

Recenzje

1. CIUŁA Grzegorz, **Uwarunkowania czynu ludzkiego. Studium teologicznomoralne na podstawie polskiej posoborowej literatury teologicznej i pozateologicznej**, Katowice: Księg. św. Jacka 2014, 434 s., bibliogr., streszcz. ang., seria: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 79, ISBN 978-83-7030-952-7.

Jednym z fundamentalnych zagadnień teologii moralnej jest problematyka czynu ludzkiego. Postawa, czyn ludzki i osoba, będąca ich podmiotem, to zasadnicze elementy przedmiotu materialnego etyki i teologii moralnej. Nie każdy akt sprawczo pochodzący od człowieka podlega kwalifikacji moralnej, a jedynie takie działania, które są spełniane w sposób świadomy i dobrowolny, czyli czyny ludzkie, które spełniane są przez człowieka w konkretnym środowisku i w ramach konkretnych uwarunkowań, mogących ograniczać jego świadome i wolne działanie. W związku z tym należy dobrze ocenić uwarunkowania, w których podejmuje działanie konkretny człowiek, by móc określić jego akty jako czyny ludzkie, a w konsekwencji mówić o odpowiedzialności za to działanie. Uwarunkowania dokonywania czynów ludzkich są złożone, a współcześnie ważną pomocą w ich wyjaśnieniu są nauki o człowieku. Odnowiona teologii moralna w wyjaśnianiu fundamentalnych kwestii moralności musi czerpać nie tylko z danych Objawienia, ale także uwzględniać dane współczesnych badań nauk humanistycznych. Gruntowną analizę tej problematyki przedstawił ks. Grzegorz Rafał Ciuła w swojej książce, która jest jego rozprawą doktorską. Przedmiotem opracowania jest tematyka aktualna, ważna i oryginalna, gdyż jak dotąd problematyka uwarunkowań czynu ludzkiego nie doczekała się tak obszernego i wielowątkowego studium w formie monografii z zakresu teologii moralnej. Choć zagadnienie uwarunkowań czynu ludzkiego jest przedmiotem opracowań, studiów i badań oraz jest omawiane w podręcznikach teologii moralnej, to niniejsza monografia ukazuje złożoność problemu, korzystając z wyników badań współczesnych nauk o człowieku.

Tytuł opracowania został sformułowany poprawnie i jasno, informuje zarówno o źródłach, jak również o ich charakterze i przedziale czasowym. Autor podjął się opracowania trudnego tematu, chociażby ze względu na wieloaspektowość, a tym samym interdyscyplinarność wielu zagadnień dotyczących uwarunkowań

czynu ludzkiego. Autor odwołuje się nie tylko do dokumentów Magisterium Kościoła i opracowań z zakresu teologii moralnej, ale korzysta także z wyników badań z zakresu psychologii, psychiatrii, medycyny i prawa karnego. W rozprawie, jak zaznaczył ks. Ciuła we wstępie, chodzi „(...) z jednej strony o ukazanie wartości tradycyjnych rozstrzygnięć i wyznaczanie konkretnych zasad moralnych, a z drugiej o przedstawienie bardziej dynamicznego, współczesnego ujęcia czynu ludzkiego, wpisanego zarówno w osiągnięcia nauk szczegółowych, jak i nowych rysów teologii moralnej w jej posoborowej reorientacji. Nie brak na tej drodze różnych pułapek, ważnym jest więc wskazanie właściwej miary dla tak wielu poszukiwań teologicznomoralnych. Wpisuje się to w nurt różnorodnych dyskusji, wielkiego współczesnego sporu o człowieka, a przy okazji sporu o czyn ludzki” (s. 14). Słuszność i zasadność sformułowania tematu została uzasadniona we wstępie w ramach przedstawienia problemu i celu opracowania, gdzie autor stwierdza, że finalnie jego zamierzeniem jest wskazanie drogi pomiędzy przedmiotowym i podmiotowym ujęciem czynu ludzkiego oraz ukazanie wielorakich uwarunkowań i determinantów działania, by nie odebrać człowiekowi właściwej mu wolności.

Z racji interdyscyplinarnego charakteru rozprawy autor posłużył się różnymi metodami badawczymi. Metodą wiodącą niniejszego studium jest analiza dokumentów Kościoła oraz opracowań z zakresu teologii moralnej i literatury poza-teologicznej na omawiany temat, co pozwoliło zaprezentować i wyjaśnić istotne uwarunkowania czynu ludzkiego, ukazać ich złożoność oraz wpływ na odpowiedzialność człowieka za czyny. Zamierzony cel sprawił, że obok analizy posłużono się także metodą porównawczą, która pozwoliła na ukazanie zbieżności ujęć czynu ludzkiego w teologii moralnej i w prawie karnym. Ponadto w wielu miejscach autor, ukazując złożone aspekty uwarunkowań czynu ludzkiego, zastosował metodę opisową. W sposób poprawny zastosowane metody pozwoliły nie tylko na analizowanie poszczególnych uwarunkowań czynu ludzkiego, ale także na syntetyczne wnioski dotyczące określenia ich wpływu na świadomość i wolność podmiotu działającego, a w konsekwencji jego odpowiedzialność moralną za poszczególne akty.

Książka ks. Grzegorza Ciuły składa się ze spisu treści, wykazu skrótów, wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia oraz bibliografii. Podział na rozdziały jest uzasadniony i w sposób logiczny wyczerpuje problematykę zakreśloną tematem pracy.

Pierwszy rozdział ma charakter ogólnego wprowadzenia i jest charakterystyką przemian we współczesnej teologii moralnej. W trzech punktach autor prezentuje posoborową reorientację teologii moralnej i jej cechy charakterystyczne,

następnie ukazuje wezwania, z jakimi przychodzi się zmierzyć teologom moralistom współcześnie (m.in. rozwój nauk o człowieku, sekularyzm, relatywizm, hedonizm, postmodernizm) oraz analizuje współczesne aspekty sporu o człowieka, ukazując jednocześnie personalistyczną i integralną antropologię, będącą podstawą dla teologii moralnej.

Przedmiotem drugiego rozdziału publikacji jest koncepcja czynu. W pierwszym paragrafie autor omawia kwestie terminologiczne i ukazuje związek osoby i czynu. Następnie opisuje poszczególne główne aspekty czynu ludzkiego, czyli wymiar intelektualny i wolitywny. Odwołując się do nauk pozateologicznych, wyjaśnia zagadnienia dotyczące rozumienia świadomości, a także istotę wolności człowieka oraz rozumienie ludzkiej woli. W tym paragrafie jest także mowa o determinizmie, dylemacie dotyczącym autonomii i heteronomii oraz odpowiedzialności i współodpowiedzialności. Trzeci paragraf tego rozdziału dotyczy źródeł moralności czynu ludzkiego, czyli jego przedmiotu, intencji i okoliczności. Przy tej okazji zostają także przypomniane zagadnienia dotyczące czynów wewnętrznie złych, epikei, zasada działania o podwójnym skutku oraz zagadnienie opcji fundamentalnej.

Kolejne dwa rozdziały zostały poświęcone analizie przeszkód czynu ludzkiego. Przedmiotem trzeciego rozdziału są przeszkody aktualne. W pierwszym paragrafie autor analizuje ignorancję. Wychodzi przy tym od wyjaśnienia znaczenia pojęć: błędu, niewiedzy, nieświadomości i nieuwagi, a następnie przechodzi do analizy kwestii manipulacji, sugestii i hipnozy, błędnych nawyków myślenia oraz błędnych opinii i uprzedzeń, wyjaśniając ich wpływ na świadomość podmiotu działającego. W drugim paragrafie tego rozdziału jest mowa o przymusie i jego wpływie na kwalifikację moralną czynu ludzkiego. Opisane zostało tutaj także zagadnienie opętania i zniewolenia demonicznego oraz kwestia strachu. Trzeci paragraf tego rozdziału dotyczy emocji i ich wpływu na czyn ludzki i jego moralną kwalifikację.

Ostatni rozdział rozprawy został poświęcony przeszkodom habitualnym czynu ludzkiego. W paragrafie zatytułowanym *Wrodzone skłonności* ks. Ciuła omawia zagadnienia związane z genetyką i jej znaczeniem dla działania ludzkiego oraz uwarunkowania związane z temperamentem, charakterem i osobowością człowieka. W kolejnym paragrafie zostały omówione nałogi, nawyki, wady i uzależnienia oraz ich znaczenie dla wartościowania moralnego czynów ludzkich. Przedmiotem trzeciego paragrafu tego rozdziału są choroby psychiczne, ich rodzaje, objawy i wpływ na kwalifikację moralną czynu ludzkiego.

Opracowanie ks. Grzegorza Rafała Ciuły zostało należycie udokumentowane, co potwierdzają starannie sporządzone przypisy oraz bogata bibliografia.

