

RECENZJE

231. BAŃKA Aleksander R., **De angelis. Chrześcijańska nauka o aniołach w świetle doktryny Tomasza z Akwinu**, Katowice: Wyd. Emmanuel 2014, bibliogr., 192 s., ISBN 978-83-63757-52-6.

Poprzez świadectwo Biblii i autorytet Kościoła poza dyskusją w teologii katolickiej pozostaje fakt istnienia aniołów. Jak wynika z przedmowy (s. 7–9), swoją książką Aleksander R. Bańka (dr hab. filozofii, politolog, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, znawca klasycznej metafizyki, angelolog, zaangażowany chrześcijanin) pragnie zaprezentować monograficzny wykład, w którym skomentowana, wyjaśniona i poszerzona została anielska doktryna Tomasza z Akwinu (1225–1274). Książka składa się ze wstępu, siedmiu rozdziałów i zakończenia.

We wstępie (s. 11–17) zarysowany zostaje konflikt pomiędzy nowożytnym poznaniem naukowym, które na rzecz pewności uzyskiwanej ze zmysłowego doświadczenia zadowala się wycinkowym, niekompletnym oglądem świata, a rezygnuje z oglądu całościowego, który wymaga przyjęcia pewnych nieoczywistości, w celu uzyskania poznania kompletnego i uniwersalnego, jak to czyniły średniowieczne systemy metafizyczne, w tym Tomaszowy, który na bazie Pisma Świętego i Tradycji stara się dojść do poznania świata aniołów, niedostępnego dla ludzkich zmysłów.

Rozdział pierwszy (s. 19–46) opisuje w sześciu podrozdziałach kwestię natury aniołów, które zostają zdefiniowane jako byty duchowe o duchowości doskonałej, niezależne od materii, w odróżnieniu od duszy, której duchowość jest niedoskonała, a poznanie zależne od materii. Ponadto są to substancje oddzielone, posiadające elementy możliwości, złożone z istoty i aktualizującego ją istnienia; są to zróżnicowane inteligencje doskonalsze od człowieka. Bazując na Piśmie Świętym, w oparciu o analogię z hierarchicznym ustroju świata i przy użyciu autorytetu mądrości Boga, uzasadniona zostaje teza o mnogości aniołów, przy czym każdy jest gatunkiem samym w sobie, nie ma więc dwóch równych sobie natur, a każdy pozostaje odzwierciedleniem jednego z przymiotów Boga. Duchowa natura aniołów warunkuje niezniszczalność i nieśmiertelność, jednak pozostają oni zależni od łaski dającej i utrzymującej ich istnienie. Świat duchowy graniczy z poznawalnym światem materialnym, a na potrzeby konkretnego objawienia jest możliwe, aby byty duchowe przyjmowały nieożywione, zdradzające jednak ich doskonałość, imitacje ciała, które są dostępne zmysłowemu poznaniu.

W rozdziale drugim (s. 47–57) podrozdziały dotyczą ruchu i mowy aniołów. Aniołowie są tam, gdzie działają, ruch jest końcem jednego działania, a początkiem drugiego, nie jest więc zależną od czasu i przestrzeni przypadłością w sensie metafizycznym. Byty anielskie nie są wszechobecne, a obszar ich jednoczesnego działania wyznacza spełniana funkcja i stworzona natura. Wzajemne komunikowanie się aniołów, również niezależne od czasu i przestrzeni, polega na bezpośrednim intelektualnym ujęciu treści oraz woli jej przekazania jednemu odbiorcy lub ich nieskończonej liczbie.

Anielską teorią poznania, czyli wiedzą i mądrością bytów duchowych, zajmuje się autor w czterech podroz-

działach rozdziału trzeciego (s. 59–79). Poznanie aniołów jest czysto umysłowe, różne od Boskiego, ale też nieskończenie przewyższające ludzkie; wynika to z natury, a spotęgowane jest łaską. Formy poznawcze, które człowiek abstrahuje w świecie materialnym, zostały w sposób doskonały i duchowy dane aniołom w momencie stworzenia, stąd potrafią oni z łatwością poznać istotę rzeczy. Ilość i rozległość danych aniołowi form poznawczych zależy od jego natury i zadań. W stosunku do Boga to poznanie pozostaje ograniczone; siebie i swoją istotę anioł poznaje bezpośrednio, jednak Boga i myśli człowieka pośrednio, choć w obu przypadkach może mu to zostać w sposób wolny objawione. Odnośnie do przyszłości aniołowie potrafią przewidzieć to, co wynika z konieczności, nie znają zaś tego, co ma swoje źródło w wolnej woli Stwórcy lub stworzeń. Poprzez łaskę, która z reguły pozostaje proporcjonalna do natury, aniołowie mają dostęp do dającego szczęście oglądu Boga: najwyżsi – najpełniejszą, a za ich pośrednictwem inni, zależnie do hierarchicznego porządku. Możliwe są wyjątki, kiedy Bóg daje niższemu aniołowi większą łaskę poznania, stosownie do jego posłannictwa. Łaska ta jest rozłożona w czasie, tzn. niektóre rzeczy zostały objawione w momencie stworzenia, a inne później.

W rozdziale czwartym (s. 81–119) dwa pierwsze podrozdziały opisują hierarchię anielską, trzy kolejne – poszczególne rzędy chórów, zaś trzy ostatnie – jej znanych z biblijnego imienia przedstawicieli. Piękno i harmonię wśród aniołów reprezentuje ład i rozdział otrzymanych darów; podział na chóry i rzędy zaczerpnięty został od Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI w. n.e.), przy czym Akwinacie zostaje przypisane filozoficzne wyjaśnienie wzajemnych zależności pomiędzy poszczególnymi stopniami hierarchii, polegających na zróżnicowaniu ich zdolności poznawczych: poznanie pierwszej triady jest najprostsze i najpełniejsze, druga dysponuje poznaniem z powszechnych przyczyn stworzonych, z najrozmaitszymi ich konsekwencjami, trzecia zaś poznając wiele przyczyn szczegółowych, poznaje ich szczegółowe efekty, co jest najmniej doskonałym ze sposobów poznania anielskiego. Najwyższa triada składa się z serafinów, rozplamionych miłością, cherubimów, posiadających wiedzę dzięki poznaniu Opatrzności, oraz tronów, dysponujących bezpośrednim oglądem wyroków Bożych. Do drugiej triady, odpowiadającej za ład we wszechświecie, należą: panowania, przydzielające zadania, moce, uposażające czynniki w odpowiednią siłę do wypełnienia powyższych, oraz władze, ustalające konkretnych ich wykonawców. Do ostatniej triady, zajmującej się bezpośrednio sprawami ludzkimi, należą: zwierzchności, odpowiedzialne za dobro wspólne i ogólne, archaniołowie, zajmujący się sprawami jednostek dotyczącymi ogółu, oraz aniołowie, czuwający nad dobrem jednostkowym. Archaniołowie posyłani są do ludzi w sprawach szczególnej wagi: Gabrielowi przypisuje się objawianie tajemnic wcielenia, Rafałowi – łaski związane z uzdrawianiem i końcem świata, Michałowi – zwycięstwo nad Lucyferem oraz pryncypat wśród aniołów, z czym związana jest kontrowersja jego hierarchicznej przynależności.

Prawda wiary o stworzeniu aniołów jest tematem rozdziału piątego (s. 121–136). Tomasz skłania się ku tezie, że zostali oni stworzeni wraz ze światem materialnym, w stanie naturalnej szczęśliwości, a za pomocą łaski mogli swą wolę skierować ku Bogu, a wtedy naturalna skłonność dążenia do miłości została nagrodzona wiekującą chwałą. Niezmienni z natury aniołowie doświadczają następstwa zmienności przez łaskę i działanie, stąd mówi się o tzw. czasie anielskim.

Nie wszyscy aniołowie złożyli Bogu aktem wolnym i świadomym hołd uwielbienia, który prowadził od szczęśliwości naturalnej do nadprzyrodzonej, a poprzez grzech pychy i zazdrości uznali swoje dobro i doskonałość za najwyższy cel swojego istnienia. Są to anioły upadłe, które autor omawia w pięciu podrozdziałach rozdziału szóstego (s. 137–169). Przedstawiona zostaje hipoteza, że przyczyną buntu była niechęć do inkarnacji i ukierunkowania stworzenia na człowieka. Sprzeciw upadłych aniołów jest nieodwracalny, a szatan przedstawiony jest jako antyosoba zdeformowana egoizmem. Wieczny głód prawdy oraz wypaczone działania przysparzają upadłym aniołom cierpienia wynikających ze sprzeczności z naturą. Człowiek, pozostający przedmiotem nienawiści, nie może być kuszony ponad miarę, gdyż upadłe anioły nie mają bezpośredniego wpływu na jego wolę. W kontekście ograniczenia do naturalnych zdolności dyskutowana jest koncepcja ognia piekielnego.

Ostatni rozdział (s. 171–181) opisuje w dwóch podrozdziałach zadania najniższego chóru aniołów, którego przedstawiciele zostają indywidualnie przeznaczeni konkretnemu człowiekowi do opieki i ochrony na całe życie, ale, podobnie jak anioły upadłe, nie mogą bezpośrednio wpływać na wolną wolę, choć mogą człowieka oświecać w kwestiach wiary i moralności.

A.R. Bańka dotrzymuje swojej obietnicy, że w sposób przystępny, zrozumiały, objaśni umysłom gotowym zrezygnować z wąsko pojętej naukowej racjonalności (s. 9) metafizyczne zawilości Tomaszowej wizji świata, bazując głównie na zawartych w *Summa Theologiae* (1268–1273) zagadnieniach dotyczących stworzenia aniołów i ich upadku (nr 50–64), jak również wpływu bytów duchowych na człowieka (nr 106–114), porządkując je jednak na nowo w świetle przyjętej przez siebie metody przedstawienia klasycznej koncepcji stworzeń należących do grupy niematerialnych inteligencji. To nowe uporządkowanie z pewnością ułatwia współczesnemu czytelnikowi zrozumienie niektórych kwestii, zwłaszcza że terminy poznania, substancji, natury i woli funkcjonują w dzisiejszym języku w innym, niż tomistyczny, zakresie semantycznym. W sposób przystępny zostaje wyjaśniona czytelnikowi kwestia czasu anielskiego, niedosyt pozostawia jednak brak hipotez dotyczących jego odniesienia do czasu ziemskiego. Objaśnienia pojęcia miłości w rozumieniu Akwinaty nasuwają pytania o wpływ alternatywnego jej rozumienia na koncepcję świata inteligencji niematerialnych, choć omówienie tej problematyki wychodziłoby zapewne poza cel i temat omawianej monografii.

Oficjalne magisterium Kościoła ogranicza się praktycznie do postanowień Soboru Laterańskiego IV (1215), powtórzonych przez Sobór Watykański I (1869–1870), w których byty anielskie zostały uznane za stworzenia duchowe, obdarzone wolną wolą i inteligencją. Niestety nie udało mi się zweryfikować informacji (s. 86) o potwierdzeniu w magisterium Kościoła hierarchicznej koncep-

cji Pseudo-Dionizego przez papieża Grzegorza Wielkiego (ok. 540–604), zwłaszcza, że w jej kontekście zaskakuje fakt niepowtórzenia tej nauki przez zdominowany neotomistycznym myśleniem Sobór Watykański I. Niezmienным rysem dziejów angelologii w teologii katolickiej pozostaje to, że śmiałe spekulacje teologiczne poruszają wyobraźnię i pobożność ludową, co staje się inspiracją dla mistyków i świętych. Trudno czasem w ogromie literatury poruszającej tematy anielskie odróżnić prace naukowe od dzieł pisanych ku krzewieniu pobożności, a także podjąć decyzję o tym, które z prywatnych objaśnień mogą mieścić się w ramach określonego systemu filozoficznego, służąc jako potwierdzenie, przykład bądź uzupełnienie. A.R. Bańka w bardzo przemyślany i wyważony sposób korzysta z bogatej bibliografii dotyczącej aniołów, a także zaznacza granice wyznaczone przez oficjalne magisterium Kościoła. Ta i pozostałe zalety omawianej monografii z pewnością przyczynią się do uznania jej za wartościową pozycję zarówno wśród naukowych opracowań angelologii katolickiej, jak i tych dotyczących doktryny św. Tomasza.

ks. Adam R. Prokop (Wrocław)

232. BUKALSKI Sławomir, **Style przywiązaniowe nupturientów oraz inne czynniki psychologiczne jako predykatory jakości narzeczeństwa. Analiza empiryczna**, Szczecin: WT US 2013, 426 s., bibliogr., streszcz. ang., ISBN 978-83-7867-027-8.

Książka autorstwa Sławomira Bujalskiego, zatytułowana *Style przywiązania nupturientów oraz inne czynniki psychologiczne jako predykatory jakości narzeczeństwa. Analiza empiryczna*, stanowi interesujący przykład połączenia teorii z wynikami badań empirycznych dotyczących specyfiki relacji narzeczeńskich. Jest to obszernie dzieło, liczące 426 stron, z imponującą liczbą ponad 550 pozycji bibliograficznych polsko- i obcojęzycznych. O wartości książki świadczy jednak nie jej wielkość, lecz treść. Problematyka publikacji dotyczy istotnego – z punktu widzenia zarówno życia człowieka, jak i duszpasterskiej działalności Kościoła – zagadnienia jakości narzeczeństwa. Koncentruje się ona na określeniu relacji między schematami przywiązania nupturientów, czynników osobowościowych i religijnych a jakością narzeczeństwa. W ten sposób oferuje cenną możliwość wnikięcia w strukturę i mechanizmy przygotowania nupturientów do zawarcia sakramentu małżeństwa. Warto podkreślić, że badania zostały przeprowadzone w ramach tzw. przygotowania bliższego lub bezpośredniego do zawarcia sakramentu małżeństwa w Kościele katolickim, co umożliwia wyciągnięcie wniosków na temat specyfiki małżeństw zawieranych w przeważającej mierze przez osoby wyznania katolickiego.

Książka składa się z dwóch części: teoretycznej i empirycznej, stanowiących komplementarną całość. Ma charakter interdyscyplinarny z zakresu teologii i psychologii pastoralnej, i oparta jest na badaniach empirycznych osób zamierzających zawrzeć sakramentalny związek małżeński w Kościele katolickim. Zastosowane kryterium doboru grupy badanej jest istotne ze względu na: (1) ocenę wpływu czynników religijnych na jakość narzeczeństwa oraz (2) relacje religijności do innych czynników psychologicznych narzeczonych. Narzeczeństwo

posiada bowiem swój początek i koniec. Takie teologiczne ujęcie narzeczeństwa jest w pewnym stopniu opozycją do tzw. okresu życia przedmałżeńskiego, który nie jest określony czasowo. Jak pisze autor: „Narzeczeństwo jest szczególnym i niepowtarzalnym czasem w życiu dorosłej osoby przygotowującej się do zawarcia związku małżeńskiego, a jakoś narzeczeństwa przekłada się na jakoś życia małżeńskiego” (s. 11).

