymi. Cenne w tym fragmencie pracy są podsumowujące wnioski, w których jednak brak krytycznej oceny sporów prowadzonych wśród teologów ewangelikalnych na temat specyfiki aktu wiary, usytuowania kategorii usprawiedliwienia czy też soteriologicznego znaczenia sakramentów. Autor ogranicza się do opisu elementów nawrócenia, przytacza bogatą literaturę i tłumaczy, że szczegółowa analiza zagadnień wykracza poza ramy studium.

W dalszych badaniach Zielińskiego pojawia się omówienie drugiego ważnego wyznacznika specyfiki religijnej ewangelikalizmu. Mówi o tym treść drugiego rozdziału w części systematycznej (s. 171–213). Lektura Biblii wśród przebudzeniowych protestantów dokonuje się w perspektywie prawdy o nawróceniu. Na kanwie tzw. biblizmu autor próbuje uzasadnić tezę, „(...) iż percepcja treści biblijnych w ewangelikalizmie fundamentalnie zdeterminowana jest konkretną wizją soteriologiczną, obecną w koncepcji nawrócenia” (s. 171). Z tej perspektywy dochodzą do głosu ciekawe zagadnienia dotyczące takich kwestii, jak: problem autorytetu w Kościele i powiązane z tym kategorie „natchnienia”, „bezbłędności” i „nieomyślności”, sprawa sposobu zaistnienia świata i sporu kreacjonistyczno-ewolucjonistycznego, model relacji między płciami, w tym kwestia pozycji mężczyzny i kobiety w małżeństwie, sposób działania Ducha Świętego w świecie i powiązane z tym zagadnienie charyzmatów. Z teologicznego punktu widzenia wyłaniające się spory na tle wykładni treści Pisma Świętego dotyczą płaszczyzn eklezjologii, kosmologii, antropologii, pneumatologii i charytologii. W ich opisie autor „zaśłania się” poglądem, że „(...) Biblia pełniąc w przebudzeniowym protestantyzmie rolę poważnego autorytetu, odczytywana jest tam według kanonów dobrze utrwalonej percepcji, którą ewangelici odziedziczyli po swych duchowych poprzednikach” (s. 211). Jednak zasada konwertyzmu dyktuje ewangelistom taki sposób odczytywania Biblii, gdzie podkreśla się znaczenie niektórych i pomniejsza wagę innych. Dostrzegalna jest też ewolucja w interpretacji słowa Bożego, która pozwala weryfikować utarte normy dogmatyczne i etyczne oraz przyjmować nowe paradygmaty realizacji ideału chrześcijańskiego” (s. 212).

Polaryzację stanowisk w wielu kwestiach wśród przebudzeniowych protestantów najbardziej dotkliwie widać w eklezjologii. Zieliński przypomina, za D.G Hartem, że „(...) zakres zagadnień eklezjologicznych jest obszarem najgłębszego różnicowania teologicznego ewangelikalistów” (s. 217). Mimo to podejmuje się pewnych analiz z tego zakresu w celu odnajdywania wspólnych elementów łączących ewangelistów przy jednoczesnym odsłanianiu rozbieżności w nauce o Kościele. Wychodząc od

wyjaśnienia fenomenu „konwentyklu” – małej grupy nawróconych chrześcijan, pokazuje jej specyfikę i możliwość ewolucji w stronę gminy kościelnej (Kościoła lokalnego). Nie jest to jednak oczekiwany cel w myśl zasady, że przebudzeniowym protestantom łatwiej zgodzić się na życie w „konwentyklu bez Kościoła” niż „w Kościele bez konwentyklu” (s. 220). W związku z tym najważniejszą czynnością w życiu kościelnym jest zwiastowanie słowa Bożego. Okoliczność ta ma wpływ na kształtowanie się ewangelikalnej percepcji urzędu kościelnego oraz sakramentów.

Na kolejnych stronach widzimy próbę rekonstrukcji ewangelikalnego rozumienia urzędu kościelnego, sakramentu chrztu i Wieczery Pańskiej (s. 222–240). Na tle przytoczonych rozbieżności teologicznych autor referuje próby klasyfikacji nurtów ewangelikalizmu. Odwołuje się w tym miejscu do publikacji M. Ellingsena (s. 252n). Znacznie jaśniej prezentuje się przegląd tych wspólnot eklezjalnych, które zaznaczają swój kościelny i ewangelikalny charakter (s. 253–267). Końcowy fragment monografii omawia stosunek przebudzeniowego protestantyzmu do wspólnot religijnych nieewangelikalnych (Kościołów protestanckich, katolicyzmu, prawosławia, judaizmu) w ramach szeroko pojętego ekumenizmu. Autor jednak zastrzega, że ten fragment pracy tylko sygnalizuje podstawowe problemy w obszarze dialogu ekumenicznego (*ad intra* i *ad extra*) uprawianego przez ewangelikalizm (s. 268–286). W tej partii tekstu studium znajdziemy wiele ciekawych szczegółów dotyczących uzgodnień bilateralnych na szczeblu światowym, np. raport końcowy po konwersacjach baptystyczno-mennonickich (1993 r.), osiem deklaracji teologicznych wyniku dialogu *Evangelicals and Catholics Together* w USA, raport *Evangelical and the Orthodox Church* (2001 r.), czy też inicjatywy misji wśród Żydów, zainspirowane przebiegiem tzw. *Jesus Revolution*. Pluralizm zapatrywań eklezjologicznych ewangelikalistów zapewne nie ułatwia konstruktywnego dialogu z innymi wspólnotami religijno-wyznaniowymi. Pewną szansą w tym rozwarstwieniu jest próba wypracowania tzw. „minimum eklezjalnego” ewangelikalizmu. Taki wysiłek podjął w swoim studium T. Zieliński, z pełną świadomością, iż jawi się w tym względzie możliwość rozległej obudowy.

W swym całokształcie studium może pomóc w poznaniu tego specyficznego zjawiska, jakim jest protestantyzm ewangelikalny. Autor konsekwentnie chce pozostać obiektywnym analitykiem dziejów i założeń eklezjalno-teologicznych ruchu religijnego, posiadającego olbrzymi potencjał (ok. 500 mln wyznawców w świecie). Opracowując doktrynę i system organizacyjny tego ruchu, nie podejmuje polemiki z tezami głoszonymi przez zwolenników analizowanego zjawiska. Nawet kiedy formuje oceny, stara się zachować daleko idącą bezstronność. Pozostawia tym samym miejsce dla oceny czytelnika i ewentualnych dalszych analiz poprowadzonych już przez analityków życia społecznego, politologów religioznawczych, specjalistów prawa wyznaniowego, historyków idei. Nie pomniejszając ogromnego wkładu badawczego T. Zielińskiego, należałoby oczekiwać dalszych prób systematyzacji podstaw teologicznych, które odsłoniłyby kompatybilność ewangelikalizmu z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, zwłaszcza poreformacyjnymi.