Zestaw bibliograficzny został podzielony na trzy grupy: dokumenty Kościoła, literatura przedmiotu oraz literatura pomocnicza. Do źródeł pracy słusznie zostały zaliczone dokumenty Soboru Watykańskiego II, encykliki, orędzia i przemówienia Jana Pawła II oraz dokumenty Kongregacji Nauki Wiary (m.in. *Persona humana, Donum vitae*), Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (*Karta Pracowników Służby Zdrowia*), Papieskiej Rady ds. Rodziny (*Liberalizacja narkotyków?, Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*), Papieskiej Komisji Biblijnej (*Biblia a moralność*) oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego* i *Kodeks Prawa Kanonicznego*.

W pracy wykorzystano także z licznych opracowań, do których w spisie literatury zaliczono zarówno dzieła z zakresu teologii moralnej i psychologii, socjologii i prawa karnego, zarówno o charakterze naukowym, jak i popularnonaukowym. Zasób wykorzystanych opracowań świadczy o dobrej orientacji autora w zakresie omawianej problematyki oraz solidnym opracowaniu tematu. Zebrana przez autora literatura przedmiotu jest bogata i została właściwie wykorzystana. Z uznaniem należy się także wypowiedzieć o stronie technicznej redakcji przypisów, które zostały sporządzone z wielką starannością i stanowią nie tylko dokumentację literatury, z której autor korzystał, ale zawierają również liczne i w niektórych miejscach niezbędne uwagi wyjaśniające i dopowiedzenia do wątków zawartych w tekście głównym.

Autor zgodnie z zamierzeniem ukazał całość problematyki na tle ogólnego zadania teologii moralnej na rzecz rozumienia człowieka. Antropologiczny punkt wyjścia dla analiz dotyczących czynu ludzkiego jest nieodzowny i słusznie został przez autora obrany za przedmiot pierwszego rozdziału. Ks. Ciuła podjął m.in. próbę przedstawienia posoborowej reorientacji teologii moralnej, której istotnym elementem jest pogłębione rozumienie specyfiki chrześcijańskiego sposobu życia i działania. W dalszej kolejności zostały zaprezentowane współczesne wyzwania, przed którymi staje teologia moralna, a wśród nich m.in. kwestia dialogu między teologią moralną i innymi naukami, co charakteryzuje całość opracowania. Dopelnieniem tych dwóch aspektów jest współcześnie toczony spór o człowieka, w który wpisuje się personalizizm chrześcijański ze swoją wizją człowieka. Jak słusznie zauważył autor, rozumienie osoby ludzkiej jest kluczem do nauki o moralności, która nie dotyczy tylko problemu dobra lub zła samych czynów, ale widzi przede wszystkim osobę. Takie personalistyczne podejście nie zatrzymuje się na analizie konkretnych, wyodrębnionych czy wyizolowanych czynów, ale odnosi je do egzystencji osobowej.

Wydaje się, że te stwierdzenia są kluczowe i wyrażają nie tylko istotę posoborowej teologii moralnej, która jest refleksją teologiczną dotyczącą egzystencji

ludzkiej, a nie studium poszczególnych kazusów, co cechuje także przemyślenia zawarte w niniejszej dysertacji. Jednakże ważne i nieodzowne dla całości syntetyczne przemyślenia na temat teologii moralnej i jej służby na rzecz rozumienia człowieka w pewnych szczegółach są powierzchowne i mogą budzić pewne wątpliwości. Dotyczy to m.in. stwierdzenia na temat podporządkowania przedsoborowej teologii moralnej prawu i sprowadzenia życia moralnego do unikania przewinień (s. 20). Takie sformułowanie nie uwzględnia przedsoborowych dążeń do odnowy teologii moralnej, które zostały uwiecznione przez Sobór Watykański II. Pewnym uproszczeniem jest także stwierdzenie dotyczące relacji teologii moralnej i etyki, w której istotnym elementem jest specyfika źródeł (s. 32–33). Teologia moralna, czerpiąc dane ze źródeł objawionych, korzysta także z przyrodzonych źródeł poznania, co zresztą charakteryzuje przemyślenia zawarte w niniejszej dysertacji. W związku z tym można współcześnie zauważyć tendencję do zastępowania terminu „teologia moralna” nazwą „etyka teologiczna”. Zagadnienie to wpisuje się z pewnością w nurt dyskusji między zwolennikami autonomii moralności i etyki wiary.

Autor rozprawy przed zaprezentowaniem integralnego ujęcia uwarunkowań czynu ludzkiego dokonuje wyjaśnienia kwestii terminologicznych, związanych z określeniem istoty czynu ludzkiego. Ks. Ciuła przedstawia kolejne pojęcia związane z tematem pracy, wyjaśnia rozróżnienie pomiędzy czynem ludzkim a czynem człowieka, odwołując się m.in. do prawa karnego, ale podkreśla jednocześnie, że czyn najpełniej wyraża osobę, która w całej pełni w nim uczestniczy, i która przez czyn nie tylko zmienia rzeczywistość zewnętrzną względem siebie, ale przede wszystkim samostanowi siebie i o sobie (s. 98). Autor słusznie ukazuje także czyn ludzki w kontekście powołania człowieka, choć wydaje się, że zabrakło w tym miejscu uwag na temat związku czynu ludzkiego z zagadnieniem opcji fundamentalnej.

Słusznie ks. Ciuła analizuje poszczególne elementy konstytutywne czynu ludzkiego: intelektualny i wolitywny. W tym kontekście został wyjaśniony schemat działania ludzkiego oraz szczegółowe kwestie związane z elementem intelektualnym, z którym wiąże się m.in. kwestia świadomości. Dla wyjaśnienia tych zagadnień autor dysertacji posłużył się badaniami z zakresu psychologii, co pozwoliło na wyjaśnienie różnych rodzajów świadomości. Szeroko został omówiony także element wolitywny czynu ludzkiego. Autor wyjaśnił pojęcie woli i wolności, których, jak zaznaczył, nie należy utożsamiać. W sposób ciekawy została wyjaśniona kwestia wyrażenia woli oraz problem rozumienia wolności, zniewolenia, zafałszowania wolności i determinizmu. Te kwestie stały się podstawą do przypomnienia sporu dotyczącego autonomii i heteronomii moralnej, nawiąza-

nia do kwestii sumienia, odpowiedzialności, współodpowiedzialności, odpowiedzialności zbiorowej, czy grzechu strukturalnego. Już samo wyliczenie kwestii podjętych przez ks. Ciułę ukazuje ich rozległość, co jednocześnie związane jest z powierzchownością, która dotyczy zwłaszcza zagadnienia odpowiedzialności. Wydaje się, że należało się skupić na tym pojęciu i wyjaśnić jego istotę (zagadnienie to zostało wyjaśnione na innym miejscu, s. 192–196), gdyż jest ono istotnie związane z zagadnieniem czynu ludzkiego.

Stosunkowo szeroko wyjaśnia autor pojęcia związane z zagadnieniem źródeł moralności czynu: przedmiotu czynu, intencji działającego i okoliczności działania. W związku z zagadnieniem przedmiotu czynu autor omawia takie kwestie, jak: problem dobra moralnego, powinności moralnej i związanymi z nią trzema ujęciami etyki, czynami wewnętrznymi złymi, zagadnienie epiki, zasadę działania o podwójnym skutku, proporcjonalizmie i konsekwencjonalizmie. Analizując kwestię winy, ks. Ciuła nawiązuje do teorii winy, koncepcji opcji fundamentalnej oraz zagadnienia męczeństwa, a wyjaśniając kwestie okoliczności działania, pisze m.in. o sytuacjonizmie etycznym. Związek tych kwestii jest bezsprzeczny i przez autora został w sposób właściwy ukazany, ale wiele z tych kwestii nie stanowi jakiegoś *novum* i jest powtórzeniem stanowiska Kościoła w tym względzie i poglądów teologów. Ponadto rozległość problematyki sprawia, że czytelnik traci wątek, a niektóre wywody są dość powierzchownym powtarzaniem tradycyjnych poglądów. Przykładem jest aplikacja zasady działania o podwójnym skutku do zabiegu chirurgicznego usunięcia raka macicy, podczas której śmierć płodu jest ubocznym, niezamierzonym skutkiem działania (s. 179–180). Stwierdzenie to wydaje się wątpliwe w kontekście wypowiedzi papieża Piusa XII, że należy czynić wszystko, aby ratować jedno i drugie życie, tym bardziej że współczesna medycyna stwarza takie możliwości.