Część teoretyczna recenzowanej książki szczegółowo prezentuje problematykę narzeczeństwa na bazie teorii przywiązania Johna Bowlby’ego, czynników indywidualnych i społecznych oraz istniejących koncepcji jakości związku narzeczeństwa. Teoria Bowlby’ego ukazana została w kontekście różnych kierunków psychologicznych, które są istotne dla jej pełnego zrozumienia. Zaprezentowany został także jej wpływ w różnych okresach rozwojowych oraz podstawowe style przywiązania. Treści prezentowane są w sposób logiczny i spójny, co pozwala czytelnikowi na śledzenie toku rozumowania. Wnikliwe są analizy dotyczące roli ojca i matki w kształtowaniu się stylów przywiązania (s. 31, 39, 47), dzięki czemu można zrozumieć, dlaczego różni ludzie wykształcają inne style przywiązania na przestrzeni życia.

Rozdział drugi stanowi psychologiczno-teologiczny opis ośmiu aspektów narzeczeństwa, m.in. rodziny pochodzenia, osobowości, religijności, miłości czy seksualności. Rozważania teoretyczne nawiązują do teoretycznej i praktycznej strategii pomagania narzeczonym w ich wzajemnym poznawaniu się. Istotnym było omówienie religijności, gdyż badania ograniczono do osób zawierających sakramentalny związek małżeński. Autor interesująco przedstawił rozumienie religijności i jej funkcje, wskazując na powiązania życia religijnego i małżeńskiego, tj. rolę religijności w życiu małżonków. Wskazał przy tym na wymiar teologiczny tego związku i potrzebę szerszego jego zbadania: „Istnieje wprawdzie szereg opracowań teologicznych dotyczących powyższych zależności, ale mają one bardziej charakter duszpasterski, wynikający z tradycji i mądrości Kościoła związanej z przygotowaniem do zawarcia sakramentu małżeństwa, niż charakter empiryczny, typowy dla nauk społecznych” (s. 97). Przy omawianiu tego typu związku należy zapytać jednak, czy tylko sama religijność narzeczonych lub małżonków i ich dopasowanie, tj. zgodność w zakresie wymiarów religijności, wpływa na jakość ich związku – takie stanowisko reprezentuje autor (s. 96–98), czy też możliwy jest także odwrotny kierunek zależności, a mianowicie: to jakość związku określa charakter relacji między narzeczonymi/małżonkami i wpływa na ich zachowania społeczne, w tym i religijne. Badania wskazują, że małżonkowie o wysokiej jakości życia małżeńskiego spędzają więcej czasu ze sobą i częściej razem uczestniczą w relacjach społecznych. Tym samym u osób z wysoką jakością życia prawdopodobieństwo udziału w Mszach św. i nabożeństwach będzie większe, co konsekwentnie oznacza, że ich aktywność religijna będzie wyższa.

W ostatnim, trzecim rozdziale części teoretycznej ukazano trzy teorie dotyczące jakości związku: teorię George’a Levingera, Johna Thibauta i Harolda Kelley’a oraz Roberta Lewisa i Grahama Spaniera. Zaprezentowane teorie były podstawą do sformułowania celu badań, postawienia hipotez badawczych i przeprowadzenia badań empirycznych, opisanych w drugiej części książki.

Część empiryczna składa się z sześciu rozdziałów, w których przedstawiono kolejno metodykę badań własnych, wyniki przeprowadzonych badań oraz ich końcową dyskusję. Zastosowano model badawczy korelacyjno-regresyjny, który pozwala określić nie tylko siłę związków pomiędzy danymi zmiennymi niezależnymi i zależnymi, ale także wkład wiązki zmiennych niezależnych w wyjaśnienie zmienności wyników zmiennych zależnych. Dodatkowo uzupełniono go analizami różnicowymi, tj. analizy wariancji ANOVA i MANOVA. Model ten został wybrany celowo ze względu na dużą liczbę danych, gdyż dzięki temu można było wyodrębnić te zmienne, które posiadały największą wartość predykcyjną w wyjaśnianiu jakości życia narzeczonych: „Duża liczba uzyskanych danych empirycznych wynikających z problematyki pracy, postawionych hipotez badawczych oraz dobranych do zweryfikowania tychże hipotez narzędzi, niejako wymusza dobór odpowiednich narzędzi statystycznych” (s. 182). Zastanawiając się, czy taki wybór narzędzi badawczych i modelu statystycznego był uzasadniony, należy bez cienia wątpliwości odpowiedzieć pozytywnie. Uwzględniając procedurę badań i uzyskane wyniki, autor wybrał optymalny, co nie oznacza jedyny możliwy, model statystycznego opracowania wyników, za co należy się mu spore uznanie. Jest to tym bardziej ważne w pracy empirycznej, że przyjęty model statystyczny w dużej mierze rzutuje na formułowanie wniosków.

Na wysoką ocenę książki zasługują merytoryczne i konstruktywne analizy statystyczne, a także precyzyjne wnioskowanie statystyczne. Wyniki są przedstawiane obiektywnie i zgodnie z metodologicznymi wymaganiami statystyki. Nie skupiono się przy tym wyłącznie na mechanicznym podawaniu wyników obliczeń programu statystycznego, ale podano logiczne interpretacje i wnioski pastoralne, np. dla hipotez 14, 15 i 16: „Obecność Boga w osobistym, codziennym życiu łączy się z aspektem miłości – zobowiązaniem. Wydaje się jednak, że jest to forma religijności polegająca na tym, że Pan Bóg zadziała automatycznie w trwającym związku narzeczeńskim w wyniku samego przekonania” (s. 313). Wyraźne wskazanie na potrzebę świadomego i dojrzałego traktowania obecności Boga w życiu narzeczonych jest celnym wnioskiem płynącym z dojrzałej interpretacji „suchych” wyników liczbowych.

Bardzo przejrzystą strukturę posiadają rozdziały, w których zaprezentowano wyniki badań własnych (rozdziały V–IX). Każdy składa się najpierw z przedstawienia wyników korelacyjnych, następnie regresyjnego ustalenia wartości predyktorów, aby zakończyć je dyskusją. Taka klarowna i logiczna struktura świadczy o bardzo dobrym warsztacie naukowym S. Bukalskiego i jego kreatywności w zakresie posługiwania się badaniami empirycznymi i wnikliwej znajomości zasad metodologii tych badań.

Omawiając analizę wyników i ich statystyczne opracowanie, można jednak zapytać, dlaczego nie wyjaśniono precyzyjniej zależności między ogólną jakością życia nupturientów a szczegółową jakością życia narzeczeńskiego. Co prawda autor podaje na s. 328 (i wcześniej-szych stronach) wyniki zależności między dobrostanem psychicznym i satysfakcją z życia a jakością narzeczeństwa: „Wysokie wyniki w satysfakcji z życia łączą się na bardzo wysokim poziomie istotności statystycznej z subiektywną oceną własnego związku narzeczeńskie-

go, wyrażaną w kilkudziesięciu sferach życia narzeczonych (jakość życia narzeczeńskiego)”, lecz równocześnie w dalszej części pracy nie wyjaśnia zbyt szczegółowo charakteru tych zależności. Badając tak wiele sfer życia narzeczonych, można było pokusić się o zaprezentowanie specyfiki relacji między ogólną jakością życia a jakością życia narzeczeńskiego, będącą jednym z jej wymiarów.

Na podstawie przeprowadzonych analiz statystycznych w rozdziałach V–IX dokonano rzeczowej dyskusji oraz sformułowano sześć zasadniczych wniosków dotyczących jakości życia narzeczeńskiego, odnosząc je do aktualnej wiedzy psychologicznej i teologicznej: (1) style przywiązań reprezentowane w życiu nupturientów wyjaśniają jakość życia narzeczeńskiego w badanych aspektach tego życia; (2) spójność poszczególnych stylów przywiązań między nupturientami w zdecydowanie mniejszym stopniu wiąże się z jakością życia narzeczeńskiego w wybranych aspektach tego życia; (3) struktura cech osobowości nupturientów (wśród nich struktura potrzeb) w aspekcie *ja* realnego jest powiązana ze wskaźnikiem jakości życia narzeczeńskiego oraz z wymiarami komunikacji narzeczeńskiej; (4) poczucie koherencji wiąże się istotnie z wymiarami jakości życia narzeczeńskiego; (5) religijność narzeczonych wiąże się w małym stopniu z kilkoma wymiarami jakości życia narzeczeńskiego; (6) jakość życia nupturientów rozumiana jako satysfakcja z życia wiąże się istotnie ze wszystkimi wymiarami jakości życia narzeczeńskiego, podczas gdy jakość życia nupturientów ujmowana w kategoriach dobrostanu psychicznego wiąże się w niewielkim zakresie z ww. wymiarami.

Prezentowana książka jest bardzo dobrą próbą, opartą na rzetelnych badaniach empirycznych, ukazania czynników wpływających na jakość życia narzeczonych. Zawierając sporą ilość informacji teoretycznych i trafnych analiz empirycznych, z jednej strony umożliwia zrozumienie prawidłowości decydujących o jakości związku narzeczeńskiego, a z drugiej – stymuluje myślenie i zachęca do stawiania nowych pytań badawczych. Połączenie w pracy treści psychologicznych z teologicznymi ukazało interdyscyplinarny charakter badań nad uwarunkowaniami jakości narzeczeństwa, które są niezwykle aktualne z punktu widzenia teologii pastoralnej i nauk społecznych, a równocześnie, co należy mocno podkreślić, bardzo trudne do dokładnego określenia ze względu na wielość występujących zmiennych.

ks. Dariusz Krok (Opole)

233. GARNCZARSKI Stanisław, **Polska pieśń adwentowa w drukach od XVII do XX wieku**, cz. I: **Opracowanie zebranych źródeł**; cz. II: **Przekazy źródłowe badanych pieśni**, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos 2014, 735+339 s., tab., bibliogr., indeks, nuty, streszcz. ang., ISBN 978-83-7793-248-3

W dziejach religijnej kultury muzycznej istotne znaczenie posiada rozwój pieśni religijnej w językach narodowych, które powstały i rozwijały się przede wszystkim na gruncie liturgii, stanowiącej jeden z podstawowych elementów życia Kościoła, spełniającej zarazem znaczącą rolę kulturotwórczą. To właśnie pieśń kościelna w języku polskim stała się głównym przedmiotem na-

ukowych zainteresowań ks. Stanisława Garnczarskiego, który skupił się przede wszystkim na repertuarze rozpoczynającego rok liturgiczny okresu Adwentu. Naukowe badania nad bogatą i różnorodną tradycją pieśniowego nurtu twórczości liturgiczno-muzycznej w Polsce mają swoje właściwe początki w działalności muzykologicznego ośrodka na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w czym największe zasługi posiada niewątpliwie ks. prof. Hieronim Feicht oraz jego wychowankowie: ks. prof. Karol Mrowiec, ks. prof. Bolesław Bartkowski oraz ks. prof. Ireneusz Pawlak. Ks. Garnczarski, wychowanek ostatniego z wymienionych profesorów, poprzez prezentowaną publikację znakomicie wpisuje się w grono kontynuatorów badań hymnologicznych wywodzących się z lubelskiego środowiska (aktualnie pracownika naukowego UPJPII w Krakowie, Filii w Tarnowie). Jego obszerna monografia, zatytułowana *Polska pieśń adwentowa w drukach od XVII do XX wieku*, cz. I: *Opracowanie zebranych źródeł*; cz. II: *Przekazy źródłowe badanych pieśni*, stanowi wartościowe podsumowanie dotychczasowego okresu działalności naukowej, uzupełniając zarazem brak kompleksowego opracowania rozwoju polskich pieśni adwentowych. Jest to bowiem rozprawa w pełni interdyscyplinarna, imponująca nie tylko rozmiarami ale przede wszystkim bogactwem treści, niezwykle rzetelna, świadcząca o wszechstronności i erudycji autora, o jego szerokim, a zarazem fachowym i dojrzałym warsztacie naukowym. Trzeba tu zauważyć, iż tego rodzaju badania naukowe wymagają rozwiniętego warsztatu nie tylko muzykologicznego (analiza muzyczna), ale również historycznego (opis źródeł), filologicznego (warstwa tekstowa), teologicznego (analiza tekstów i przeznaczenie repertuaru) oraz folklorystycznego (badanie tradycji ustnej). Na wyróżnienie zasługuje również wzorcowa szata graficzna i staranna redakcja techniczna edycji (włącznie z troską o fachową edycję przykładów nutowych oraz przejrzystość tabel) opublikowanej przez Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej *Biblos*.

Z pełnym przekonaniem należy tu podkreślić, że podjęcie tego tematu, ujęte kompleksowo, a przy tym pionierskiego na gruncie polskiej muzykologii i hymnologii, pozwoliło w pełnym świetle zobaczyć bogactwo i wartość polskich pieśni adwentowych, a także ukazać różnorodne funkcjonowanie tego niewątpliwie cennego repertuaru. Na wyróżnienie zasługuje tu przede wszystkim wnikliwa dokumentacja poszczególnych pieśni oraz ich gruntowna analiza muzyczna, filologiczna oraz historyczno-źródłowa, tym bardziej że problematyka ta, jak już zauważono, nie była dotąd przedmiotem gruntownych studiów. Z lektury recenzowanej monografii jasno wynika, że ks. Garnczarski był i jest świadomy wagi podjętej problematyki, co dobrze rokuje na przyszłość i pozwala przypuszczać, że będzie on nadal kontynuował swoje naukowe zainteresowania. We wstępie do pracy zauważa on m.in.: „Sygnalizowana od wielu lat potrzeba prowadzenia systematycznych badań nad polską pieśnią religijną jest ciągle aktualna. Już w XIX wieku, wraz z rozwojem nauk historycznych, pojawiły się głosy wskazujące na potrzebę badań, najpierw źródłoznawczych i dokumentacyjnych, a następnie analitycznych i porównawczych. (...) Opracowań dotyczących bezpośrednio polskich pieśni adwentowych jest niewiele. Są to przeważnie drobne prace o charakterze przyczynkarskim” (s. 25 i 29). Dlatego też, przekonany o istotnej roli, jaką pieśń religijna speł-

niała w przeszłości i po dziś dzień spełnia w życiu religijnym, społecznym, literackim i muzycznym naszego narodu, podjął się opracowania jednego z jej ważnych nurtów, ograniczonego do polskiej pieśni adwentowej, wykonywanej w liturgicznym okresie poprzedzającym uroczystość Bożego Narodzenia. Ks. Garnczarski omawia najpierw w sposób syntetyczny, oparty na dobrze dobranej literaturze przedmiotu, genezę oraz rozwój Adwentu w tradycji liturgicznej Kościoła, zwracając szczególną uwagę na jego maryjny charakter. Ta cecha bowiem, jak przekonująco dowodzi, charakterystyczna dla terenów Polski, zaowocowała powstaniem specyficznych zwyczajów adwentowych oraz szczególnie bogatego repertuaru pieśniowego. Najbardziej wartościową częścią tego rozdziału jest jednak kompleksowa charakterystyka źródeł, dzięki czemu otrzymujemy wyczerpującą dokumentację badanego repertuaru, liczącego aż 136 pieśni. Bogactwo to ilustrują przejrzyste skonstruowane tabele (nr 1 i 2, s. 223–227 i 232–236).