Złożony problem uwarunkowań czynu ludzkiego autor omawia, posługując się tradycyjnym podziałem na przeszkody aktualne i habitualne czynu ludzkiego. Do przeszkód aktualnych zostały zaliczone: ignorancja, przymus i strach oraz emocje. Wyjaśniając kwestię ignorancji, ks. Ciuła odróżnił ją od nieuwagi, która też jest zaliczona do aktualnych przeszkód czynu ludzkiego. Jako jeden z czynników wpływających na ignorancję, będącą przeszkodą aktu ludzkiego, autor wymienia manipulację, opisując jej różne rodzaje, techniki i skutki, a także wpływ na świadomość w podejmowaniu czynu przez człowieka. Są to ciekawe przemyślenia, choć opis samego zjawiska jest nieproporcjonalny do istotnej kwestii, jaką jest jego wpływ na czyn ludzki. Inną przeszkodą aktu ludzkiego są różnego rodzaju sugestie, którą autor również omawia w ramach ignorancji. Wydaje się jednak, zresztą ks. Ciuła wyraźnie o tym pisze, że chodzi nie tylko o ogranicze-

nie świadomości działania, ale także o rodzaj nacisku psychicznego, ubezwłasnowolnienie osoby czy nakłanianie mimo woli, co sprawia, że zakwalifikowanie sugestii do rodzaju ignorancji jest wątpliwe.

Do drugiej grupy przeszkód aktualnych został zaliczony przymus i strach. Obok tradycyjnego rozumienia przymusu autor wymienia także inne rodzaje ograniczeń wolności woli człowieka, w tym zniewolenie, opętanie, obsesję i opresję, wyjaśniając ich rozumienie, mechanizmy i wpływ na czyn ludzki. Wyjaśniając pojęcie strachu, autor zalicza do tej kategorii jego specyficzną formę, jaką jest panika. Trzecią kategorią przeszkód aktualnych czynu ludzkiego są, według ks. Ciuły, emocje. Takie umiejscowienie emocji może budzić pewne wątpliwości, gdyż w opracowaniach z etyki i teologii moralnej emocje omawiane są najczęściej przy opisie czynu ludzkiego jako element składowy towarzyszący czynnikowi poznawczemu i wolitywnemu, o czym sam autor pisze, choć brak wzmianki o tym istotnym elemencie tam, gdzie jest mowa o konstytutywnych elementach czynu ludzkiego. Pewnym nieuzasadnionym uproszczeniem wydaje się być umieszczenie emocji jako przeszkody czynu ludzkiego, skoro pobudzają i ukierunkowują aktywność człowieka, ustosunkowują go do poznawanej rzeczywistości, odgrywają wielką rolę nie tylko w działaniu człowieka, ale i w jego myśleniu, poznawaniu i rozumieniu – jak pisze sam autor. Wydaje się, że odpowiedź na te pytania i wątpliwości podpowiada autor, korzystając z rozróżnienia z zakresu psychologii na uczucia i emocje, które przez wielu teologów moralistów bywa używane zamiennie. Przyjmując, że emocje związane są z potrzebami biologicznymi, a uczucia to wyższy stopień przeżyć człowieka, jasne staje się, że emocje mogą stanowić ograniczenie dla aktu ludzkiego, natomiast uczucia są elementem towarzyszącym ludzkiemu poznaniu i aktom woli.

Wśród przeszkód habitualnych ks. Ciuła omawia wrodzone skłonności, namiętności i choroby psychiczne. Zwłaszcza ta pierwsza grupa przeszkód habitualnych nie doczekała się dotąd solidnego opracowania, a współcześnie odgrywa ważną rolę w dyskusjach na temat odpowiedzialności za ludzkie działanie. Omawiając zagadnienie wrodzonych skłonności, autor porusza kwestię genotypu i związanego z nim wpływu na świadomość i wolność działania ludzkiego. Przy tej okazji omawia m.in. kwestię płci człowieka oraz związane z nią współczesne problemy dotyczące postrzegania seksualności, orientacji seksualnej oraz transseksualizmu i homoseksualizmu, a także problem zachowań agresywnych i wpływ temperamentu na działanie człowieka.

Do kategorii przeszkód habitualnych czynu ludzkiego autor zalicza także namiętności. Po wyjaśnieniach dotyczących terminów: nawyki, sprawności, cnoty i wady, ukazuje istotę namiętności, proces jego powstania oraz wpływ na zmniejszenie

wolności wewnętrznej człowieka. W dalszej kolejności zostały scharakteryzowane niektóre uzależnienia, które dzieli na organiczne i czynnościowe. Wśród nałogów organicznych zostały omówione: toksykomania, alkoholizm, narkomania, nadużywanie czarnej kawy i mocnej herbaty, farmakomania, nikotynizm. Spośród uzależnień behawioralnych zostały omówione: pracoholizm, uzależnienie od konsumpcji, jedzenia, hazardu, nowoczesnych urządzeń technicznych i mediów (telefon komórkowy, komputer, Internet), pornografii, sekt, kultów publiczności. Przemyslenia na ten temat autor konstatuje stwierdzeniem, że w obliczu współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych ważne jest dojrzałe korzystanie z wszystkiego tego, co jest dostępne, by nie przekroczyć granicy między zachowaniem, które będzie ograniczało człowieka i jego wolność. W związku z nałogami pojawiają się pytania o to, na ile czynność nałogowa jest jeszcze czynem ludzkim. Autor opowiada się za tezą, że w początkowej fazie uzależnień nie można człowiekowi odmówić pełnej odpowiedzialności, ale w miarę utraty wolności można mówić o jej zmniejszeniu. Dla całości wywodów na temat uzależnień brakuje wzmianki dotyczącej współczesnych problemów związanych ze stosowaniem dopalaczy czy nadużywaniem antybiotyków.

Ostatnią grupą przeszkód habitualnych, którą wymienia ks. Ciuła w swojej rozprawie, to choroby psychiczne. Po wyjaśnieniu pojęć zdrowia i choroby omawia poszczególne zaburzenia psychiczne: omamy, zaburzenia myślenia, urojenia, natręctwa myślowe, psychozy i nerwice. Wśród chorób psychicznych analizuje m.in.: schizofrenię, chorobę maniakalno-depresyjną, depresję, natręctwa. Jedno z pytań, które rodzi się przy lekturze tych przemyśleń, dotyczy stwierdzenia, że psychoza zajmuje całe pole psychiki człowieka i w związku z tym nie można jego czynów traktować jako ludzkich, ale jako czyny człowieka (s. 353). Stwierdzenie to wydaje się być sprzeczne z umieszczoną kilka linijek wcześniej opinią specjalisty w zakresie psychiatrii, że chory na schizofrenię nie przestaje być człowiekiem, osobą, a choroba nie podważa jego człowieczeństwa, zdolności i talentów, choć może je ograniczać (s. 352). Wyjaśnieniem tej kwestii może być uwaga na temat wyeliminowania skrajnych stanowisk w tym względzie, zarówno apriorycznego afirmowania pełnej odpowiedzialności takich osób lub jej całkowitego zanegowania, i podkreślenie konieczności indywidualnego traktowania poszczególnych osób i przypadków.

Szczególnie interesującym dla teologii moralnej i dyskutowanym problemem jest zagadnienie samobójstwa, do którego w wielu przypadkach dochodzi wskutek depresji. Wydaje się, że temu problemowi zostało poświęcone zbyt mało miejsca. Ta kwestia wyraźnie potwierdza większe uwzględnienie wyników badań współczesnych nauk o człowieku w teologii moralnej. Podobnie więcej miejsca

można było poświęcić problemowi piromanii i kleptomanii, gdzie mamy do czynienia z jednej strony z czynem moralnie złym i społecznie szkodliwym, a z drugiej z zaburzeniem psychicznym.

Pozytywnie należy ocenić stronę formalną opracowania. Poszczególne jednostki pracy zostały zaopatrzone w odpowiednie wprowadzenia, zakończenie podsumowujące i wprowadzające do kolejnych części pracy. Autor w sposób konsekwentny i logicznie poprawny dokonuje analiz oraz poprawnie i precyzyjnie formułuje wnioski. Prawidłowe i konstruktywne są wnioski wyprowadzane po analizie poszczególnych zagadnień. Pomimo iż opracowanie jest w swej objętości bardzo obszerne, to nie zauważono w nim powtórzeń. Język publikacji jest logiczny i zrozumiały dla czytelnika. Poszczególne akapity są zwarte i dotyczą podejmowanej problematyki. Z kolei poszczególne paragrafy są zbyt obszerne i dla przejrzystości wywodów należało wprowadzić bardziej szczegółowe punkty.

Książka ks. Grzegorza Rafała Ciuły jest dojrzała i w dużej mierze oryginalna, gdyż w syntetyczny sposób przedstawia zagadnienie uwarunkowań czynu ludzkiego w oparciu o polską posoborową literaturę teologiczną oraz z zakresu nauk o człowieku (psychologia, medycyna, socjologia, prawo karne). Publikacja zawiera nie tylko systematyzację dotychczasowej wiedzy na temat czynu ludzkiego, ale wnosi także nowe aspekty związane ze współczesnymi problemami i badaniami nauk humanistycznych, a w ten sposób wpisuje się w nurt odnowionej teologii moralnej, która otwarta jest na debatę ze współczesnością.

ks. Konrad Glombik (Opole)

2. GRANAT Wincenty, **Deo et Patriae. Głos rektora KUL**, red. Halina Szumił, Lublin Wydawnictwo KUL 2014, 247 s., kolorowe zdjęcie ks. Granata, ISBN 978-83-7702-914-5.

Dr Halina Szumił, która od lat z niezwykłą starannością pracuje nad publikacjami naukowej spuścizny ks. W. Granata, przygotowała i doprowadziła do publikacji jego tekstów jako rektora KUL (lata 1965–1970): jego refleksje o uniwersytecie katolickim, słowa wstępne do publikacji poświęconych KUL-owi, wystąpienia z okazji obchodów Millenium, przemówienia podczas inauguracji KUL, przemówienia z okazji otrzymanych nagród, listy do Przyjaciół KUL oraz trzy inne teksty. Teksty ks. W. Granata poprzedza *Przedmowa prorektora KUL o. prof. Andrzeja Derdziuka OFMCap* oraz *Słowo postulatora procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, ks. prof. Zdzisława

Jańca z KUL. Wiodąca idea publikowanych tekstów to koncepcja katolickiego uniwersytetu.

W *Przedmowie* prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM^{Cap}, prorektor KUL, wskazuje na elementy charakteryzujące ks. W. Granata jako rektora KUL: „dobry organizator, zabiegający o właściwą organizację nauki i rozwijający instytuty badawcze”, wierność Kościołowi „z jednoczesnym otwarciem na nowe prądy w kulturze”, troska o pielęgnowanie humanizmu opartego na Biblii, stanowczość w obronie tradycyjnych wartości, otwarcie na inicjatywy studentów, „których był umiłowanym ojcem i niestrudzonym obrońcą” (s. 6), „człowiek mądry i święty, który umiał znaleźć właściwe rozwiązania w trudnych sytuacjach i proponować innym własną gotowość do słuchania i współpracy” (s. 7). Kościół współczesny postrzegał jako Kościół dialogu, gotów był do współdziałania ze wszystkimi. „Celem uczelni katolickiej (...) jest opracowanie metod humanizacji wszystkich gałęzi wiedzy i zwracanie uwagi na problemy ogólnoludzkie w duchu wrażliwości na integralne dobro człowieka” (s. 8).

Po prorektorze KUL zabiera głos postulator procesu beatyfikacyjnego ks. Wincentego Granata, ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec. Zwraca uwagę na koncepcję katolickiego uniwersytetu przyjętą w nowej książce innego rektora KUL, ks. prof. Stanisława Wielgusa (*Przeżądźcie się lękać*, Warszawa 2014), oraz starszej publikacji (W. Świerzawskiego „*Idźcie i nauczajcie*”. *Uniwersytet w życiu Kościoła*, Sandomierz 1996). Ks. postulator przypomina motto życia Sługi Bożego: „Życ Prawdą w miłości” i zauważa historyczny kontekst ukazania się omawianej książki: zbliżająca się setna rocznica założenia KUL (1918–2018), 90. rocznica święceń kapłańskich Sługi Bożego, 35. rocznica jego śmierci, 20. rocznica rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego (s. 13). Przy okazji wzmianki o jego przejściu niech mi będzie wolno wspomnieć swoją wizytę u niego w Sandomierzu mniej więcej na miesiąc przed jego śmiercią. Odwiedziłem go z ks. prof. Walerianem Słomką. Ks. Rektor bardzo osłabiony cały czas siedział w fotelu; rozmawiał z nami zupełnie przytomnie. Przed pożegnaniem zapytałem, co chciałby przekazać naszym kolegom, a jego uczniom w Lublinie. Nie zastanawiając się długo powiedział: *Vita mutatur non tollitur* (co dla młodzieży nie znającej mowy Cycerona, Tomasza, Bonawentury czy Szkota wypada przetłumaczyć: „Życie zmienia się, ale się nie kończy”). To ostatnie słowa ks. Granata, które zapamiętałem i które powtarzam, wspominając swego Mistrza w dogmatyce. Przy okazji drugie pełne wdzięczności wspomnienie: Był rok 1961. Złożyłem swoją pracę magisterską do dziekanatu. Wkrótce ks. Granat wezwał mnie do swego pokoju. Na biurku leżała otwarta moja magisterka. Powiedział (cytuję z pamięci): „Dał księdzu Celestynowi Pan Bóg dobre pióro. Trzeba pisać. Pójdźcie ks. Celestyn do pana Norberta Wojciechowskiego

(był wówczas redaktorem naczelnym «Zeszytów Naukowych KUL») i powie mu, że ja księdza posyłam i książkę do «Zeszytów» napisze sprawozdanie z sympozjum o soborach, które ma się odbyć”. Poszedłem, zgłosiłem, napisałem, opublikowali. Do dzisiaj jestem wdzięczny za tamtą zachętę do pisania, tym bardziej że nie był moim promotorem, a jednak... Później wielokrotnie starałem się go naśladować w relacjach z moimi studentami.

W tekstach ks. W. Granata zebranych w tomie *Deo et Patriae* poszukiwałem pouczeń dla studentów teologii czy szerzej – studentów KUL. Szukałem i nie znalazłem. Wprost i bezpośrednio Rektor KUL (lata jego rektorstwa: 1965–1970) nie zwraca się do studentów w opublikowanych tekstach. Mocuje się z koncepcją takiej uczelni. Uwzględnia przy tym nie tylko zasady generalne, w tym postulaty humanistycznych tendencji Soboru Watykańskiego II (koncentracja prac uniwersyteckich wokół problemu człowieka i aktywny udział katolickich uniwersytetów we wspólnocie Kocioła, s. 62–76), ale także historyczny, kulturowy, społeczny i polityczny kontekst, w jakim przyszło funkcjonować jego uczelni.

Wielostronnie rozwija swoją myśl w rozmowie z redaktorem Tadeuszem Mazowieckim (*Przeszłość, teraźniejszość i perspektywy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozmowa Tadeusza Mazowieckiego z rektorem KUL ks. prof. Wincentym Granatem*, w: *Deo et Patriae*, 81–96).

Działalność KUL – jego zdaniem – jest tylko częściowo wymierna. Może tym bardziej interesuje to, co wymierne: w ciągu półwiecza swego istnienia studiowało tu 21 tys. osób, dyplom magistra uzyskało 7 553 osoby, stopień doktora – 435, docenta – 45 osób. Przy KUL istniało Towarzystwo Naukowe KUL, które wydało 345 tomów (s. 89). Istniały też inne struktury wydawnicze i naukowe – mniejsze, jednak znaczące: wydawnictwo Biblioteki Uniwersytetu Lubelskiego, Biblioteka Wiedzy Chrześcijańskiej, Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego. TN KUL wydawało (nie przestało wydawać) „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (rocznie 5 zeszytów dla 5 różnych kierunków teologii), „Roczniki Filozoficzne” (4 zeszyty), „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, „Zeszyty Naukowe KUL”.

Do niewymiernych elementów wpływu KUL na kulturę polską ks. W. Granat zaliczył przygotowywanie ludzi do konfrontacji z socjalizmem, co budzi podziw Zachodu: „Zachód europejski z podziwem patrzy na KUL, a nastrojowi temu towarzyszy czasem lęk i troska, a czasem uznanie i radość z prac podejmowanych na naszym Uniwersytecie”. Niewymiernym elementem jest także wychowywanie nowego typu kapłana diecezjalnego i zakonnego oraz katolików świeckich (s. 90).

Mówił i pisał o KUL w czasach czerwonego ateizmu. Nie mógł przewidzieć jego dość rychłego upadku. Myślenie perspektywiczne kazało mu brać pod

uwagę funkcjonowanie w takiej rzeczywistości. Dzisiaj mogą dziwić obchody na KUL 25-lecia Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Z tej okazji Senat KUL powierzył Wydziałowi Nauk Humanistycznych zorganizowanie sesji naukowej (19–21 maja 1969 r.). Sesję zagał Rektor. Wyszedł od *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Przypomniał jej pochwałę ludzkiej aktywności indywidualnej i zbiorowej, przez którą „ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania” (nr 34). Miał odwagę to myślenie pozytywnie odnieść do ówczesnej sytuacji w Polsce i mówić o jej pozytywach: „Nikt nie zaprzeczy, że w ciągu 25 lat w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, po straszliwych zniszczeniach powstałych skutkiem drugiej wojny światowej, usunięto zgliszcza, odbudowano i rozbudowano przemysł, zniknęło następnie przeludnienie wsi, wzrosła urbanizacja i sieć szkół wszelkich stopni, a także nastąpił duży rozwój w dziedzinie opieki społecznej i szpitalnictwa. Polska nauka i sztuka są coraz bardziej uznawane za granicą” (s. 237). „Katolicki Uniwersytet Lubelski, dlatego właśnie, że jest katolicki, winien zaaprobować w duchu konstytucji *Gaudium et spes* to wszystko, co jest pozytywną rzeczywistością w naszej Ojczyźnie, w której wprawdzie – jak i w innych społecznościach narodowych – nie wszystko jest idealne, lecz w której wspólnym wysiłkiem wszystkich Polaków, niezależnie może od ich przekonań i światopoglądów, a może właśnie dzięki nim, rozwija się kultura narodowa” (s. 238).