Na wyróżnienie zasługuje wszechstronne i szerokie wykorzystanie źródeł, które autor porządkuje w sposób czytelny i logiczny według różnych kryteriów, omawiając najpierw poszczególne ośrodki wydawnicze wraz z wydawnictwami, autorów wydawnictw, a następnie charakteryzuje wybrane śpiewniki, kancjonały i modlitewniki (rozdz. I: *Dzieje*, s. 35–236). Pomimo wyczerpującego wykorzystania źródeł (w części podstawowej liczących w sumie 208 pozycji, plus ponad 50 źródeł pomocniczych), jako recenzentowi zajmującemu się w badaniach kulturą muzyczną Śląska trudno nie zauważyć braku omówienia kilku śląskich ośrodków (np. Racibórz – tu przez szereg lat drukowany był diecezjalny modlitewnik i śpiewnik *Droga do nieba*, Olesno, w sposób niepełny przedstawiono ponadto Opole, z pominięciem kilku okolicznych miejscowości, jak Prószków czy Głogówek), autorów i wydawców (np. G.E. Ronge – A. Hruzik, E.F.W. Muthwill – H. Handl, Teodor Kiewicz – H. Handl, K. Hoppe – R. Meyer), a przede wszystkim poszczególnych wydań wymienionej wyżej *Drogi do nieba*. Autor wykorzystał wprawdzie opracowany w odniesieniu do tego źródła *Chorał Opolski*, który jednak uwzględnia dopiero wydanie posoborowe i w kontekście tematyki pracy – pod względem źródłowym i repertuarowym – jest niewystarczający. Z kwestii bardziej szczegółowych można wskazać błędne utożsamienie bytomskiego organisty C.J. Hoffmanna (s. 172) z działającym w Opolu Carlem Juliušem Adolphem Hoffmannem (*Indeks osobowy* – s. 718). Wymienione niedociągnięcia są m.in. wynikiem nieuwzględnienia kilku istotnych opracowań, przede wszystkim cennej pracy A. Więclewskiej-Bach (*Das polnische katholische Kirchenlied in oberschlesischen Gesangbücher von 1823 bis 1922*, Köln 1998) oraz prac dotyczących *Drogi do nieba* (*Stulecie „Drogi do nieba”* ks. Ludwika Skowronka, red. R. Pierskała, Opole 2003), a ponadto artykułów ks. P. Tarlinskiego (na temat najwcześniejszych wydań *Drogi do nieba*) czy autora niniejszej recenzji (na temat śląskich towarzyszeń organowych do pieśni kościelnych). Generalnie jednak wykorzystana literatura przedmiotu jest szeroka i reprezentatywna (liczy w sumie 374 pozycje), powyższe zaś uwagi posiadają charakter bardziej propozycji niż zarzutów i nie umniejszają wartości recenzowanej pracy, która jest niezaprzeczalna. Ks. Garnczarski pokazał m.in., jak bogaty reperturowo był w polskiej tradycji liturgiczno-muzycznej zbiór

pieśni adwentowych, z których dzisiaj wykorzystuje się, niestety, kilkanaście co najwyżej śpiewów.

W kolejnych rozdziałach recenzowanej monografii udokumentowany gruntownie repertuar polskich pieśni adwentowych poddany został najpierw (rozdz. II: *Teksty*, s. 237–366) szczegółowej analizie historycznej (źródła tekstów), teologicznej (tematyka i kontekst liturgiczny badanego repertuaru) oraz literackiej (rodzaje wariantów badanych tekstów oraz elementy struktury poetyckiej), a następnie (rozdz. III: *Melodyka*, s. 367–507) muzykologicznej (źródła melodii, wersje i warianty melodyczne, formuły inicjalne i kadencyjne, zagadnienie kontrafaktur, tonalność, struktura formalna, rytmika). Szczególnie ważne są tu, moim zdaniem, z jednej strony rozważania dotyczące źródeł tekstów, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. Hejnalów Roratnych, z drugiej natomiast szczegółowa charakterystyka – z wykorzystaniem komparatyki – poszczególnych melodii (przede wszystkim rozbudowane fragmenty dotyczące poliwersyjności, kontrafaktury oraz wariabilności). Całość pracy wieńczy rozbudowany aneks, ilustrujący obecność analizowanego repertuaru w poszczególnych źródłach (s. 515–666), omówiony już zestaw bibliografii (s. 667–712) oraz starannie sporządzony indeks osobowy (s. 713–732), dopełnia natomiast oddzielny, ponad 300-stronicowy, tom zawierający przekazy źródłowe badanych pieśni. Zamieszczono w nim najpierw pełne teksty w oryginalnej pisowni, a następnie melodie poszczególnych pieśni, co znacząco podnosi naukową przydatność recenzowanej monografii, która stanowi zarazem cenną pomoc do dalszych badań hymnologicznych.

W zakończeniu prezentowanej edycji autor stwierdza m.in.: „(...) tego typu prace mogą przynieść zadowalające rezultaty wtedy, kiedy będą prowadzone w szeroko zakrojonym zakresie, przez wielu badaczy, według z góry ustalonego programu badawczego uwzględniającego wspólnie wypracowane metody badawcze. (...) Poszerzanie bazy źródłowej, jej dokumentacja i opracowania są ciągle aktualnymi zadaniami stojącymi przed badaczami polskiej pieśni. Zapewne tego typu prace przyczynią się do poszerzenia wiedzy o genezie i źródłach polskiej pieśni religijnej, o jej roli w kulcie, w kulturze narodu, w jednoczeniu społeczności, w którym funkcjonowały” (s. 514). Po uważnej lekturze publikacji ks. S. Garnczarskiego mogę bez żadnych zastrzeżeń stwierdzić, że przyniosła ona „zadowalające rezultaty” i życzyć zarazem jej autorowi, by nadal konsekwentnie i owocnie realizował aktualne badania stojące przed badaczami polskiej pieśni, przyczyniając się do poszerzenia wiedzy o jej genezie i źródłach.

Remigiusz Pośpiech (Wrocław – Opole)

234. JAKUBEK-RACZKOWSKA Monika, *Tu ergo flecte genua tua. Sztuka a praktyka religijna świeckich w diecezjach pruskich państwa zakonu krzyżackiego do połowy XV wieku*, Pelplin: Wydaw. „Bernardinum” 2014, 724 s., bibliogr., indeksy, ISBN 978-83-7823-350-3.

Książka poświęcona jest problematyce religijności ludzi świeckich w średniowieczu w krzyżackim państwie zakonnym w Prusach, analizowanej i interpretowanej przez pryzmat oddziaływania obrazów na wiernych.

Autorka skupia się na roli, jaką obrazy odegrały zarówno we wspólnotowej, jak i indywidualnej praktyce religijnej, analizując ich treści i formę, ekspresję i retorykę, funkcje i miejsce w różnych przestrzeniach sakralnych dostępnych dla laikatu, ze szczególnym naciskiem na ikonosferę kościoła parafialnego. Szukając związku między sztuką a praktyką religijną, autorka koncentruje się na człowieku – lub szerzej: na konkretnej ludzkiej zbiorowości w określonym czasie – jako na odbiorcy kaznodziejskich pouczeń i adresacie umieszczonych w kościele obrazów.

Tytuł książki *Tu ergo flecte genua tua* zaczerpnięty jest ze słów skierowanych przez Jezusa do kwidzyńskiej rekruty, świętobliwej Doroty z Mątów, w widzeniu z 26 maja 1394 r.: *Tu ergo flecte genua tua, devote romans Dominum Iesum*. Praca składa się z trzech części. Pierwsza część, zatytułowana *Verbo et imago. Formacja pobożności laikatu w państwie zakonnym w Prusach na tle europejskim*, zawiera pięć rozdziałów.

Rozdział pierwszy, pt. *Sztuka a praktyka religijna w Prusach: problemy i dezyderaty badawcze* (s. 39–71), będący wprowadzeniem w problematykę pracy, ustala podstawowe pojęcia używane w pracy: średniowieczny obraz religijny i jego interpretacja, modele religijne, pobożność, religijność, zakres terytorialny i czasowy studium, określa stan badań nad Kościołem państwa zakonnego w Prusach, zachowane źródła oraz materiał zabytkowy.

„*Populus saecularis*”. Świeccy jako audytorium Kościoła w średniowiecznych Prusach – tak zatytułowany drugi rozdział (s. 72–119) opisuje stosunek *clerici* – *laici* w średniowieczu. Kiedy stereotypem była dychotomia, w XII w. pojawiły się zwiastuny nowego myślenia: zauważa się aktywizację świeckich, rolę Soboru Laterańskiego IV (1215) w podkreśleniu roli świeckich w Kościele i w ożywieniu duszpasterstwa. Zgodnie z duchem *Lateranum IV*, zasadniczym narzędziem ewangelizacji polaterańskiej w Prusach była spowiedź uszna oraz kaznodziejstwo. Ważną gałęzią odnowy życia religijnego pod koniec XIV w. był nurt zwany umownie *devotio moderna*, który kładł nacisk na kształtowanie „człowieka wewnętrznego”, akcentującego ideę świętości dostępnej dla każdego człowieka, naśladowanie Chrystusa w codziennym życiu. W państwie zakonnym *devotio moderna* rozwijała się m.in. dzięki objawieniom świętobliwej Doroty z Mątów i rozwijającego się jej kultu oraz pismom Jana z Kwidzyna.

Szczególnym pokłosiem czternastowiecznej *devotio moderna* było zdefiniowanie pobożności oderwanej od stereotypów, takich jak: życie konsekrowane, dziewictwo itd., i wyrażającej „wiarę na co dzień”. Nowa pobożność wyrosła z mistyki i miała być drogą do wyjścia Kościoła z głębokiego kryzysu duchowego. O tym traktuje trzeci rozdział: *Expergiscimini hodie, anime devote. Państwo zakonne w Prusach a późnośredniowieczna religijność* (s. 120–158).

„*Praxis pietatis*” pruskiego laikatu na przełomie XIV i XV wieku w świetle źródeł pisanych oraz ikonograficznych to tytuł czwartego rozdziału (s. 159–207). Autorka omawia w nim indywidualną praktykę modlitewną późnego średniowiecza, postawy ciała podczas modlitwy, medytację jako jedną z ważnych ćwiczeń modlitewnych zalecanych przez mistyków, obowiązek mszalny, praktykę komunijną i kult Najświętszego Sakramentu oraz pielgrzymowanie do miejsc świętych.

Rozdział piąty „*Fides ex imago*”. *Funkcje obrazu w późnośredniowiecznej religijności* (s. 208–228) opisuje związek religii i obrazu w Prusach, jego obecność w Kościele, formę, definicję i rolę, niebezpieczeństwo nadużyć i wypaczeń w jego postrzeganiu i czci. Podstawowa definicja funkcji obrazu sakralnego w Kościele łacińskim wpisuje się w dychotomię *litterati* – *illitterati*, równoważąc siłę przekazu słowa i wizerunku.

Druga część, zatytułowana „*Religio et civitas*”. *Sztuka a praktyka religijna w miastach państwa zakonnego*, podzielona jest na osiem rozdziałów omawiających kolejno: miasta i mieszczan w państwie zakonnym, mentalność, pochodzenie mieszczan, zróżnicowanie pruskich miast (rozdział pierwszy – s. 255–261).

Rozdział drugi (s. 262–384) omawia życie religijne miast pruskich, geografii sakralną miast pruskich, zróżnicowanie w życiu religijnym i duszpasterstwie w wielkich i małych miastach. Religijność miejska była nacechowana dużą intensywnością przeżywania i demonstrowania wiary, wielką różnorodnością aktów dewocyjnych. Ważnym składnikiem religijności miejskiej był należący do powszechnej średniowiecznej pobożności kult świętych, przede wszystkim wspólnotowy kult patronalny. Święta patronalne przeobrażały się zwykle w ogólnomiejskie uroczystości. Wyrazem troski o zbawienie były liczne fundacje.

W trzecim rozdziale (s. 285–306) zwrócono uwagę na rolę zakonów w religijności miejskiej, na ikonosferę kościołów klasztornych. Opisano działalność mendykantów w miastach pruskich, stan zachowania kościołów mendykantów, wystrój kościołów, zaangażowanie mendykantów w duszpasterstwo, kult pasyjny rozwijany przez zakony. Przybliżono również działalność klasztorów żeńskich w miastach pruskich: w Chełmnie, Toruniu i Królewcu. Osiedle w pruskich miastach konwenty (cysterki, benedyktynki), podobne do siebie pod względem gospodarczym i społecznym, miały zbliżone uposażenie, cieszyły się żywym wsparciem Krzyżaków, reprezentowały ekskluzywną duchowość cysterską i wysoki poziom intelektualny. Taki pogląd, przyjęty w nauce, w tym rozdziale oparty jest na analizie dzieł sztuki.

Czwarty rozdział (s. 307–316) opisuje miejski kościół parafialny, który stanowił centrum geografii sakralnej i życia religijnego miasta. Przymus parafialny zobowiązywał wiernych do uczestnictwa we mszach i posłudze sakramentalnej wyłącznie we własnym kościele parafialnym, w którym zwłaszcza główna msza miała szczególnie uroczysty charakter. Troska o kościół farny, dzielona między proboszcza a gminę reprezentowaną przez rady miejskie i wotryłów, była jednym z podstawowych obowiązków miejskiej wspólnoty, nakazanych przez statuty diecezjalne. Większość pruskich far była objęta patronatem zakonu krzyżackiego, który zachowywał w nich prawo prezentacji.

Kolejne rozdziały: piąty, szósty, siódmy i ósmy (s. 317–412), zwracają uwagę na wystrój wnętrza farnych kościołów, na symboliczną przestrzeń *sacrum*, na wątki nauczania obrazowego w kościołach miejskich. Malowidła funkcjonowały w ścisłym powiązaniu z głoszonym słowem – nie tylko jako pomoc dla mówcy albo ilustracja przywoływanych przezeń treści, ale jako element kaznodziejskiego *theatrum*. Analizując obrazy zamieszczone w przestrzeni kościołów katedralnych, możemy poznać episkopalne programy duszpasterstwa na przełomie XIV i XV w.

Trzecia część książki nosi tytuł „*Inter incipientes*”. *Sztuka sakralna a mieszkańcy wsi* i zawiera pięć rozdziałów. Pierwszy z nich (s. 181–508) opisuje przestrzenie sakralne mieszkańców pruskiej prowincji. Do początku XV w. na terenie czterech pruskich diecezji (chełmińskiej, pomezańskiej, warmińskiej i sambijskiej) istniało ponad sześćset parafii wiejskich. Zakładano je od połowy XIII w. Aż dwie trzecie tych parafii pozostawało pod patronatem krzyżackim; pozostałe należały do biskupów, kapituł, klasztorów i rycerstwa. Religijność prowincji różniła się od religijności miejskiej, a zwłaszcza wielkomiejskiej, ponieważ inne były uwarunkowania religijności wiejskiej. Religia ludowa była silnie powiązana z życiem na łonie natury, rytm pracy na roli był uzależniony od pór roku i dnia, a plon – od całego szeregu czynników zewnętrznych, dlatego łatwo było o rozwój praktyk magicznych, zabobonu, zaś niedzielna Msza św. stanowiła apogeum tygodniowego rytmu religijnego, skupionego wokół kościoła parafialnego. Topografia kościelna wsi była uboga, składały się na nią kościół i cmentarz, czasem kaplica filialna. Wiejska świątynia była głównym ośrodkiem kultu.

Wystrój kościoła pełnił katechetyczną funkcję, o czym informują rozdziały drugi, trzeci czwarty i piąty (s. 509–571). Obraz i głoszone słowo Boże stanowiły jedyne źródło kształtowania religijnej mentalności mieszkańców wsi. Formę *sermo simplex* pełniło retabulum ołtarzowe, nastawa ołtarzowa, obrazy. Wśród obrazów i rzeźb centralne miejsce zajmowały: wyobrażenia Chrystusa Ukrzyżowanego, sakramentarium, ołtarzowe rzeźby Madonny z Dzieciątkiem w geście *ostensio*, niosącej przed sobą współleżące Dzieciątko, figura Chrystusa jako symbol zmartwychwstania. Istotną rolę odgrywały malowidła ściennie jako ilustracje dogmatyczne oraz piety, będące wyrazem koncepcji współcierpienia w pobożności ludu.

Poszczególne części książki zakończone są ilustracjami nawiązującymi swą treścią do omawianej w danej części problematyki (s. 228–253, 412–478, 572–608). Przedstawione w książce analizy i refleksje nad obrazem w dawnym państwie zakonnym w Prusach, jako pomostem między dogmatem a wiarą, między tym, co oficjalne, i tym, co narzucone, stanowią ważną propozycję ujęcia roli sztuki w średniowiecznej religijności regionu. Zarysowana na łamach tego opracowania panorama zjawisk religijnych w Prusach dobrze wpisuje się w szerszą panoramę kultury europejskiej w późnym średniowieczu. Interdyscyplinarny charakter pracy sprawi, że znajdzie ona czytelników wśród specjalistów: historyków Kościoła, mediewistów, historyków zakonu krzyżackiego, historyków sztuki, liturgistów, dogmatyków, ale również wśród szerszego grona czytelników zainteresowanych dziejami Kościoła, Prus i zakonu krzyżackiego.

ks. Franciszek Wolnik (Opole)

235. JEZIERSKI Jacek bp, **Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej**, Kraków: Wydaw. WAM 2012, 119 s., bibliogr., ISBN 978-83-7505-845-1.

Za katolicką ortodoksję książeczki swojego ordynariusza gwarantują aż 3 autorytety: bp Julian Wojtkowski, ks. dr hab. Krzysztof Bielawy i ks. prałat dr Edward Mi-

choń (w swoim czasie pierwszej jasności gwiazda siatkówki na KUL).

W superlakonicznym, jednostronicowym *Wprowadzeniu* autor przypomina Franciszka Suareza († 1617) jako autora pierwszego podręcznika mariologii. Stwierdził tam, że trzeba unikać w mariologii kierowania się przesadnym uczuciem do Maryi, jak też przesadnym krytycyzmem i że mariologia sytuuje się na styku chrystologii oraz eklezjologii. Ponadto wspominał też o pionierskim studium nad kultem Maryi w wiekach średnich w Polsce, przeprowadzonym przez ks. bpa Juliana Wojtkowskiego.

Materiał narasta w 6 kolejnych rozdziałach: I. *Nowy Testament o Maryi* (s. 9–34); II. *Maryja w refleksji Ojców, nauczaniu Kościoła i teologów* (s. 35–67); III. *Cześć dla Maryi w Kościele* (s. 68–92); IV. *Ruch na rzecz piątego dogmatu* (s. 93–96); V. *Chrystopotypiczny i eklezjotypiczny schemat mariologii* (s. 97–98) i VI. *Ekumeniczny kontekst mariologii* (s. 99–100). W *Zakończeniu* (s. 101–105) nie ma podsumowania, znalazło się natomiast kilka myśli, które ułatwiają ocenianie spojrzenie na całość. Bibliografia zdumiewa bogactwem podręczników mariologicznych opublikowanych ostatnio przez Polaków (wprost nie do wiary: aż 10), oprócz przekładów z języków obcych. Bibliografia niezbyt bogata, ale wystarczająca i najwarściowsza.

Przygotowując podręcznik mariologii dla Rosji, przekonałem się, jak niełatwo namalować słowem biblijny obraz Matki Pana. Z tym większym uznaniem odbieram biblijne stroniczki omawianej publikacji. Udało się autorowi dokonać zwięzłej syntezy tego, co na ten temat napisali: Adamiak, Budzik, Court, Kudasiewicz, Laurentin i Scheffczyk. Nie zajął stanowiska co do maryjnego autorstwa *Magnificat*. Napisał: „Leo Scheffczyk podtrzymuje pogląd, że Maryja jest autorem kantyku *Magnificat*. Tymczasem Elżbieta Adamiak sugeruje, iż św. Łukasz włączył do Ewangelii hymn funkcjonujący w liturgii starożytnego Kościoła”, dodał jednak w przypisku, że podobnie jak Scheffczyk sądzi J. Ratzinger i H.U. von Balthasar (s. 27).

Omawiając stanowisko Nestoriusza wobec *Christotokos* i *Theotokos*, autor nie zauważył pewnego *novum*, jakie pojawiło się w literaturze przedmiotu, umożliwiające pewną rehabilitację Nestoriusza, który przez *Christotokos* rozumiał i *Anthropotokos*, i *Theotokos*. (S.C. Napiórkowski, *Czy można zrehabilitować Nestoriusza*, „Summarium” [1980] nr 9 [29], s. 131–134; także w: *Matka mojejo Pana*, Opole 1988, s. 129–132).

Tradycyjny temat *Theotokos* otrzymał bardzo współczesne dopowiedzenie o stanowisku latynoamerykańskiego teologa L. Boffa i katolickiej feministki z Holandii, C.J.M. Halkes. Według Boffa Maryja weszła w unię hipostatyczną z Duchem Świętym i stała się „macierzyńskim obliczem Boga” (s. 41–42). J. Jezierski słusznie stwierdza: „Pogląd L. Boffa należy odrzucić (...). Leonardo Boff przeakcentowuje rolę Maryi. Prowadzi do «ubóstwienia» Maryi jako uosabiającej Ducha Świętego. Tymczasem Maryja nie jest osobą Bożą” (s. 42). Tezę C. Halkes autor przytacza bez oceny: „Według współczesnej teologii feministycznej dziewictwo Maryi wskazuje na Jej niezależność i samodzielność wobec świata mężczyzn. Wobec tego Maryja to osoba, «która należy do siebie samej»” (s. 43).

Jak niemal powszechnie mówi się i pisze, autor stwierdził: „Cześć okazywana Maryi nie konkuruje w za-

den sposób z kultem Jezusa Chrystusa (...). Cześć dla Maryi respektuje zasadę chrystologiczną” (s. 68). Może należałoby dodać wyraźnie to, co autor milcząco zakłada: „Poprawna cześć okazywana Maryi (...)” lub „Cześć we właściwy sposób oddawana Maryi (...)”. Analogicznie w zdaniu: „Cześć dla Maryi respektuje zasadę chrystologiczną” (s. 68) ścisłość wypowiedzi przyzywa dookreślenie: „Poprawna”, w praktyce bowiem bywa różnie.

Myśli maryjnej *Vaticanum II* poświęcił autor półtorej stroniczki. Zauważył szukanie równowagi między chrystotypicznością a eklezjotypicznością, podkreślenie wiary Maryi, Jej uczestnictwo w dziele odkupienia i pośrednictwo w Chrystusie. W związku z Soborem pojawił się temat tytułu „Matka Kościoła” (s. 70–72). W rzeczowej informacji o „przygodzie” tego tytułu na *Vaticanum II* znalazła się potrzebna uwaga, że obok „Matki Kościoła” winna pojawiać się „nasza Siostra”. Byłoby jeszcze lepiej, gdyby pojawiła się nadto „Córka Kościoła”, by zwiastować prawdę, że Maryja słuchała życiowego Słowa Bożego, że uczestniczyła w świętej Eucharystii także życiowej... Była bardziej Matką Kościoła niż Córka Kościoła? – któż odważy się rozstrzygnąć?

Papież Paweł VI bez wątpienia jest wdzięczny autorowi za celne i stosunkowo obszerne wyłożenie głównych myśli adhortacji *Mariialis cultus* (s. 73–78). Z nauczania Jana Pawła II weszło do minipodręcznika 5 elementów: 1. Maryja wzorem wiary, 2. macierzyństwo – pośrednictwo, 3. pośrednictwo do Pośrednika, 4. pośrednictwo w Pośredniku-Chrystusie oraz 5. różańcowe tajemnice światła (s. 78–82).

Informując o obrazach i ikonach maryjnych (s. 87–91), autor pominął problem obecności w ikonach przedstawianych na nich osób. Dogmatyczna dusza autora odsłoniła się szczególnie wyraźnie w omawianiu przedstawień Maryi z Dzieciątkiem: „Najczęściej Maryja jest malowana i rzeźbiona wraz ze swoim Synem Jezusem Chrystusem. Mówimy wówczas po prostu: Maryja z Dzieciątkiem, Maryja z Jezusem. Teologicznie poprawniej byłoby powiedzieć: Dziecię Jezus wraz z Matką lub Syn Boży, który stał się człowiekiem wraz ze swoją Matką. Bywa również, że Maryja jest przedstawiana przez artystów bez Jezusa, sama: «od XII wieku podkreśla się postać samej Maryi. Jej Dzieciątko schodzi na drugi plan. Piękno Maryi, Jej odczucia pod krzyżem przedstawiane są niekiedy bardzo dosłownie, naturalistycznie» (E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, t. II, Warszawa 2006, s. 122). Dla kultu chrześcijańskiego jest lepiej, gdy Jezus i Maryja są razem, ale przedstawienie samej tylko Maryi jest dopuszczalne. Trzeba jednak pamiętać, że szczególnie chrześcijański szacunek dla Maryi płynie z Jej więzi dziejowo zbawczej z Chrystusem” (s. 91–92).

Autor, biskup i ordynariusz, zabiera głos także w sprawie promocji czi kopii fragmentu obrazu jasnogórskiego, samej główki Częstochowskiej Madonny. Sprawa w Polsce jest bardzo aktualna. Dogmatyczna dusza recenzenta zdecydowanie i solidarnie współgra ze słowem autora: „Niedopuszczalne jest jednak dzielenie obrazów czy ikon Maryi z Jezusem i eksponowanie tylko samej Maryi. Ma to miejsce np. z obrazem Jasnogórskim, gdy sporządza się kopie tylko jego części, to znaczy samej Maryi i tę okaleczoną część obrazu umieszcza w domach, kaplicach czy kościołach. Obraz, szczególnie znany, czczony, łatwo jest identyfikowany i stanowi nienaruszalną całość. Nie wolno go dowolnie dzielić, nie tylko z racji historycz-

nych, artystycznych, ale przede wszystkim teologicznych i religijnych. Jest to niewłaściwa moda” (s. 92). Cóż, nie pierwszy to raz teologia przegrywa z dynamizmami poza-teologicznymi, a nawet antyteologicznymi.

Rzeczowo i zwięźle czytamy o sprawie piątego dogmatu. W kwestii „Współodkupicielki” Biskup podpisał się pod Laurentinem, według którego „w sensie źródłowym, Współodkupicielem można nazwać tylko Ducha Świętego. Określenie «Współodkupicielka» w odniesieniu do Maryi jest błędne; poprawne jest nazwanie Maryi «Współpracowniczką Boga w Jezusie Chrystusie»” (s. 95). W sprawie „Orędowniczki” autor opowiedział się za zdaniem J. Majewskiego z jego książki *Teologia na rozdrożach* (Warszawa 2005, s. 108): „Tytuł – Orędownik i Pocieszyciel – odnosi się w pierwszym rzędzie do Ducha Świętego. Maryja jest Orędowniczką i Pocieszycielką drugorzędną w Chrystusie i w Duchu Świętym” (s. 95). Co do „Pośredniczek Łask Wszelkich” zauważył za encykliką *Redemptoris Mater* (38–40), że pośrednictwo Matki Bożej i świętych dokonuje się przez uczestnictwo (*per participationem*) w zbawczym pośrednictwie Chrystusa oraz Ducha Świętego, a zakończył myśl następująco: „Idea mówiąca o Maryi jako Pośredniczkach Łask Wszelkich zdaje się naruszać jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa i pośrednictwo Ducha Świętego” (s. 96).

Zauważając w mariologii współczesnej, zwłaszcza soborowej i posoborowej, nurt chrystotypiczny i eklezjotypiczny, nie opowiada się za jednym z nich, ale za oboma; dostrzega je w mariologii Soboru, która, jego zdaniem, „jest próbą syntezy obu kierunków (...). Jednak [*Vaticanum II*] wspiera tendencję eklezjotypiczną” (s. 98).

Ekumeniczny kontekst mariologii nie mógł być szerzej rozwinięty, ale został zasygnalizowany (s. 99–100).

Mała rzecz, a cieszy. Doświadczam jej użyteczności w akademickiej dydaktyce. Wykładałem mariologię w Instytucie Teologicznym we Lwowie-Brzuchowicach w oparciu o swój opasły skrypt. Słuchacze mieli poważne trudności z opanowaniem tak obfitego materiału. Książeczka bpa J. Jezierskiego to uśmiech nieba w takich sytuacjach. Otrzymaliśmy bardzo pożyteczny skrót mariologii. Pożyteczny nie tylko dla studenta stojącego w obliczu egzaminu, ale także dla każdego, kto poszukuje zwięzłego i kompetentnego wprowadzenia w mariologię.

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv (Lublin)

236. **Studia soborowe**, [t. 1]: **Historia i nauczanie Vaticanum II**, red. Michał Białkowski, Toruń; Gdańsk: Oficyna Wydawnicza Finna 2013, 591 s., [15] s. tabl., il. (w tym kolor.), ISBN 978-83-64141-91-1.

Materiały z konf. nauk. „Sobór Watykański II – Wiosna Kościoła?”, 2013 r., Toruń.

Prezentowany wolumen otwiera tekst abpa Józefa Kowalczyka, w którym informuje czytelnika o zamyśle, który leży u fundamentu powstania tak imponującego dzieła, tym bardziej że jest ono pomyślane jako inicjatywa kilkutomowa. Inspiracją okazała się międzynarodowa konferencja naukowa „Sobór Watykański II – wiosna Kościoła”, która została podjęta przez Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Wydział Teologiczny tej szkoły wyższej oraz Klub Inteligencji Katolickiej w Toruniu (s. 5). Założenie

redakcyjne wydanej publikacji jest bardzo jasne, co odzwierciedla *Spis treści*: chodzi o ukazanie fenomenu Soboru w kontekście doktrynalnym, historyczno-społecznym, teologicznym oraz zaznaczenia udziału w obradach soborowych biskupów z Polski (cz. I: *Historia epoki Vaticanum II* – s. 29–318; cz. II: *Nauczanie Vaticanum II* – s. 319–545).