Taki był ks. W. Granat. Nie należał do „księży patriotów”, był patriotą autentycznym, miał trzeźwe spojrzenie na tamtą rzeczywistość i ocenił ją krytycznie, ale uczył nas dostrzegać wartości również „po drugiej stronie” i antywartości po stronie własnej.

Dla kogo ta książka? Pełna zgodność recenzenta z Prorektorem: tom *Deo et Patriae* może stanowić „inspirującą lekturę dla wszystkich, którzy szukają odpowiedzi na pytanie o miejsce katolików we współczesnym świecie”; może też służyć pomocą „w określaniu miejsca inteligencji katolickiej w Kościele” (s. 9). Komu szczególnie zalecać tę książkę? Przede wszystkim tym, którzy decydują o katolickich uniwersytetach, akademiach, wydziałach oraz innego typu wyższych uczelniach teologicznych, nie wyłączając – oczywiście – wyższych seminariów duchownych. Z pożytkiem zaprzyjaźnią się z nią ludzie pracujący w humanistyce i decydujący o studiach wyższych. Warto ją podsunąć także ambitniejszym studentom teologii. U progu jubileuszu stulecia KUL wypowiedzi ks. W. Granata o katolickim uniwersytecie mogą oddać cenną usługę pogłębieniu jubileuszowych zamyśleń.

3. JUJECZKA Stanisław, GERLIC Henryk, KÖNIGHAUS Waldemar (oprac.), **Katalog duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego na podstawie ksiąg święceń biskupów wrocławskich 1650–1810/12**, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski 2014, 803 s., indeksy, ISBN 978-83-927132-5-8.

Rejestrację osób, którym udzielono kolejnych stopni, święceń prowadzili zapewne w jakiejś formie wszyscy biskupi i wszystkie diecezje. Wynikało to mniej z obowiązków nałożonych przez prawo, bardziej z praktycznej potrzeby weryfikacji święceń w przypadku jakichkolwiek wątpliwości. Trzy były możliwości dowiedzenia przynależności do stanu duchownego: zaświadczenie przyjęcia święceń od ich szafarza (tzw. *formata*), wobec ich braku – wypis z księgi święceń, w ostateczności zeznanie wiarygodnego świadka (najlepiej innego duchownego święconego w tym samym dniu i miejscu).

W ostatnim czasie obserwujemy wzrastające zainteresowanie badaczy księgami święceń różnych ośrodków kościelnych, polskich i zagranicznych. Księgi wrocławskie nie cieszyły się dotąd większym zainteresowaniem historyków, były co najwyżej cytowane w różnych opracowaniach biograficznych. Będące podstawą niniejszego opracowania dwie księgi święceń, zaczynające się na 1650 i 1795 r., przechowywane w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu, to obecnie najstarsze spośród zachowanych wrocławskich ksiąg święceń. Wcześniej istniały starsze, o czym świadczy tytuł naszej pierwszej księgi (*Continuatio matriculae* ...). Dysponujemy również sporym materiałem pochodzącym z ksiąg recepcji nowych kanoników do kapituł śląskich. Do tych ksiąg wpisywano z reguły *in extenso* dokumenty potwierdzające prawe pochodzenie, ukończenie szkół i przyjęte święcenia.

Na podstawie tych ksiąg odtworzyć można przyjmowane święcenia: tonsurę i cztery niższe święcenia – ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat, święcenia wyższe – subdiakonat, diakonat, prezbiterat oraz konsekracje biskupie. Druga księga kończy się na święceniach udzielonych 23 grudnia 1916 r. przez biskupa (późniejszego kardynała) Adolfa Bertrama. Zapewne założono wówczas nową księgę, o której losach nic pewnego nie wiadomo. Można się domyślać, że w 1945 r. znajdowała się w kancelarii arcybiskupiej i podzieliła los zbombardowanego Ostrowa Tumskiego.

Księgi święceń informują o terminach święceń. Prawo przewidywało sześć terminów święceń zwanych kanonicznymi, w których w Kościele tradycyjnie udzielano święceń wyższych. Były to: sobota Suchych Dni na początku Wielkiego Postu, dziesięć dni po Środzie Popielcowej – między 14 lutego a 20 marca; sobota zwana *Sitientes* przed niedzielą *Judica* lub *Passionis* – między 7 marca a 10

kwietnia; Wielka Sobota – między 21 marca a 24 kwietnia; sobota Suchych Dni po Zesłaniu Ducha Świętego – między 16 maja a 19 czerwca; sobota Suchych Dni po Podwyższeniu Krzyża Świętego – między 17 a 24 września; sobota Suchych Dni po dniu św. Łucji – między 17 a 23 grudnia. Święcenia poza tymi terminami powinny być z zasady wyjątkiem i wymagały formalnej dyspensy. Jedynie tonsury i niższych posług można było udzielać w dowolny dzień.

Sobór Trydencki zalecał, aby święcenia wyższe odbywały się publicznie i uroczysto w kościele katedralnym, najlepiej w obecności kanoników, a jeśli w innym miejscu – to przy udziale miejscowego duchowieństwa. Tonsury i niższych posług można było udzielać w prywatnych oratoriach. Księgi informują o miejscu święceń. Spośród 1633 terminów informacje o miejscu święceń znajdujemy w 1487 przypadkach (91%), z czego 1475 odbyło się na terenie diecezji wrocławskiej, a jedynie 12 poza nią. Biskupi sufragani najczęściej (450 razy) udzielali święceń w swoich kaplicach domowych we Wrocławiu i w Nysie. Pomijając kaplice domowe, lista miejsc święceń obejmuje 14 miejscowości, a w nich 29 kościołów i kaplic w diecezji wrocławskiej oraz 3 miejscowości poza nią.

Księgi święceń określały również tytuł kanoniczny święceń. Sobór Trydencki, który jako generalną zasadę przyjął zakaz święcenia osób zbędnych, jako zwyczajny tytuł święceń ustanowił jedynie tytuł beneficjum kościelnego, dającego odpowiednie stałe utrzymanie. Inne tytuły święceń – patrymonium (majątek własny) i pensja (z majątku cudzego) – mogły być warunkowo dopuszczone, o ile biskup uzna, że kandydaci powinni być przyjęci i wyświęceni ze względu na konieczność lub potrzebę Kościoła. Tytuł święceń wymagany był począwszy od subdiakonatu, dlatego zapisywany był w księgach zwykle przy święceniach tego stopnia.

Biskup diecezjalny mógł swobodnie święcić kleryków inkardynowanych do jego diecezji. Kandydaci pochodzący z innych diecezji, którzy chcieli przyjąć święcenia nie od swego biskupa, musieli przedstawić dymisorie, czyli stosowaną zgodę własnego ordynariusza lub jego wikariusza, zawierającą w sobie zapewnienie o wystarczającym tytule święceń, braku przeszkód kanonicznych do święceń. W *Katalogu* znajdujemy informacje o dymisoriach wystawionych w 29 diecezjach. Z obowiązku posiadania dymisoriów na mocy przywilejów apostołskich zwolnieni byli alumni z seminariów papieskich, np. w Ołomuńcu, Pradze, *Germanicum* w Rzymie. Zakonników (inkardynowanych do swoich zakonów) do święceń zasadniczo prezentowali ich kanoniczni przełożeni: opaci, przeorzy i gwardianie.

Wrocławskie księgi święceń informują również o dyspensach kanonicznych, udzielonych kandydatom do prezbiteratu. Z dyspens od wieku skorzystało w su-

mie 989 osób, czyli ponad 12%. Z tej liczby 839 osobom (85%) dyspensy udzielił ordynariusz święconego, 135 (13,5%) to dyspensy papieskie, pozostałe 15 są nieznanego pochodzenia. Rzadsze były dyspensy odnoszące się do święceń poza czasem kanonicznym. Spotykamy pojedyncze papieskie dyspensy dotyczące braków fizycznych (np. braku oka lub kciuka) lub kondycji moralnej kandydatów do święceń (tzw. *defectus lenitatis* mógł dotyczyć sędziego, który wydał wyrok śmierci, kata, pobicia czy służby wojskowej).