Trudno nie przyznać racji redaktorowi, dr. Michałowi Białkowskiemu, że na temat Soboru Watykańskiego II wiemy wciąż nie tylko że mało, ale wciąż za mało (s. 25). Powiem więcej: coraz częściej traktujemy jego przesłanie nie jako ożywiającą i inspirującą Kościół Tradycję, tak ważną obok Pisma Świętego normę i wyraz wiary, ale jako epokę, która odchodzi w cień zapomnienia. Tak zresztą traktuje się Tradycję nie tylko u nas. Charakterystyczne natomiast jest to, że dla papieży okresu posoborowego *Vaticanum II* wciąż stanowi impuls, żywe źródło wiary, inspiracji. Dlaczego? Oni wciąż oczekują realizacji postanowień tego Soboru od Kościoła, także od Kościoła w Polsce. Na razie wszystko przykrywa się soborową czapką, ale to nie jest Sobór i związana z nim odnowa. Kto dziś w Polsce czyta i dokonuje refleksji nad mistrzowskim wprowadzeniem w teologię soborową (*U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988²) abpa Krakowa, Karola Wojtyły, ówczesnego Ojca Soboru? A przecież są lektury obowiązkowe.

M. Białkowski ma nadzieję, że przedłożona publikacja będzie „znakiem intelektualnych poszukiwań, których inspiracją był właśnie Sobór”, a także, że „stanie się zachętą dla wielu środowisk naukowych, by rozwijać badania dotyczące historii, teologii i recepcji Soboru” (s. 26). Zwróćmy zatem uwagę na tytuły, a potem na treść zawartych opracowań.

Tom składa się z dwóch części. W pierwszej (a) opisano świat inspiracji składających się na wydarzenie, jakim był Sobór Watykański II. Zapału i natchnień nie tylko teologicznych czy kulturowych, ale i wpływów ekonomicznych, gospodarczych, politycznych i społecznych, na które należało spojrzeć w świetle wiary. Sobór bowiem nie wyrósł z emocji, choć był pełen emocji, ale był inspirowany, prowokowany, a przede wszystkim przygotowywany. Następnie (b) Sobór był miejscem doświadczenia wiary, otwartej wymiany myśli, opinii, wszystkich Ojców Soboru, którym zależało na dobru osoby, jaką stawał się w tym czasie Kościół (słynne pytanie Pawła VI: „Kościół, co powiesz [myślisz] o sobie?”), demokratycznych decyzji, ujawniających się podczas głosowań plenarnych, skrupulatnie zbieranych i rozpatrywanych stanowisk, czego przykładem są wydane nie tylko kilkunastotomowe antepreparatoria, ale i preparatoria, i *Acta synodalia* (łącznie kilkadziesiąt tomów), w których znajdujemy propozycje i interwencje biskupów z Polski. W części drugiej (c) zawarto teksty informujące o recepcji myśli (teologii) Soboru przez doktrynę, naukę i (po części) duszpasterstwo.

Na całość publikacji składają się następujące prace: Przedmowa Jego Ekscelencji arcybiskupa Józefa Kowalczyka metropolity gnieźnieńskiego, prymasa Polski (s. 5–7); Michał Białkowski, Ciągłość i odnowa. O aktualności przesłania Soboru Watykańskiego II (s. 9–27); cz. I. Historia epoki Vaticanum II: Michał Strzelecki, Kościół katolicki wobec głównych wyzwań społeczno-politycznych pierwszej połowy XX wieku, s. 31–52; Michał Białkowski, Sobór Watykański II – geneza, okoliczności

zwołania i przebieg, s. 53–97; Wojciech Polak, Polityka władz państwowych w Polsce wobec Kościoła katolickiego przed i w czasie trwania Soboru Watykańskiego II (1962–1965), s. 99–141; Ewa K. Czackowska, Prymas Polski Stefan Kardynał Wyszyński na Soborze Watykańskim II, s. 143–168; Robert Skrzypczak, Ojciec soborowy z Krakowa. Udział Karola Wojtyły w pracach Soboru Watykańskiego II, s. 169–207; Jarosław Wąsowicz SDB, Udział metropolity poznańskiego arcybiskupa Antoniego Baraniaka SDB w obradach Soboru Watykańskiego II, s. 209–234; Natalia Jackowska, Spełnione proroctwo Soboru? Orędzie biskupów z 1965 roku i geneza kościelnych inicjatyw pojednania polsko-niemieckiego, s. 235–256; Małgorzata Strzelecka, Sobór Watykański II na łamach „Tygodnika Powszechnego” i miesięcznika „Znak”, s. 257–287; Małgorzata Borkowska OSB, Odnowa soborowa widziana oczyma benedyktynki, s. 289–304; Waldemar Rozenkowski, Rozwój ruchów katolickich na przykładzie diecezji chełmińskiej i toruńskiej. Ważny wymiar Kościoła posoborowego, s. 305–318; cz. II. Nauczanie Vaticanum II: Marek Jagodziński, Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjnej, s. 321–347; Daniel Brzeziński, „Szczyt i źródło” (KL 10). Sobór Watykański II i odnowa liturgii rzymskiej, s. 349–369; Jan Perszon, Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” – nowa „stara” eklezjologia, s. 371–384; Waldemar Chrostowski, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum” jako wiosna studiów biblijnych w Kościele, s. 385–403; Mirosław Mróz, Sobór Watykański II w obronie godności rozumu, prawdy i mądrości, s. 405–427; Krzysztof Krzemiński, „Człowiek w świetle misterium Chrystusa i Ducha Świętego” – antropologia soborowa z perspektywy 50 lat, s. 429–461; José Ramón Villar, Tożsamość teologiczna wiernego świeckiego w świetle Soboru Watykańskiego II, s. 463–480; Wojciech Cichosz, Wiosna wychowania chrześcijańskiego według Soboru Watykańskiego II, s. 481–508; Wiesław Łużyński, Soborowa koncepcja relacji między państwem a Kościołem. Otwarcie epoki pokonstantyńskiej, s. 509–533; Dominika Kozłowska, Odnowa czy reforma? O soborowej drodze myślenia o Kościele, s. 535–545; Grzegorz Dobraczyński, WEB 2.0. W matni czy w sieci?, s. 547–583; Noty o autorach, s. 585–587.

a. Sobór Watykański II jest znakiem wyjścia Kościoła do świata, przyjęcia odpowiedzialności za ten świat, która wynika ze ścisłego związku z tym światem, a więc wprowadzeniem nowej jakości relacji ze światem: „Praktycznie do ostatniego ćwierćwiecza XIX w. Kościół nie zdecydował się na zajęcie bardziej jednoznacznego i zarazem konstruktywnego stanowiska wobec nowych zjawisk w życiu społeczno-gospodarczym oraz zmieniającego się stylu wartościowania rzeczywistości, a co za tym idzie, sformułowanie odrębnej doktryny, która określałaby jego rolę w nowej, zmieniającej się dynamicznie rzeczywistości, poprzestając jedynie na krytyce i całkowitej negacji zmian zachodzących w życiu zbiorowym oraz kontestacji nowych, potężniejących prądów ideowych” (M. Strzelecki, s. 32). Chodzi o konfrontację ze spuścizną oświecenia, liberalizmu oraz indywidualizmu, co zresztą trwa do dzisiaj. Znaczącymi postaciami tej konfrontacji są następcy św. Piotra: Grzegorz XVI, Pius IX oraz Leon XIII, który zarzucał liberalizmowi w encyklice *O wolności człowieka* „fałszywe pojmowanie wolności, krzewienie samowoli, nadmierną wiarę w potęgę ludzką-

go rozumu, propagowanie relatywizmu etycznego i odrzucanie wszelkich autorytetów, ale także propagowanie moralności pozbawionej Boga oraz tolerancję dla «zła i brzydoty»» (M. Strzelecki, s. 34), a więc tego wszystkiego, na co dzisiaj stać (post)modernizm. Kard. August Hlond, odnosząc się do przejawów przeżywanego wówczas wielkiego kryzysu, pisał o niemocy, którą powoduje bezwładność ducha (tamże). Już wtedy zwracano uwagę na charakterystyczny błąd antropologiczny (Pius XI, Pius XII), co w czasach nam współczesnych wybrzmiało oskarżeniem pochodnych liberalizmu, tzn. nurtów socjalizmu brunatnego i czerwonego (Jan Paweł II). Pozytywnym aspektem, prócz krytycznego stanowiska Kościoła, było niewątpliwie wypracowanie w latach dwudziestych ubiegłego wieku kodeksu społecznego, tzn. drogowskazu dla apostołstwa katolików świeckich (M. Strzelecki, s. 41), a przede wszystkim nauczanie Piusa XII, który w mrokach drugiej wojny światowej w przemówieniu radiowym z 24 grudnia 1940 r. podkreślił, że „przyszła Europa powinna oprzeć się przede wszystkim na wspólnocie wartości» (M. Strzelecki, s. 51).

Sobór Watykański II przygotowało nie tylko podjęcie odpowiedzialności za świat ludzi i aktywność ludzką, ale potężne nurty jego odnowy wewnętrznej, związane z odrodzeniem biblistyki, ruchu odnowy liturgicznej, ekumenizmu, tzw. nowej teologii (M. Białkowski, s. 56–62), a także studiów patrystycznych, tomizmu, fenomenologii i personalizmu. Idea zwołania przyszłego soboru nie była obca jednemu z najwybitniejszych umysłów tego okresu, a mianowicie papieżowi Piusowi XII. Jednak „zabrakło odwagi, by dotknąć najbardziej kontrowersyjnych, drażliwych problemów”, nie wypracowano też „jednolitej koncepcji organizacyjnej przyszłego soboru” (M. Białkowski, s. 64). Zwołania Soboru dokonał Jan XXIII 25 stycznia 1959 r. (tamże, s. 66), a po jego śmierci kontynuowanie przerwanych prac podjął Paweł VI (tamże, s. 83). „Ważnym znakiem odwołania do dziedzictwa dwóch poprzedników papieża Montiniego [Pawła VI] było otwarcie procesów kanonizacyjnych Piusa XII i Jana XXIII” (tamże, s. 93).

Konkretnym osiągnięciem *Vaticanum II* (1962–1965) było uchwalenie szesnastu dokumentów: czterech konstytucji, dziewięciu dekretów i trzech deklaracji (tamże, s. 95).

b. Obecność biskupów katolickich z Polski podczas obrad Soboru była uzależniona od decyzji aparatu bezpieczeństwa, osób wchodzących w skład Komitetu Centralnego PZPR i wykonujących polecenia władz administracji państwowej. Kościół rzymskokatolicki, który reprezentowali i byli za niego odpowiedzialni, w okresie poprzedzającym zwołanie Soboru, a także podczas jego trwania podlegał daleko idącym represjom, a także ośmieszaniu ze strony tzw. katolików postępowych (środowisko „Znak”).

Po stosunkowo krótkim okresie liberalizacji gomulkowskiej podjęto likwidację pisma „Po prostu”, odmówiono zwrotu zagrabionej organizacji *Caritas*, zabroniono działalności wydawniczej przy pomocy powielaczy, wycofano naukę religii ze szkół (1961/1962), zlikwidowano szkoły prowadzone przez Kościół, stosowano szynkany wobec wyższych seminariów duchownych, miały miejsce represje wobec duszpasterstw akademickich: „Likwidowano lub ograniczano także inne przejawy pracy duszpasterskiej (...). Represje objęły nawet tworzo-

ne przy parafiach koła ministrantów” (W. Polak, s. 103–115). Środkiem odwetu za odrzucenie przymierza „tronu w ołtarzem” były w następnej kolejności ograniczenie budownictwa sakralnego, konfiskata nieruchomości kościelnych na tzw. Ziemiach Odzyskanych, represje podatkowe, tworzenie prorządowego ruchu księży, torpedowanie Wielkiej Nowenny i działania Służb Bezpieczeństwa (TEOK) (W. Polak, s. 115–127): „Pod pozorem laickości państwa prowadzono w istocie brutalną politykę laicyzacyjną. Polegała ona m.in. na rugowaniu wszelkich treści religijnych ze środków masowego przekazu, prasy, radia, telewizji. Istniejące czasopisma katolickie były szykanowane poprzez ograniczanie przydziału papieru i złośliwe ingerencje cenzury” (W. Polak, s. 131).

W uroczystości otwarcia Soboru brało udział dwudziestu pięciu polskich biskupów z trzydziestu trzech, którzy zamierzali wyjechać. Szczególne represje w tym względzie dotyczyły ordynariusza kieleckiego, bpa Czesława Kaczmarka, któremu władze komunistyczne nie pozwoliły na opuszczenie Polski. Wobec Prymasa władze celne dokonały konfiskaty nakładu trzech książek poświęconych Wielkiej Nowennie: „Okolo sześćdziesiąt tysięcy książek przeznaczono na makulaturę” (W. Polak, s. 134). Podczas drugiej sesji Soboru SB podjęła się kompromitacji osoby Prymasa poprzez spreparowanie memoriału o niektórych aspektach kultu maryjnego i jego kolportaż pośród stu siedemdziesięciu uczestników Soboru; wzywano papieża „do przysłania do Polski specjalnego wysłannika dla zbadania rzekomych nadużyć w zakresie kultu maryjnego” (W. Polak, s. 135).

Osobny rozdział soborowej działalności biskupów polskich stanowi orędzie skierowane do biskupów niemieckich z 1965 r., a więc pod koniec trwania Soboru Watykańskiego: „W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was, siedzących tu, na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”. Dokument był aktem pokory, a więc także wspaniałomyślności, oraz próbą podjęcia dialogu i zerwania z polityką odwetu: „Odpowiedź biskupów niemieckich pozostawiała uczucie niedosytu” (W. Polak, s. 137). Z perspektywy czasu orędzie „wprowadziło nowe impulsy do wewnętrzniemieckiej debaty towarzyszącej krystalizowaniu się polityki wschodniej”, a „ambicją autorów orędzia nie było zastępowanie polityków, lecz nadanie polityce trwałej, etycznej motywacji – dziś rozumiemy, że nie są to kategorie wykluczające się, lecz uzupełniające” (N. Jackowska, s. 237–238).

Szczególne miejsce w omawianej publikacji poświęcono przedstawieniu aktywności poszczególnych biskupów polskich podczas trwania obrad Soboru. W tym zbiorze mamy opracowania poświęcone działalności Prymasa Polski, ówczesnego biskupa, a następnie arcybiskupa Krakowa – Karola Wojtyły oraz abpa Antoniego Baraniaka.

„Prymas Stefan Wyszyński uczestniczył we wszystkich czterech sesjach Soboru. Władze państwowe nie odmawiały wydania mu paszportu, gdyż skończyłoby się to międzynarodowym skandalem” (W.K. Czackowska, s. 143), choć nie stroniły od tego, by go kompromitować tak ze strony organów SB, wykorzystując do tego celu ambasadę polską w Rzymie, jak i katolików reprezentujących „Znak” (Stanisław Stomma), traktujących go jako konserwatywnego i niechętnego odnowie Kościoła w duchu Soboru.

Bardzo interesujące są przedstawione przez dr Czaczkowską wota nadesłane do Kurii Rzymskiej na temat zagadnień, którymi miałby zająć się przyszły sobór. Są to postulaty dotyczące zmian w liturgii, egzempeji zakonów, otwarcia wydziałów filozoficznych i teologicznych dla świeckich w uczelniach katolickich i kościelnych, opracowania zasad katolickiej nauki społecznej w dziedzinie ekonomii, pracy, własności (E.K. Czaczkowska, s. 145–150). Podczas trwania Soboru Prymas miał okazję podjąć zagadnienie komunizmu i Kościoła milczenia, wolności religijnej: „Walcząc w Polsce o wolność Kościoła katolickiego i wiary katolickiej, walczył także, i chyba nie było to «przy okazji», o wolność wyznania każdego człowieka. Tak samo czynił występując na Soborze Watykańskim II” (tamże, s. 162).

Autor tekstu poświęconego działalności Karola Wojtyły podczas Soboru uważa, że nie ma w tym cienia wątpliwości, by nie przyjąć, że „udział krakowskiego biskupa w Soborze Watykańskim II – obok późniejszego aktywnego uczestnictwa w zgromadzeniu Synodu biskupów oraz rekolekcjach wielkopostnych dla Pawła VI i Kurii Rzymskiej wygłoszonych w 1976 r. – rozjaśnia w jakimś stopniu ludzkie racje przemawiające za jego wyborem na tron Piotrowy” (R. Skrzypczak, s. 169). Był niezwykle czynny podczas obrad: „Nie ma wielu ojców soborowych – kontynuuje kardynał Angelo Scola – którzy by zabierali głos na Zgromadzeniu Ogólnym z równą częstotliwością co krakowski biskup” (tamże, s. 170). W wotach nadesłanych na mający się odbyć Sobór wskazał na dziewięć tematów: Nadprzyrodzona tajemnica Boga i Jego osobowa komunია z każdym człowiekiem, Natura Kościoła, Stan świecki i apostołstwo świeckich, Formacja duchowieństwa, Problem celibatu, Natura wychowania seminarijnego, Kryzys i odrodzenie zakonów, Związek: język łaciński – języki narodowe w liturgii, Rewizja Kodeksu Prawa Kanonicznego (tamże, s. 176). Brał udział w tworzeniu się Konstytucji dogmatycznej o Kościele, był autorem ostatecznego brzmienia Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, jednym z głównych obrońców i promotorów Deklaracji o wolności religijnej: „To Wojtyła, może bardziej niż komukolwiek innemu, zawdzięczać należy, iż sławetny schemat XIII [Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym], po swych licznych wcieleniach, wreszcie ostatecznie się wyłonił, i to w godzinie, kiedy zaczynało brakować już na to nadziei” (R. Skrzypczak, s. 180–181). Podczas debaty o Objawieniu Bożym zaproponował personalistyczną interpretację Objawienia, złożył pisemny wniosek dotyczący miejsca Maryi w schemacie o Kościele oraz podjął polemikę ze zbyt socjologicznym, horyzontalnym ujęciem Kościoła jako Ludu Bożego, wskazywał, by nie mylić wolności religijnej z tolerancją, domagał się rzetelnego zdefiniowania ateizmu: „On jeden, co podkreślał de Lubac, zwrócił baczną uwagę na źródła ateizmu”, walczył z narzucaniem gorliwości ewangelizacyjnej postaci stowarzyszeniowych, by uniknąć jakiegokolwiek pozoru przyznawania koncesji na apostołat przez włączanie go w specjalne formy zorganizowane na sposób klerykalny (R. Skrzypczak, s. 183–200).

Abp Antoni Baraniak podczas obrad soborowych uczestniczył w pracach Komisji ds. Kościołów Wschodnich, ale też zabrał głos w dyskusji nad schematem o liturgii, wypowiadając się na temat reformy roku liturgicznego i kalendarza, apelował, by Ojcowie Soboru więcej

miejsca poświęcili chrześcijanom cierpiącym za wiarę, o unikanie w dialogu – w dyskusji nad ekumenizmem – fałszywej pokory, „która przypisuje sobie tyle błędów, że w końcu «Kościół katolicki będzie niegodny, żeby przyłączyły się do niego inne wspólnoty chrześcijańskie»” (J. Wąsowicz SDB, s. 213–222).

c. Artykuł ks. prof. dra hab. Marka Jagodzińskiego można określić jako programowy dla następujących po nim opracowań szczegółowych, a to ze względu na to, że zaznacza przewodnie idee odnowy soborowej: Kościół a świat, teologia Kościoła lokalnego, świeckich w Kościele, liturgii, ekumenizmu, dialogu międzyreligijnego, rozumienia Bożego Objawienia, wolności sumienia i wyznania (s. 326–347). Z tego też względu nie będziemy się nimi zajmować, a naszą uwagę skoncentrujemy na dwóch pierwszy punktach opracowania (s. 322–325).

Tym, co motywowało potrzebę zwołania Soboru Watykańskiego II, była nieodzowność dialogu Kościoła ze światem, Kościoła, który odrzucił „apologetyczne zawężenia eklezjologii potrydenckiej” (s. 324) na korzyść ukazania siebie jako sakramentu wspólnoty (eklezjologia *communio*) i wynikającej z tego „podwójnej odpowiedzialności: Jaka postawa wiary odpowiada Ewangelii i jednocześnie wymaganiom czasu?” A więc nie chodzi o przeciwstawienie dwóch wielkości, lecz myśl o podwójnej odpowiedniości, rezonansu z „dramatycznie zmieniającym się światem” (s. 327).

Pierwszym dokumentem, który został uchwalony podczas Soboru, była Konstytucja o liturgii świętej. On też stanowił punkt odniesienia dla pozostałych dokumentów w myśl zasady: taki obraz Kościoła, jaka liturgia. Liturgia w dokumentach *Vaticanum II* jawi się jako epifania Kościoła: „Liturgia jest najpełniejszym wyrazem misterium Kościoła. Stąd soborową i posoborową odnowę liturgii należy widzieć również w kontekście odnowionej w ubiegłym stuleciu eklezjologii” (D. Brzeziński, s. 353). Nie bez racji ubiegłe stulecie nazwał o. Congar stuleciem Kościoła.

Pelen swoistego uroku jest tekst ks. prof. W. Chrostowskiego, a to z tej racji, że posiada formę katechezy, w której ukazuje Biblię – wykorzystując teksty Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym – jako „wiarogodne i bezcenne źródło objawienia się Boga”, który, „choć niewidzialny, to: «w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół»” (s. 387). Ukazuje Boga jako Stwórcę świata i człowieka zatroskanego od początku o ludzi. „Dzięki temu czytanie i objaśnianie Biblii nabiera wartości profetycznej, bo – wspomagając religijną ocenę przeszłości i teraźniejszości – przyczynia się do kształtowania przyszłości” (s. 389). Kolejny krok na tej drodze stanowi posłuszeństwo wiary, a więc „poznanie, przyjęcie i wypełnianie Jego [Boga] świętej woli wyrażonej w Dekalogu i uwznioślonej w Ośmiu Błogosławieństwach”. W ten sposób „chrześcijańskie czytanie i objaśnianie Biblii nie jest zajęciem akademickim, lecz składnikiem budowania i umacniania wiary” (tamże), czyli katechezą.

Człowiek w kontekście Objawienia jawi się jako przyjaciel, partner Boga. Źródło partnerstwa i przyjaźni należy szukać w zastanej w dokumentach soborowych antropologii i rozwijającej się antropologii posoborowej, która chroni osobę ludzką przed materialistycznym redukcjonizmem lub traktuje jako produkt ewolucji (K. Krzemiński s. 434). „Centrum antropologii *Vaticanum II* stanowi

22. punkt *Gaudium et spes* (...), a charakterystyczną właściwością soborowego ujęcia antropologii jest ukazanie człowieka w perspektywie relacji z Osobami Boskimi” (K. Krzemiński, s. 438–439), która możliwa jest dzięki historiozbowczej roli, jaką ma do spełnienia i spełnia Duch Święty w Kościele: jedna Osoba w Chrystusie i w wielu osobach. Zamieszkanie Boga w człowieku jest interpretowane jako zamieszkanie Ducha Świętego w człowieku: „W sensie teologicznym termin *inhabitatio* [zamieszkanie] oznacza powołanie człowieka do komunii, wspólnotę z Osobami Boskimi. Ponieważ *communio* jest konsekwencją łaskawego obdarowania, teologia mówi o zamieszkaniu Ducha w człowieku, który jest w stanie łaski, lub o przebywaniu wszystkich Osób Boskich w uświęcanym przez łaskę. Pneumahagijne *inhabitatio* jest prawdą uzasadnioną z Objawienia” (K. Krzemiński, s. 452–453). Nadto, zamieszkanie Ducha Świętego sprawia „cudowną komunie wiernych i tak głęboko jednoczy wszystkich w Chrystusie, że jest zasadą jedności Kościoła” (DE 2). Ta prawda w świecie, w którym rozprzestrzeniła się pustka (Benedykt XVI), staje się dobrą nowiną dla nowoczesnych społeczeństw, które próbują uwolnić się od względności i skończoności: „Rzeczywistą pomoc – zdaniem kard. Ravasio – niesie chrześcijaństwo, które «umiejscawia Boga na zatłoczonym i udręczonym skrzyżowaniu dróg ludzkiej historii». Jest ona alternatywą dla skrajnego transcendentalizmu muzułmańskiego, który neguje pomost między dzisiejszą nowoczesnością i horyzontem *sacrum*. Chrześcijaństwo stanowi również alternatywę dla hinduistycznego awatara, doktryny o wcieleń cykliczno-naturalistycznym, a także dla immanencji laicko-sekularystycznej, która wymiar historyczny odziera w transcendencję” (K. Krzemiński, s. 431).

W przekonaniu ks. prof. W. Łużyńskiego Sobór „kończy epokę konstantyńską i rozpoczyna pokonstantyńską” (s. 512), tzn. przejście od cesaropapizmu, w którym najwyższy organ władzy państwowej rości sobie prawo do ingerencji w wewnętrzne sprawy Kościoła (bliskość tronu i ołtarza), do epoki pokonstantyńskiej, w której obowiązują trzy zasady regulujące relacje między wspólnotą polityczną a Kościołem: wolności religijnej, autonomii i niezależności Kościoła i państwa oraz współpracy obu wspólnot (tamże). Jak każde z porównań nie pozostaje do końca bez wad, ale taki obraz współczesnych relacji pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami rysuje autor omawianego opracowania.

*

Bardzo się cieszę, że mogę te refleksje zakończyć cytatem z artykułu ks. prof. M. Jagodzińskiego, który odpowiada mojemu rozumieniu wydarzenia, jakim był Sobór, i wciąż na nowo odkrywanych treści zawartych na kartach dokumentów wypracowanych podczas jego trwania: „Wymiar historyczny tego Soboru jest ważny w związku z malejącą liczbą żywych uczestników i świadków, ale najistotniejszą sprawą jest jego recepcja i odniesienie do rzeczywistości. To w nadchodzącym półwieczu rozstrzygać się będzie sprawa hermeneutyki soborowej i jej obowiązywalności. Chodzi o to, czy Kościołowi uda się nie dopuścić do skostnienia wypowiedzi soborowych, czy nie dojdzie do bezradnego tylko przywoływania jego ducha, czy nie zostanie zapomniane jego realne znaczenie i skuteczność w historii. Należę do grona teologów, dla któ-

rych Sobór Watykański II już w momencie podejmowania studiów teologicznych był rzeczywistością oczywistą i niekwestionowaną, toteż dopiero w trakcie studiów i pracy naukowej otwierały się przede mną jego właściwe wymiary, perspektywy i związane z tym pytania” (s. 321–322).

Marek Marczewski (Lublin)

237. **Studia soborowe**, [t. 2]: **Historia i recepcja Vaticanum II**, red. Michał Białkowski, Toruń; Łoś: Group-Media 2014, 775 [1] s., [27] s. tabl., [3] k. tabl., il. (gl. kolor.), ISBN 978-83-939189-0-4.

Kolejny tom pracy zbiorowej, poświęcony historii Soboru Watykańskiego II (1962–1965) i jego przyjęciu w Kościele, otwiera *Przedmowa* abpa Krakowa, kard. Stanisława Dziwisza, który wspomina wyniesienie na ołtarze dwóch wielkich papieży doby Soboru: Jana XXIII, inspiratora doniosłego wydarzenia w dziejach Kościoła, oraz Jana Pawła II, aktywnego uczestnika obrad soborowych i przez ćwierć wieku wytrwałego przewodnika po drogach posoborowej odnowy Kościoła (s. 5–6). Ojciec Święty Jan Paweł II pozostawił po sobie nie tylko swoistego rodzaju osobiste świadectwo odczytania i rozumienia tekstów soborowych, ale i wezwanie do przeprowadzenia przez Kościół rachunku sumienia z realizacją zobowiązań soborowych w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* (art. 47).

Oczywiście, *Studia soborowe* traktują jako ujęte w tomy dzieło zbiorowe, w którym elementem stałym tytułu jest nazwa „Studia soborowe”, natomiast na szczególny charakter każdego z woluminów wskazuje ulegający zmianie podtytuł, który uzasadnia stosowanie zamkniętego w nawiasie kwadratowym wskazania na poszczególny tom, a w ramach tomu na jego części. Nie wydaje się, by Pan Redaktor mógł wymyślić jakiś nowy podtytuł. Nie ma bowiem takiej potrzeby.

W porównaniu do tomu pierwszego zmianie uległ podtytuł tomu z *Historia i nauczanie Vaticanum II* na *Historia i recepcja Vaticanum II*, co znajduje swe potwierdzenie w zebranych opracowaniach. Książka, podobnie jak wolumen poprzedni, jest podzielona na dwie części: cz. I: *Historia epoki Vaticanum I* (s. 37–372); cz. II: *Recepcja Vaticanum II* (s. 373–763). Całość dopełniają *Noty o autorach* (s. 765–768) oraz *Spis treści* w języku polskim i angielskim (s. 769–[776]).

Dr Michał Białkowski, redaktor tego, jak i wcześniejszego tomu, zwraca naszą uwagę na fakt, że oddana w ręce czytelnika publikacja „wyrosła z potrzeby serca i dobrej woli wielu osób”, które „połączyła intelektualna komunika troski o przekazanie dziedzictwa *Vaticanum II*”. Nadto, czynnikiem mobilizującym stały się „uroczystości kanonizacyjne Jana XXIII i Jana Pawła II oraz beatyfikacja Pawła VI” (s. 34), a więc inicjatora zwołania Soboru, jego kontynuatora oraz współtworzącego dzieło *Vaticanum II* – jego promotora.