Księgi święceń pozwalają także opisać inne celebracje pontyfikalne. Biskup, jak każdy kapłan, mógł udzielać sakramentu chrztu. We wrocławskiej księdze święceń notowane są jedynie chrzty konwertytów z judaizmu, i to w XVII w. Biskupi udzielali sakramentu bierzmowania, liczbę bierzmowanych zapisywano w księgach diecezjalnych, zaś imienny wykaz bierzmowanych – w księgach parafialnych. Wrocławskie księgi święceń odnotowały 90 przypadków, że sakramentu bierzmowania udzielano kandydatowi do święceń łącznie z tonsurą i niższymi święczeniami, bo wcześniej tego sakramentu nie przyjął. Odnotowano również w księgach święceń benedykcje opackie. Wybrani przez swoje konwenty opaci, ksienie i prepozyci z prawem do infuły powinni otrzymać od biskupa błogosławieństwo połączone z wręczeniem infuły (dla mężczyzn) i pastorału. W diecezji wrocławskiej obowiązek ten dotyczył 9 opatów (6 cystersów, 2 augustianów i 1 norbertanina) oraz 6 księń (3 benedyktynek, 2 klarysek i cysterki).

Chronologicznie opracowanie obejmuje w całości dostępny materiał z lat 1650–1810, zatem całość księgi pierwszej (1650–1795) i początek księgi drugiej (1795–1916). Rok graniczny, 1810, dla śląskiego Kościoła jest rokiem symbolicznym – za sprawą dekretu sekularyzacyjnego króla pruskiego zniknęło większość śląskich klasztorów. Intencją autorów opracowania było ujęcie w *Katalogu* wszystkich zakonników ze zniesionych klasztorów.

Opracowanie rządzi się dwiema zasadami. Pierwszą jest zasada umieszczania wszystkich dostępnych informacji o danej osobie w jednym miejscu. Noty osobowe zawierają kolejne informacje: nazwisko, imię, tytuły honorowe, informacje o przyjętym bierzmowaniu, tonsurze, kolejnych święceniach niższych, subdiakonacie, diakonacie, prezbiteracie, episkopacie. Dalej następują wszystkie informacje umieszczone w księdze święceń: miejsce pochodzenia, tytuł kanoniczny do święceń, dyspensy kanoniczne, dymisorie, przywileje dla zakonów, tytuły naukowe.

Drugą zasadą *Katalogu* jest segregacja wszystkich scalonych not na trzy zasadnicze części. Część pierwsza zawiera duchownych diecezjalnych pochodzących z diecezji wrocławskiej. Znajdujemy tu nazwiska 4939 kleryków (44,5% całości) w jednym ciągu alfabetycznym, bez żadnych wewnętrznych podziałów. W czę-

ści drugiej umieszczono duchownych diecezjalnych pochodzących spoza diecezji wrocławskiej, w sumie 785 osób (numery 4940–5724), czyli 7,1%. Część trzecia zawiera informacje o klerze regularnym, uporządkowane według zakonów, do których dołączono także członków stowarzyszeń kapłańskich (np. filipini) oraz podział trzeciego rzędu, według konwentów. Spośród 20 zakonów i zgromadzeń zakonnych obecnych we wrocławskich księgach święceń większość stanowią zakony na stałe obecne na terenie diecezji wrocławskiej, ale w księgach pojawili się również przedstawiciele innych: 1 kameduła, 2 kanoników regularnych od pokuty (tzw. marków), 1 filipin (oratorium św. Filipa Neri). Ta część jest najobszerniejsza z trzech części *Katalogu*, obejmuje w sumie 5375 pozycji (numery 5725–11099), czyli 48,4% całości.

Uzupełnieniem *Katalogu* są tabele, uporządkowane chronologicznie, umożliwiające czytelnikowi ustalić: szafarza, miejsce i termin kanoniczny święceń (tab. I) oraz liczbę osób święconych, liturgiczną formę święceń i ewentualne dyspensy (tab. II).

Bardzo cenne w pracy są również indeksy, ułatwiające czytelnikowi korzystanie z tej książki, zawierające informacje o miejscu pochodzenia ordynantów, o kanonicznych tytułach święceń, a także informacje o zwykle dopisywanych przy nazwiskach ordynantów informacje, o udzielonych im dyspensach, dymisoriach od własnych ordynariuszy. Trzeci indeks, rzeczowy, zbiera wszelkie informacje, które nie mieszczą się w poprzednich indeksach.

Opracowanie *Katalogu duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego na podstawie ksiąg święceń biskupów wrocławskich 1650–1810/12* wymagało od autorów benedyktyńskiej skrupulatności w pracy. Dzieło jest cennym, ważnym uzupełnieniem historiografii diecezji wrocławskiej, umożliwi dalsze szczegółowe badania nad kościelnymi dziejami Śląska, poszczególnych ośrodków kościelnych, parafii oraz badań prozopograficznych. Praca zainteresuje zapewne nie tylko historyków Kościoła, ale wszystkich miłośników historii Śląska.

ks. Franciszek Wolnik (Opole)

4. KIEJKOWSKI Paweł, **Homo Paschalis. Paschalna antropologia teologiczna** **Wacława Hryniewicza w dialogu z myślą prawosławną**, Poznań: Red. Wydaw. WT UAM 2014, 366 [1] s., bibliogr., streszcz. ang., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu: Wydział Teologiczny, seria: Studia i Materiały 171, ISBN 978-83-63266-31-8.

Problem badawczy autor sformułował w tytule i podtytule rozprawy. Klaronnie zostaje wyjaśnione we *Wprowadzeniu* tytułowe pojęcie *Homo Paschalis*: „Hryniewicz jest przekonany, że autentyczna refleksja antropologiczna powinna czerpać swoje inspiracje z centralnej prawdy chrześcijaństwa – paschy Chrystusa. To ona przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia i wszystkie działania człowieka. Stąd uprawianą przez siebie teologię o człowieku nazywa antropologią paschalną. (...) Chrystus w tajemnicy swojej paschy jest wielkim Interpretatorem tajemnicy człowieka. Stąd samego człowieka, uważa W. Hryniewicz, można nazwać *homo paschalis*” (s. 16–17). Mniej precyzyjnie wyjaśniony zostaje ten tytuł jako problem rozprawy w łączności z podtytułem. Do tak pojętego problemu badawczego nawiązuje jedynie pojedyncze zdanie z *Wprowadzenia* określające cel pracy: „Celem niniejszej pracy jest zebranie i syntetyczne przedstawienie teologicznej myśli o człowieku ks. prof. Wacława Hryniewicza. Pragnę to uczynić wskazując na pewną zależność jego refleksji antropologicznej od myśli prawosławnej” (s. 18). We *Wprowadzeniu* brak jednak szerszego i szczegółowego opisu problemu rozprawy – zaś sam cel pracy to przecież nie problem pracy. Uściślenia problemu rozprawy domaga się przede wszystkim użyte w podtytule słowo „dialog” – z opisu celu pracy wynika, że jest ono rozumiane jako „zależność”. Ów brak precyzji wynika prawdopodobnie stąd, że autor dysertacji zrezygnował z klasycznie zbudowanego wstępu, a w jego miejsce napisał dłuższe *Wprowadzenie* (s. 9–20), które nie musi trzymać się struktur wymaganych w „pracach szkolnych”.

„Wstępne” braki widoczne też są w opisie stosowanych metod. Opis ten ogranicza się do ostatniego zdania *Wprowadzenia*: „W pracy posługiwałem się metodą analityczno-syntetyczną oraz porównawczą” (s. 20). Tak ogólny opis niczego nie wyjaśnia, ani nie uściśla. Końcowy efekt w postaci prezentowanej dysertacji pokazuje jednak, że w praktyce obrane i zastosowane metody okazały się być narzędziem właściwym i dostosowanym do celu opracowania. Na poprawność stosowanych metod wskazuje już sama struktura rozprawy.

Struktura recenzowanej rozprawy robi wrażenie klarownej, logicznej i spójnej. Składają się na nią oprócz *Wprowadzenia* trzy integralnie ze sobą powiązane rozdziały. W pierwszym, zatytułowanym *Człowiek stworzony w Chrystusie i na*

Jego obraz (s. 21–125), przedstawiono, jak w teologii W. Hryniewicza został ukazany Boży zamysł wobec człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, jego ontologię, wymiar osobowy i zakorzenienie etyczne. W drugim rozdziale – *Człowiek odnowiony przez paschalne dzieło Chrystusa w Kościele* (s. 126–221) podjęto refleksję nad tajemnicą grzechu człowieka oraz nad rzeczywistością nowego człowieka, który jest dziełem i darem Chrystusa otrzymywanym w Kościele. Trzeci rozdział, *Paschalny człowiek na drodze ku eschatycznemu spełnieniu* (s. 222–337), przedstawia Hryniewiczowskie intuicje na temat paschalnej egzystencji człowieka, zwłaszcza jego relacji do rzeczywistości ziemskich, tajemnicy cierpienia i śmierci, a także eschatologii człowieka. W każdym rozdziale widoczne są starania autora, by ukazać wpływ antropologii prawosławnej na myśl W. Hryniewicza. Strukturę pracy, co oczywiste, w znacznej mierze wyznaczają tematy podejmowane przez lubelskiego profesora. Rozprawę wieńczy *Zakończenie* (s. 338–343), *Wykaz skrótów* (s. 344–345), *Bibliografia* (s. 346–365) i streszczenie w języku angielskim (s. 366–367).