Niepokoii stwierdzenie redaktora anonowanej publikacji, który w opracowaniu wstępnym *Kościół Papieża Franciszka – pomiędzy wizją a rzeczywistością* (s. 7–35) zapomniał, zapewne pod wpływem euforii, jaką wywołał papież, wymieniając się z wiernymi tuż po wyborze po zdrowieniu „Dobry wieczór”, że Kościół nie jest Kościołem papieża Franciszka, ale Jezusa Chrystusa. W związku

z tym i pytanie o „wizję Kościoła Franciszka” wydaje się chybione: „Kościół Powszechny – wraz z rozpoczęciem 13 marca 2013 r. pontyfikatem papieża Franciszka – wraca w nową epokę. Nie bezzasadne pozostaje więc dziś pytanie o drogę, jaką przeszedł w minionym półwieczu, tak bardzo naznaczoną przesłaniem *Vaticanum II*. Patrzymy jednak przede wszystkim w przyszłość i zadajemy pytanie: Jaka będzie droga Kościoła papieża Franciszka? Jest to zarazem pytanie o wizję Kościoła Franciszka” (s. 7), bo zadaniem Kościoła jest wsłuchiwanie się w wezwanie Chrystusa do służebnego pójścia za nim całego Kościoła, nie tylko papieża Franciszka, ale jego z Kościołem (Mt 16,24-25; 10,38-39; J 12,26; Mt 20,24-28; Mk 10,42-45; Łk 22,24-27). Tym, co okazuje się postawieniem akcentu na początku pontyfikatu, jest przekonanie o potrzebie nawrócenia pastoralnego, które „wymaga przejścia z duszpasterstwa jedynie zachowawczego do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego” (Dokument z Aparecida, s. 370; cyt. ze s. 31), chociaż i to wezwanie już pozostało bez echa w Kościele rzymskokatolickim w Polsce, bo zostało ponad czterdzieści lat temu wypowiedziane przez sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987): nie dokonano jeszcze „podstawowego przejścia od duszpasterstwa do ewangelizacji”. Dokonało się ono „na płaszczyźnie nauki, doktryny”, ale nie w dziedzinie struktur duszpasterskich. Co więcej – stosuje się ten termin, opacznie rozumiejąc jego znaczenie, co musi doprowadzić do konfliktu: „próbujemy «czapką soborową» przykryć wszystko to, co było i co jest, ale niczego nie zmieniamy. Pod tą «pokrywką» mieści się to samo, co dawniej, gdy tymczasem koncepcja duszpasterstwa i koncepcja ewangelizacji różnią się zasadniczo tym, że jedna jest statyczna, a druga dynamiczna (...). Duszpasterstwo jest nastawione na owczarnię, którą się trzeba opiekować, o którą się trzeba troszczyć, której trzeba zapewnić paszę. W całej tej koncepcji z góry jest jakaś determinacja na zachowanie tego, co jest. Nie ma w niej dynamiki zdobywczej, misyjnej, apostołskiej. Tymczasem już w samym słowie «ewangelizacja» jest to *euentes* – «idąc»: «idąc nauczajcie». Słyszac słowo «ewangelizacja», widzimy ludzi w ruchu, apostołów, którzy biorą łaskę i torbę podróżną i dokądś idą» (*Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, red. G. Wilczyńska, Lublin 1991, s. 12). Doświadczenie tej prawdy przez sługę Bożego i wyciągnięcie z niej podstawowej konsekwencji, a mianowicie że Kościół winien stawać się ewangelizującym, doprowadziło go do pomysłu zastąpienia nazwy „teologia pastoralna” – „teologia ewangelizacji”. Uważał bowiem, że „teologia pastoralna obejmuje tylko jeden wycinek ewangelizacji, gdy pojęcie ewangelizacji jest o wiele szersze, bo obejmuje wszystkie tereny do zdobycia (...). W ramach tej szerokiej wizji będzie potem miejsce na *Seelsorge* [duszpasterstwo], na troskę o «duże, które już uwierzyły i trzeba im zapewnić systematyczną opiekę, pomoc»” (tamże, s. 14–15). Był przekonany, że należy w świetle adhortacji apostołskiej papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* na nowo przeemyśleć zagadnienie misji oraz katechezy (tamże, s. 13–14).

Ważne jest też zwrócenie uwagi przez papieża Franciszka na duszpasterstwo peryferii, która współbrzmi z wezwaniem do pastoralnego nawrócenia. Wydaje się, że ta dziedzina zbawczej posługi Kościoła może stać się miejscem służby diakonów stałych.

Tom składa się z dwóch części. W (a) pierwszej zwrócono uwagę na uwarunkowania kulturowe i społeczne,

w jakich doszło do zwołania Soboru, które oddziaływały na jego program i przebieg, a następnie (b) wskazano na znaczenie udziału biorących w nim osób lub przedstawicieli Kościołów partykularnych oraz pojawiające się znaki kryzysu, co jest zrozumiałe. W części drugiej zebrano teksty (c) świadczące o przyjęciu (lub przejęciu) myśli soborowej w poszczególnych Kościołach diecezjalnych lub Kościołach krajowych, a także (d) w eklezjologii i teologii pastoralnej.

Na całość publikacji składają się następujące prace: Przedmowa Jego Eminencji Stanisława Kardynała Dziwisza arcybiskupa metropolity krakowskiego (s. 5–6); Michał Białkowski, Kościół papieża Franciszka – pomiędzy wizją a rzeczywistością (s. 7–35); cz. I. Historia epoki *Vaticanum II*: Michał Strzelecki, Europa i świat w dobie Soboru Watykańskiego II – zarys przemian, s. 39–64; Igor Hałagida, Ukraiński Kościół greckokatolicki na Soborze Watykańskim II (zarys), s. 65–92; Grzegorz Bachanek, Ksiądz profesor Joseph Ratzinger na Soborze Watykańskim II, s. 93–122; Zbigniew Gmurczyk, Sobór Watykański II z perspektywy Włocławka. Wkład biskupa Antoniego Pawłowskiego w *aggiornamento* w Kościele, s. 123–156; Krzysztof Bielawny, Udział biskupów warmińskich w Soborze Watykańskim II, s. 157–180; Albert Warso, Biskup sandomierski i jego biskupi pomocniczy w dobie Soboru Watykańskiego II, s. 181–228; Jerzy Mysior, Henryk Olszar, Biskup Herbert Bednorz – śląski akcent na Soborze Watykańskim II, s. 229–246; Grzegorz Wejman, Udział biskupa Wilhelma Pluty w Soborze Watykańskim II i recepcji soborowego nauczania w Kościele gorzowskim, s. 247–278; Janusz Bujak, Posoborowe kryzysy w Kościele w okresie pontyfikatu Pawła VI (1966–1978), s. 279–311; Grzegorz Dobroczyński SJ, Myślenie według Soboru. Środowisko miesięcznika „Więź” wobec *Vaticanum II*, s. 313–343; Natalia Jackowska, Spóźnione *aggiornamento*? Integracja europejska jako element polskiej dyskusji o Kościele w świecie współczesnym, s. 345–372; cz. II. Nauczanie *Vaticanum II*: Robert Skrzypczak, Papież przełomu tysiącleci na drodze recepcji *Vaticanum II*, s. 375–412; Józef Hernoga, Recepcja Soboru Watykańskiego II w Niemczech, s. 413–434; Ignacy Bokwa, Synod 72 jako pierwszy etap recepcji Soboru Watykańskiego II w Szwajcarii, s. 435–463; Piotr Roszak, Recepcja Soboru Watykańskiego II w Hiszpanii, s. 463–482; Jan Perszon, Recepcja Soboru Watykańskiego II w Stanach Zjednoczonych Ameryki, s. 483–523; Andrzej Pietrzak SVD, Latinoamerykańskie owoce Soboru Watykańskiego II, s. 525–549; Kazimierz Szymczycha SVD, Elementy recepcji Soboru Watykańskiego II w afrykańskim kontekście kulturowym Demokratycznej Republiki Konga, s. 551–578; Jerzy Bagrowicz, Recepcja Soboru Watykańskiego II w Polsce – zagadnienia wybrane. Refleksje bardzo osobiste, s. 579–608; Józef Marecki, Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979 jako próba recepcji Soboru Watykańskiego II, s. 609–635; Krzysztof Stachewicz, Soborowy przełom w filozofii chrześcijańskiej, s. 637–660; Marek Jagodziński, Recepcja soborowego paradygmatu *communio* w teologii systematycznej, s. 661–686; Wojciech Góralski, Odnowa i reforma prawa kanonicznego po Soborze Watykańskim II, s. 687–709; Kazimierz Misiaszek SDB, Inspiracje soborowe w katechezie, s. 711–744; Daniel Brzeziński, Odnowa liturgii rzymskiej po Soborze Watykańskim II w świetle listów

apostolskich *Vicesimus Quintus annus* oraz *Spiritus et Sponsa* Jana Pawła II, s. 745–763.

a. Zadaniem Soboru Watykańskiego II, „którego go-rącym rzecznikiem pozostawał papież Jan XXIII, była nie tyle zmiana doktryny Kościoła katolickiego, co przede wszystkim unowocześnienie form jego obcowania ze światem tak, (...) «by skuteczniej docierać do ludzi z przesłaniem Ewangelii»” (M. Strzelecki, s. 41). To, co w chwili obecnej charakteryzuje społeczeństwo (po) nowoczesne, było już obecne *in nuce* w formującym się społeczeństwie nowoczesnym. Już w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, dzięki badaniom socjologów religii i refleksji pastoralnej (tamże, s. 45), a w naszym kraju siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (W. Piwowarski, J. Mariański, F. Blachnicki), byliśmy przygotowywani na te tak daleko idące przemiany. Tego Ojcowie Soboru byli świadomi, dając przyszłym pokoleniom wierzących intelektualne i duchowe wsparcie w postaci wypracowanych w niemałym trudzie dokumentów. Wystarczy zapoznać się z komentarzem do nich opracowanym przez Karola Wojtyłę (*U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988²), by zrozumieć, jak znaczące są to inspiracje.

b. Kościół doby Soboru Watykańskiego II w samym byłym Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich (ZSRR), w zaanektowanych przez Sowieców krajach Europy był, a w opanowanych przez komunistów krajach Azji ciągle jest Kościołem męczenników. Dobrze się stało, że mamy zarys historii Kościoła greckokatolickiego i teksty o traktowaniu zezwolenia na wyjazd biskupów polskich na obrady soborowe jako kartę przetargową, formę ukarania niepokornych biskupów lub próbę niszczenia jedności episkopatu.

W Soborze Watykańskim II mogli brać udział przedstawiciele Kościoła greckokatolickiego jedynie z państw zachodnich. Na terenach ZSRR i państw uzależnionych od reżimu sowieckiego dokonano gwałtu na wyznawcach tego Kościoła, organizując niekanoniczne sobory, na mocy których postanawiano „przyłączyć katolików rytu wschodniego do rosyjskiego prawosławia”. Tak było na Ukrainie, w Rumunii i Czechosłowacji (I. Hałagida, s. 65, 85). Z całego ukraińskiego episkopatu katolickiego wśród żywych pozostał jedynie jego zwierzchnik, metropolita Josyf Slipij, który był więziony na Syberii. Dzięki prowadzeniu zakulisowych rozmów oraz „pewnego ocieplenia między Stolicą Apostolską a krajami komunistycznymi” sędziwy patriarcha mógł przybyć do Włoch i włączyć się w obrady drugiej sesji plenarnej Soboru (s. 75). Sposobu takiego niszczenia tego Kościoła nie zastosowano w Polsce, „gdzie zadbano o pozory formalnej «likwidacji» Kościoła. Wysiedlono większość wiernych i duchowieństwa bądź to do USRR, bądź w ramach akcji «Wisła» na zachodnie i północne ziemie Polski (...). Mimo to duchowieństwo i wierni rytu wschodniego przetrwali najcięższy okres stalinowski, zaś w 1957 r. udało się im doprowadzić do nieformalnego odnowienia w szcątkowej formie duszpasterstwa (...). Od 1946 r. podlegali oni – zgodnie z decyzją Stolicy Apostolskiej – jurysdykcji kolejnych Prymasów Polski (początkowo Augusta Hłonda, a następnie Stefana Wyszyńskiego), nie zaprzestając jednak starań o biskupa własnego rytu” (s. 66, 85).

Warto zwrócić uwagę, że „dla ogółu hierarchów, zwłaszcza liturgistów, wschodnie nabożeństwa okazały się objawieniem głębokiej liturgicznej duchowości Wschodu.

To było akurat to, czego oni szukali: zbliżenia do wiernych. Już od dawien dawna bowiem we wschodnich liturgiach znajdowały się: koncelebracja, Komunia Święta pod dwiema postaciami, dialog kapłana z wiernymi, [aktywny] udział wiernych w nabożeństwach, śpiew liturgiczny, różne języki liturgii. Przykład Wschodu był koronnym argumentem dla wprowadzania radykalnych zmian liturgicznych w Kościele łacińskim” (s. 73–74).

Sporą część prezentowanej tu publikacji zajmują opracowania dotyczące obecności i udziału biskupów polskich w obradach soborowych (s. 123–278). Ich celem – jak to ukazał ks. Albert Warso w artykule poświęconym biskupom sandomierskim – było ukazanie najpierw zmagania o możliwość ich udziału w tak wielkim i doniosłym wydarzeniu, jakim był Sobór Watykański II, wypływający z faktu, że są biskupami, następnie przedstawienie represji wobec nich przez władze bezpieki i aparat partyjny oraz wskazanie na wkład w proces powstawania dokumentów i ich przyjęcia: „Tylko dwom biskupom odmówiono wydania paszportu na wszystkie sesje soborowe: biskupowi Władysławowi Suszyńskiemu, biskupowi pomocniczemu z Białegostoku – ze względu na sprawy administracyjne, i biskupowi Piotrowi Gołębiowskiemu, o którym pisano, że nie był na Soborze z powodu «nieodpowiedniej postawy politycznej»” (s. 211).

Na szczególną uwagę zasługuje pouczający artykuł ks. Bachanka poświęcony pracy (wówczas) ks. prof. Josepha Ratzingera jako doradcy kard. Josepha Fringsa z Kolonii, a następnie, dzięki niemu, jako *peritus*, czyli oficjalnie mianowanego teologa soborowego (s. 104). Właśnie ze względu na te funkcje, jakie pełnił podczas Soboru Watykańskiego II przyszły papież, tekst jest taki ważny. Ukazuje znaczącą rolę towarzyszącego biskupowi doradcy (sekretarza) tak w fazie przygotowującej *Vaticanum II*, jak i podczas trwania obrad soborowych, który przedstawia analizę powstających dokumentów, sugeruje podjęcie odpowiedniej decyzji. Sobór stanowił dla niego instrument „praktycznego kierowania Kościołem”, który rozumiał – idąc tu za Karlem Rahnerem SJ – jako pośrednika „żyjącej obecności Słowa Bożego w świecie” (s. 95). Pozycja kard. Ratzingera była znacząca, skoro sam Jan XXIII wprowadził go w skład dziesięcioosobowego kolegium opiniującego projekty dokumentów przygotowywanych na mający się rozpocząć Sobór, a następnie – co już wspomniano – mianował teologiem Soboru. Brał udział w pracach nad powstaniem Konstytucji dogmatycznej o Kościele (dzięki niemu Maryja w tym dokumencie została ukazana jako pierwowzór i obraz Kościoła) (s. 105–106), Dekretu o misyjnej działalności Kościoła (s. 107–109), Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym (wspólnie z o. Rahnerem) (s. 110).