Poza wspomnianymi wątpliwościami, związanymi z brakiem wstępnych uściśleń, od strony formalnej rozprawa legitymuje się metodologiczną poprawnością. Rozwiązanie postawionego problemu i zrealizowanie wytyczonego celu rozprawy wymaga, oprócz zastosowania odpowiedniej metody, doboru właściwych źródeł. Bardzo syntetycznie opisuje autor w *Wprowadzeniu* źródła rozprawy: „Materiał źródłowy dla moich badań stanowił bardzo bogaty dorobek naukowy naszego autora, na który składają się książki oraz artykuły naukowe i popularnonaukowe, medytacje, listy, recenzje, hasła encyklopedyczne, a także wpisy na internetowych blogach teologicznych” (s. 19n). Wśród dzieł W. Hryniewicza do najważniejszych i najbardziej fundamentalnych zalicza i z tytułu wymienia trylogię paschalną: *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej; Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej; Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, oraz ostatnio opublikowaną książkę *Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarczenia ostateczne w dialogu chrześcijańskim* (s. 20). Pośrednio wymienia także nazwiska teologów prawosławnych, z których myślą, można przypuszczać, będzie konfrontował myśl Hryniewicza (s. 18). Dobór i wykorzystanie źródeł, mimo braku ich krótkiej charakterystyki we *Wstępie*, są poprawne.

Dla właściwej interpretacji źródeł zawsze pomocne są opracowania i tzw. literatura pomocnicza. Należy zauważyć, że autor wykorzystał olbrzymią literaturę. Sam podział *Bibliografii* jest na tyle klarowny, że kryteria jej podziału nie zostały opisane we *Wstępie*. Pewne wątpliwości jednak się rodzą: skoro wyodrębniono twórczość Hryniewicza (s. 347–350) – i słusznie, gdyż jest to literatura źródłowa,

to dlaczego nie wyodrębniono w osobnym dziale dzieł myślicieli prawosławnych, z którymi też „tytułowo” jest „w dialogu”?

Wykaz bibliograficzny i zestaw przypisów załącznikowych sporządzono starannie i poprawnie. Dla bardziej wnikliwych analiz wielce pomocne zawsze okazują się indeksy – rzeczowy, osobowy. Szkoda, że zabrakło ich w redakcyjnie tak pięknie wydanej pozycji.

Rozważania podane są w jasnym, rzeczowym, komunikatywnym języku – mimo że analizowane teksty nie należą do łatwych. Czytaniu pracy towarzyszy aprobata dla rozumowań i ujęć autora.

Twierdzenia i wnioski P. Kiejkowskiego zawsze uwiarygodnia rzetelnym cytowaniem źródeł i pomocniczych opracowań. Różnorodność tematyczna analizowanych wypowiedzi Hryniewicza i myślicieli prawosławnych wymagała od niego dogłębnej wiedzy biblijnej, patrystycznej, historycznej i ściśle dogmatycznej. Przedłożona rozprawa dowodzi, że autor takową posiada.

Konsekwentna realizacja założeń formalnych zaowocowała osiągnięciami treściowymi, które syntetycznie zebrane są w postaci podsumowań, wniosków i ocen zamieszczonych po każdym z trzech rozdziałów analitycznych, jak i w samym *Zakończeniu*.

Wyniki badań zebrane w pierwszym rozdziale analitycznym dają obraz człowieka stworzonego z miłości Boga i dla miłości. Człowiek, według Hryniewicza, to byt będący ukoronowaniem stworzenia, a jednocześnie krucha, ograniczona i śmiertelna osoba (s. 125). P. Kiejkowski dokumentuje, że wizja człowieka autora trylogii paschalnej jest „głęboko teologiczna, chrystologiczna, pneumatologiczna, paschalna” (s. 125). Jest to równocześnie wizja wybitnie personalistyczna i dynamiczna, która „ukazuje człowieka jako istotę osobową, relacyjną, ekstazyjną, komunijną, epikletyczną, zakorzenioną etycznie, obdarzoną dramatycznym darem wolności, ukierunkowaną eschatycznie. Jest to wizja pełna szacunku wobec każdego konkretnego człowieka, jego tajemnicy, poszukiwań, pragnień, nadziei, i także zagubienia i słabości” (tamże). Autor jest przekonany, że niewątpliwy wpływ na intuicje W. Hryniewicza ma tradycja prawosławna, zwłaszcza prace P. Evdokimova, O. Clementa, W. Łoskiego, J. Zizioulasa, S. Bułgakowa, N. Bierdiajewa, A. Schmemanna i K. Warego.

Bazując głównie na trylogii paschalnej, analizy poczynione w rozdziale drugim pozwoliły autorowi wydobyć obraz człowieka odnowionego, czyli zbawionego, dzięki dynamicznie rozumianej tajemnicy wcielenia. W centrum tej tajemnicy znajduje się wydarzenie paschalne, które dokonało się przez śmierć, zmartwychwstanie aż po uwielbienie Jezusa Chrystusa w Jego przemienionym ciele i zesłanie Ducha Świętego. W zmartwychwstałym ciele Jezusa Chrystusa

człowieczeństwo osiągnęło swoją pełnię. P. Kiejkowski wydobywa te elementy, które pokazują, że Hryniewiczowi bliski jest charakterystyczny dla tradycji prawosławnej obraz Jezusa Chrystusa jako Pedagoga, który prowadzi ku pełni człowieczeństwa, bliska jest mu też idea *theosis* – zbawienie rozumiane jako przeobóstwienie (por. s. 164nn). Dla P. Kiejkowskiego jest oczywiste, że to właśnie pod wpływem tradycji prawosławnej Hryniewicz mocno podkreśla pneumatologiczny i eklezjalny wymiar egzystencji chrześcijanina (por. s. 187nn, 221).

W rozdziale pokazującym paschalnego człowieka jako tego, który jest w drodze ku eschatycznemu spełnieniu, autor wydobywa u lubelskiego teologa myśli o człowieku jako „istocie dramatycznej” (por. s. 223–229), której życie aktywnie spełnia się na codziennych drogach egzystencji poprzez wielorakie relacje przeżywane z Bogiem, drugimi ludźmi i otaczającym ją bogatym światem stworzeń, a równocześnie „istota dramatyczna” to człowiek otwarty na eschatyczny dar nadziei. Nadzieja, która przenika całą rzeczywistość jego życia, zawsze jest także nadzieją dla drugich. P. Kiejkowski pokazuje, że według W. Hryniewicza, szczególnie znaczenie w życiu człowieka ma doświadczenie cierpienia, choroby, umierania oraz śmierci. Śmierć fizyczna jest konieczną paschą każdego człowieka, która prowadzi do zmartwychwstania, do nowego i spełnionego życia. Bliska lubelskiemu profesorowi jest koncepcja zmartwychwstania człowieka już w momencie jego śmierci i nadzieja na ostateczne zbawienie wszystkich ludzi. W tych kontekstach badacz myśli lubelskiego profesora także stara się doszukiwać wpływu inspirujących myśli i intuicji ze strony autorów prawosławnych.

W merytorycznej ocenie nie można nie wspomnieć o *Zakończeniu*. W zebranych tam wnioskach ujawnia się umiejętność krytycznego spojrzenia i formułowania sądów. Chociaż paschalną antropologię W. Hryniewicza P. Kiejkowski słusznie zalicza do „najważniejszych, interesujących i trafnych osiągnięć współczesnej myśli teologicznej w Polsce” (s. 343), w której „wybrzmiało wiele ważnych i ciekawych idei teologicznych właściwych tradycji prawosławnej” (s. 342), to jednak dostrzega w niej również tematy pominięte lub podjęte w niewielkim stopniu, np. zagadnienie ludzkiej płciowości, relacje między mężczyzną a kobietą. Dyskusyjny charakter przyznaje tematowi nadziei na powszechne zbawienie i zagadnieniu rozumienia wolności człowieka, zwłaszcza w jej relacji do wolności samego Boga. P. Kiejkowski odważnie stwierdza, że niektóre sformułowania W. Hryniewicza „mogą sugerować brak pełnej wolności człowieka w obliczu Boga, który pragnie zbawienia każdego człowieka” (tamże). Nie akceptuje też stylu krytycznych uwag wobec tradycyjnych ujęć teologicznych i niektórych wypowiedzi Magisterium Kościoła.