Tym, który nadawał ton toczącym się obradom, był niewątpliwie papież. Po krótkim okresie prowadzenia Soboru przez Jana XXIII, ster ujął w swe ręce Paweł VI. Jeszcze w trakcie toczących się obrad nie szczędzono mu podstępnych działań głównie z racji jego stanowiska na temat rozumienia kolegialności i prymatu oraz nauki o małżeństwie. Zagadnienie ostatnie przypomina sytuację powstałą podczas obrad ostatniego synodu. Ks. prof. Jan Bujak opisuje sytuację dotyczącą kolegialności i prymatu. Przedstawiono w nim treści już odrzucone przez Kościół w XVIII w. Mimo uwag o dwuznaczności tekstu, zgłoszonych przez abpa Dino Staffa, które pominięto, „papież nie reagował na te ostrzeżenia aż do momentu, gdy w jego

ręce wpadł tekst jednego z liberalnych teologów, w którym wyjaśniał on, w jaki sposób będzie można już po Soborze ograniczyć władzę papieża dzięki zapisom na temat kolegialności. Jak pisze Ralph M. Wilgten SVD, papież rozpląkał się, gdy zrozumiał, że został oszukany” (s. 283). Kolejnym ciosem dla Pawła VI było jego stanowisko wobec dopuszczalności antykoncepcji. Kiedy papież nie potwierdził rozpowszechnionej opinii, „rozpoczął się atak na niego i na treści zawarte w encyklice [*Humanae vitae*]. Niejednoznaczna postawa pasterzy Kościoła wobec nauczania papieża, a często otwarte jego odrzucenie, wywołały kryzys Kościoła katolickiego nie tylko w obszarze etyki seksualnej świeckich, ale i księży” (s. 302).

Trudną sytuację Kościoła pogłębił w końcu kryzys kulturowy, tzw. rewolucja kulturalna 1968 r., która „uderzyła we wszystkie autorytety, najpierw w państwo i szkoły, potem w rodzinę i Kościół, osłabiła rodzinę przez promocję tzw. wolnego seksu, szkołę i społeczeństwo przez wzbudzanie ducha oskarżeń i buntu, i wreszcie w Kościół przez ciągłą kontestację papieża i przenikanie do niego idei marksistowskich (...). Marksizm stał się wiodącą filozofią nawet na wydziałach teologicznych” (s. 289). Dokonano rzeczy niewyobrażalnej: „skończyła się epoka, z którą Sobór chciał się pojednać. Papież Paweł VI był tego świadom, dlatego na zakończenie Soboru Watykańskiego II stwierdził, że współcześnie religia człowieka, który czyni z siebie boga, rzuciła wyzwanie religii Boga, który stał się kościółkiem” (s. 286; podkr. M. M.).

Kościół zaczął sam sobie zadawać rany w imię nieokreślonego ducha Soboru, postawy sprzeciwu wobec litery dokumentów, czyli pójścia dalej niż wynika to z treści uchwał soborowych. Z pewnością okres posoborowy to nie tylko okres poważnego kryzysu życia zakonnego, protestantyzacji teologii kapłaństwa, kryzys tożsamości świeckich i kapłaństwa (kapłaństwo kobiet), odrzucenia encykliki *Humanae vitae* i nadużyć dokonywanych w posoborowej reformie liturgii. Czy Pan Redaktor przewidział czwarty tom *Studiów soborowych* o podtytule *Znaki nadziei*?

c. W części drugiej książki terminem podstawowym jest recepcja: recepcja *Vaticanum II*. Jak należy ją rozumieć? Ks. Józef Hernoga rozumie ją jako „proces odczytywania i właściwego zrozumienia nauczania Soboru Watykańskiego II oraz jego przyjęcia, tzn. wdrażania w myślenie i działanie Kościoła (Ludu Bożego)” (s. 413). Z kolei dla kard. Karola Wojtyły jest to rozumienie czysto teoretyczne: „potrzeba nauczania się Soboru od strony jego myśli, nawet słów i sformułowań”, bo przecież Sobór jest „pewnym magisterium, jest bardzo bogatym magisterium, jest nauką” (s. 624). Przyszłemu Ojcu Świętemu chodzi jednak bardziej o jego sens integralny: „Chodzi nie tylko o przyswojenie myśli, ale o przyswojenie tej całej rzeczywistości, którą jest Kościół w świetle nauki Soboru. Przyswojenie owo rozumiem jako wypracowanie pewnej świadomości i pewnych postaw, jak to znów staram się przeprowadzić w moim studium o realizacji *Vaticanum II*]. Sądzę, że recepcja Soboru ma jeszcze inne znaczenie, które można by nazwać w pełni teologicznym. Możemy więc wciąż sięgać do najwyższej przesłanki, iż Sobór jest jakąś mową Ducha Świętego” (s. 625). Prócz tych dwóch określeń udało mi się wypatrzyć jeszcze dwa – autorstwa Gillesa Routhiera oraz Yvesa Congara OP (s. 378).

Analizę tego procesu w wielu krajach świata otwiera opracowanie ks. Roberta Skrzypczaka na temat roli papieża w tym przyswojeniu rozstrzygnięć dokonanych i przyjętych w duchu żywej wiary apostołskiej, by powrócić do przyrównania przesłania Soboru jako mowy Ducha Świętego. A więc nie chodzi tylko o odczytanie przesłania, zrozumienia mowy, ale i swistego dialog, tzn. „dopełnienie, rozwój i przedłużenie procesu soborowego” (Y. Congar OP, s. 378). Trudno w tym tekście przedłożyć choćby w wielkim skrócie materiał obejmujący ponad dwieście stron (s. 413–635). Można jednak zaryzykować twierdzenie, że przynajmniej w części krajów europejskich przyjęcie Soboru przebiegało według schematu, charakterystycznego dla Kościoła w Niemczech; także z tego względu, że teologia niemiecka była nie tylko wiodącą dla Europy, ale i wiążącą Europę, co nie jest przytykiem, ale podziękowaniem, bo sam w uprawianiu teologii jestem pod jej wpływem. Ks. J. Hernoga wskazuje w artykule na trzy okresy (fazy) recepcji: euforii i wielkich nadziei na gruntowną reformę Kościoła; czas „otrzeźwienia” i „zawiedzionych nadziei” (kryzysu spowodowanego Soborem); trzeci okres recepcji Soboru rozpoczął nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie w 1985 r., poświęcony tematyce interpretacji *Vaticanum II* (s. 426–427). Recepcja Soboru dla wielu krajów okazała się swoistym krajobrazem po bitwie. Myślę, że w wyjaśnieniu tej „masakry” wiele racji ma stwierdzenie ks. Josepha Schumachera: „Nie Sobór jest problemem tylko posoborowy rozwój sytuacji” (s. 432).

d. W przekonaniu Maxa Secklera, profesora teologii fundamentalnej w Tybindze „motyw *communio* należy – w swej nowotestamentalnej pełni znaczenia – do najbardziej centralnych idei chrześcijaństwa. Jest istotny tak dla rozumienia samego misterium zbawienia, jak i jego urzeczywistniania. Idea komunii zawiera w sobie wiele wymiarów: odnosi się do trynitarniej istoty Boga i relacji ludzi do Boga, a także do kształtowania relacji międzyludzkich: dotyka osobowych wymiarów głębi doświadczenia religijnego i sięga także ku instytucjonalnym strukturom społeczeństwa oraz ich prawnemu uporządkowaniu. Jako przewodnia idea teologiczna, a jednocześnie antropologiczna, socjologiczna i eklezjologiczna, zawiera w sobie potencjał reformatorski i wywrotowy (...). Podstawowym zadaniem Kościoła epoki Soboru Watykańskiego II było nawiązywanie pełniejszej komunikacji wewnątrz wspólnoty eklezjalnej i ze współczesnym światem. Przypisuje mu się również autorstwo zwrotu «od informacji ku komunikacji», a używanie pojęcia *communio* na oznaczenie wspólnoty eklezjalno-trynitarniej zakłada istnienie komplementarnego pojęcia *communicatio*. Wiele autorów uważa, że podstawowym modelem wewnętrznej struktury dokumentów soborowych jest triada *communio – communicatio – participatio*” (M. Jagodziński, s. 661–663). Tyle deklaracji. Jednak rozumienie pojęcia *communio* przez autora artykułu jest swoiste i zatracą się w meandrach komunikacji. To tyle, by zamarkować problem. W teologii pastoralnej zagadnienie to jest podjęte inaczej i stało się podstawą wypracowania zasady teologii pastoralnej i opartego na niej lub wyprowadzonej z niej zbawczej posługi Kościoła. Jej autorem jest sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987).

Dobrze się stało, że odnowa i reforma prawa kanonicznego została w naszym omówieniu przyporządkowana do punktu, w którym podejmujemy zagadnienie recep-

cji Soboru w eklezjologii i teologii pastoralnej. Teologia soborowa bowiem ujmuje prawo Kościoła w kategoriach eklezjologicznych, a teologia pastoralna nie zrezygnowała tak łatwo z traktowania go jako podstawowej funkcji urzeczywistniania się Kościoła. W każdym razie w wyniku dyskusji Ojców Soboru nabrało ono rumieńców eklezjalnych: „Ta nowa optyka postrzegania prawa Kościoła, w której świadomość prawna staje się częścią świadomości religijnej, wskazała na konieczność konfrontacji *ius Ecclesiae* z soborową eklezjologią i założeniami duszpasterskimi” (W. Góralski, s. 687). Można powiedzieć, że w wyniku podejmowanej przez Ojców Soboru z dnia na dzień reformy Kościoła, prawo kościelne stało do ich dyspozycji, czego imponujący wyraz mamy w przyswojonym dla języka polskiego *Posoborowym prawodawstwie kościelnym* (t. 1–12, oprac. E. Szafronowski, Warszawa 1971–1983). W uchwalanych bowiem dokumentach mamy albo do czynienia z formalnym nakazem uwzględnienia w przygotowywanym *Kodeksie Prawa Kanonicznego* (KPK) całościowej ich treści, albo bezpośrednie zlecenie określonych spraw czy polecenie rewizji instytucji regulowanych przez KPK. W niektórych dokumentach zawarte zostały określone i na nowo definicje *sensu stricto* prawne (s. 694–695). One wszystkie – jak już powiedziano – „znalazły swoje urzeczywistnienie w posoborowym ustawodawstwie Stolicy Apostolskiej poprzedzającym opracowanie nowego KPK, które promulgował Jan Paweł II 25 stycznia 1983 r. (s. 700). W kilka lat później dokonano reformy prawa Kościołów Wschodnich. Tekst po uzyskaniu aprobaty papieskiej został wydany drukiem i promulgowany 18 października 1990 r. przez Jana Pawła II (s. 705).

Ostatnie dwa teksty poświęcone są inspiracjom soborowym w katechezie i liturgii. Jeśli chodzi o zagadnienie katechezy, to „niezależnie od braku stanowiska *Vaticanum II* odnośnie do katechezy, wpływ treści jego dokumentów oraz myśli na katechezę i ruch katechetyczny był ogromny, zarówno co do treści, metod, jak i adresatów. Sobór Watykański II wyzwolił nowe inicjatywy i nowe kierunki katechetyczne, przyczynił się do trwałego umieszczenia katechezy w działalności duszpasterskiej Kościoła, podtrzymał tworzenie centrów czy ośrodków katechetycznych na poziomie zarówno regionalnym, jak i diecezjalnym” (K. Misiaszek, s. 728). Chodzi tu o wypracowanie katechezy o kierunku antropologicznym, a także publikowanie tzw. katechizmów dla dorosłych, „w których autorzy integralnie łączyli orędzie zbawienia z życiem człowieka dorosłego” (s. 729), oraz skupienie uwagi na katechezie dorosłych. Okres posoborowy to przede wszystkim niezwykle żywy nurt publikowanych dokumentów, od

Ogólnej instrukcji katechetycznej (1971) poczynając, a na *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* (1997) kończąc. W nich „rysuje się pełny obraz katechezy”, znajdujemy tam „odniesienia do wszystkich elementów tworzących metodologię katechetyczną (...). Są one inspiracją do przemyślenia fundamentalnych linii katechezy (...) szczególnie poprzez nowe spojrzenie na niektóre podstawowe (...) punkty odniesienia, jak słowo Boże, wiara i Kościół” (s. 735).

Dobrze się stało, że ks. prof. Daniel Brzeziński wy dobył z zapomnienia i przybliżył nam dwa dokumenty Jana Pawła II dotyczące „oceny i swoistego bilansu odnowy liturgii rzymskiej po Soborze Watykańskim II” (s. 745). Chodzi tu o dwa listy apostolskie, które podkreślały rocznice uchwalenia pierwszego dokumentu *Vaticanum II*, którym była Konstytucja o liturgii świętej. Pierwszy z nich ukazał się w dwudziestopięciolecie promulgowania dokumentu (*Vicesimus quintus annus* z 1988 r.), a drugi z racji ogłoszenia jego czterdziestolecia (*Spiritus et Sponsa* z 2004 r.).

Podstawę odnowy liturgii stanowiła odnowiona eklezjologia. To prawda fundamentalna. Jest jednak i drugie przesłanie, które wskazuje na sprzężenie zwrotne, które istnieje pomiędzy liturgią a eklezjologią: jaka liturgia, taki Kościół (taka eklezjologia), bo liturgia jest epifanią Kościoła. Wśród teologicznych aksjomatów odnowy liturgicznej Jan Paweł II wymienia trzy, o których należy pamiętać i je rozwijać: anamnesticzny wymiar liturgii (s. 749–750); obecność słowa Bożego w liturgii (s. 750–751); objawienie się Kościoła samemu sobie (epifania Kościoła) (s. 752). Myślę, że warto byłoby wskazane aksjomaty odnowy liturgicznej uzupełnić o czwarty, a mianowicie: permanentną odnowę liturgii. Na ten temat pisałem w artykule *O potrzebie permanentnej odnowy liturgii* („Roczniki Teologiczne” 50 [2003], z. 8, s. 51–67).

*

Wrażenie, z którego trudno się wydobyć po przeczytaniu tego tomu, to odczucie dokonanej autodestrukcji Kościoła. Nie oznacza to, że przyczynę dokonanej „masakry” widzę w dokumentach. Nie. Widzę ją we łzach Pawła VI, który został oszukany przez przyjaciela, z którym – jak mówi Psalmista – jadł chleb. Chodzi więc o szukanie odpowiedzi na pytanie: Na czym polega prawdziwa reforma? Papież Benedykt w tekiecie o *Istocie prawdziwej reformy* stwierdził, że prawdziwa reforma to *ablatis*, które staje się *congregatio* (w: *Kościół – wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 129–136).

Marek Marczewski (Lublin)

DOKUMENTY URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA

238. **Kodeks Teodozjusza: Księga Szesnasta**, tł. Agnieszka Caba, oprac. Monika Ożóg, Monika Wójcik, wstęp Michał Stachura, Kraków: Akademia „Ignatianum”, Wydaw. WAM 2014, LXIII, 277 [2] s., bibliogr., indeksy, seria: Źródła Myśli Teologicznej 71. Synody i Kolekcje Praw 7, ISBN 978-83-7614-164-0 („Ignatianum”), 978-83-7505-493-4 (WAM).

Tyt. okł.: *Codicis Theodosiani: Liber Sextus Decimus*.
Tyt. na s. przedred.: Kodeks Teodozjusza XVI.

Text część. łac.

S. 1–125 mają podwójną numerację. Tekst równol. łac. i pol.

Kolejny tom serii „Synody i Kolekcje Praw” (ukazującej się w ramach szerszej serii wydawniczej: „Źródła Myśli Teologicznej”) poświęcony został szesnastej księdze Kodeksu Teodozjusza. Kodeks ten „należał w starożytności i należy także dzisiaj do najważniejszych zbiorów ustaw cesarskich III–V w. Wpływał on na kulturę prawną