W sumie, mimo wspomnianych na początku zastrzeżeń do niektórych aspektów formalnej strony rozprawy, jest ona solidną pracą badawczą. P. Kiejkowski jak nikt dotąd w polskim środowisku teologicznym poddał wnikliwej analizie paschalną antropologię prof. Hryniewicza, pokazując, że otwartość lubelskiego profesora na myśl prawosławną sięga tak daleko, że najczęściej wprost się z nią identyfikuje. Z perspektywy całości lektury można stwierdzić, że badania tak od strony formalnej, jak i merytorycznej, zostały przeprowadzone metodycznie, kompleksowo, rzetelnie i kompetentnie. Rozprawa z pewnością spotka się z zainteresowaniem ze strony studiujących i wykładających teologię.

ks. Piotr Jaskóła (Opole)

5. KLICH Anna Emmanuela OSU, **Chrystocentryzm hermeneutyki biblijnej Jana Pawła II w katechezach o psalmach i kantykach**, Kraków: Wydaw. Naukowe UPJP II 2014, 389 [4] s., bibliogr., streszcz. ang., tab., Międzyzakonny Wyższy Instytut Katechetyczny, seria: *Duc in Altum* 15, ISBN 978-83-7438-384-4.

Rozprawa s. Anny Emmanueli Klich OSU została wydana w Wydawnictwie Naukowym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II jako kolejny tom serii Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie pod wspólnym tytułem *Duc in altum*. To ewangeliczne wyzwanie „wypłyn na głębiej” (Łk 5,4) trafnie oddaje ambitne plany redakcji i autorów całej serii wydawniczej, w której wytycza się nowe kierunki badań w zakresie teorii i praktyki katechetycznej. S. Anna E. Klich w swojej dysertacji wykazuje, że wielki papież przełomu tysiącleci wypracował własny sposób wykorzystania chrystocentrycznej hermeneutyki biblijnej w praktyce chrześcijańskiej formacji, która znalazła swoje zastosowanie w katechezie. Papież oparł ją na trzech teologicznych filarach: inkarnacyjnej wizji Biblii, uznaniu Chrystusa jako centrum historii zbawienia oraz hermeneutyce biblijnej ukierunkowanej kerygmatycznie (s. 6). W pierwszym założeniu papież uznaje, że natura Pisma Świętego wymaga, by pochyłać się nad nią, angażując umysł i serce, przygotowane do solidnego studium i pogłębionej lektury duchowej. Drugie założenie papieskiej hermeneutyki wskazuje na Chrystusa jako centrum historii zbawienia opartej na trzech etapach: „od pierwszego Adama” poprzez objawienie drugiego Adama – Jezusa Chrystusa – do ostatecznego wypełnienia dziejów świata w Bogu. Trzecim założeniem hermeneutyki biblijnej Jana Pawła II jest jej kerygmatyczne ukierunkowanie. Celem bowiem przepo-

wiadania jest prowadzenie ochrzczonych do spotkania z Chrystusem, do kontemplacji Jego Oblicza, którą „mamy poznawać, kochać i naśladować, aby z Nim żyć życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebieskim Jeruzalem (NM 29)” (s. 7). Autorka przekonuje, że celem jej pracy jest zbadanie, w jaki sposób Jan Paweł II zastosował chrystocentryczną hermeneutykę biblijną w swoich katechezach o psalmach i kantykach liturgii godzin (zob. 130 katechez biblijnych, które papież wygłosił podczas śródowych audycji generalnych od 28 marca 2001 do 12 stycznia 2005 r.).

Publikacja składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, zakończenia, aneksów i obszernej bibliografii (s. 343–385). W pierwszym rozdziale ukazane zostały zasady hermeneutyki biblijnej stosowanej przez Jana Pawła II. Celem tego teoretycznego rozdziału jest wykazanie w papieskiej katechezie obecności analizy literackiej tekstu biblijnego, krytyki historycznej i jedności Starego i Nowego Testamentu, czyli podstawowych kryteriów interpretacji Pisma Świętego, wskazanych przez soborową konsytuację *Dei verbum* (KO 12; por. KKK 109–114). Rozdział drugi zwraca uwagę na główne tematy chrystocentryczne psalmów i kantyków w katechezach Jana Pawła II, tj. „chrystocentryzm historii zbawienia”, „Chrystus Pełnia objawienia Boga”, „antropologia chrystocentryczna”. W trzecim rozdziale wskazano na „chrystocentryzm aktualizacji” w katechezach biblijnych Jana Pawła II. Autorka rozwija w tym rozdziale trzy kwestie hermeneutyczne: uwzględnienie pozabiblijnych źródeł w procesie aktualizacji psalmów i kantyków, wykorzystanie treści antropologicznych i znaczenie języka w aktualizacji. W czwartym rozdziale autorka stara się wykazać oryginalność katechez biblijnych Jana Pawła II, wskazując na rolę słowa Bożego w życiu chrześcijańskim i strukturę papieskiej katechezy biblijnej. Benedyktyńskiej pracy domagały się trzy aneksy, w których przedstawiono: wykaz gatunków literackich psalmów i kantyków w katechezach (s. 323–326), wykaz tekstów paralelnych Starego Testamentu, Nowego Testamentu i modlitw chrześcijańskich (s. 327–336) oraz wykaz autorów i dzieł zastosowanych w omawianych katechezach papieskich (s. 337–341). W konkluzji s. Anna formułuje osiem związanych wniosków, z których wynika, że Jan Paweł II w swoich katechezach biblijnych korzysta z osiągnięć hermeneutyki biblijnej, celem zaś interpretacji psalmów i kantyków jest odkrycie sensu duchowego, tzn. odnalezienia „klucza” w Osobie Jezusa Chrystusa. Papież odczytuje psalmy i kantyki w żywej Tradycji Kościoła poprzez zastosowanie interpretacji kanonicznej i egzegezy patrystycznej, uwzględniając podstawowe kryteria biblijne. Ważnym aspektem hermeneutyki biblijnej Jana Pawła II jest aktualizacja chrystocentryczna, zwłaszcza idea *Christus totus*, ukazująca ścisłą jedność pomiędzy Chrystusem Głową i Ciałem („Chrystus cały to Głowa i Ciało, czyli Kościół”).

Papież odkrywa właściwą pedagogię Bożą, źródło i wzór pedagogii wiary (por. DOK 137–247), natomiast wykorzystuje treści antropologiczne poprzez opisywanie ponadczasowych sytuacji egzystencjalnych, a także tych przeżywanych przez psalmistę, ukazywanie moralnych aspektów życia wierzących oraz rozważanie eschatologicznej perspektywy życia człowieka. Jan Paweł II w swych katechezach prowadzi do odkrycia istoty modlitwy, która jest dialogiem zainicjowanym przez Boga. Struktura papieskiej katechezy biblijnej opiera się na starożytnej metodzie *lectio divina* i płynnie przechodzi cztery etapy: czytanie słowa Bożego (*lectio*); medytację (*meditatio*); modlitwę uwielbienia, dziękczynienia i błagania (*oratio*) oraz kontemplację Boga (*contemplatio*).

Biblijny wymiar katechezy i biblijna formacja chrześcijan, a także potrzeba medytacyjnej lektury Pisma Świętego jako przygotowania do posługi słowa, regularnie powracają w najnowszych oficjalnych dokumentach Kościoła (np. *Novo millennio ineunte*, nr 29, 39n; *Verbum Domini*, nr 74n, 86n; *Evangelii gaudium*, nr 145–175). „Warto też przypomnieć, że *lectio divina* w swej dynamice nie kończy się, dopóki nie doprowadzi do działania (*actio*), sprawiającego, że życie wierzącego staje się darem dla innych w miłości” (VD 87). Słuchanie i odkrywanie słowa Bożego w liturgii i katechezie będzie rzeczywiście stawało się „żywym spotkaniem”, gdy pomoże „odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie” (NMI 39). Tak uczył św. Jan Paweł II, a w ślad za nim jego następcy – Benedykt XVI i Franciszek, zalecając tę drogę w swych katechezach śródowych. S. Klich wykazała to na przykładzie katechez Jana Pawła II, ale podobnie warto by zająć się tym tematem na przykładzie jego następców.

Trzeba przyznać, że zastosowana w pracy metoda analizy porównawczej odśloniła nowe wymiary biblijnej katechezy papieskiej. Ukazała też konsekwencję badawczą i dojrzałość naukową Urszulanki Unii Rzymskiej z Krakowa. Wypada przypomnieć, że już jej praca doktorska była wysoko ocenionym krytycznym studium nad obecnością Pisma Świętego w polskiej katechezie posoborowej (Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2005). Natomiast kolejne tomy serii naukowych opracowań *Duc in altum* pod jej redakcją układały się w pewien logiczny ciąg i wyznaczały aktualne kierunki badań nad biblijnym wymiarem katechezy (zob. *Kontemplacja oblicza Chrystusa i ewangelizacja*, 2003; *Chrystus – Eucharystia źródłem nadziei*, 2004; *Odkryć Eucharystię – żyć Eucharystią*, 2005; *Matka Pana w katechezie*, 2006; *Odkrywanie Ducha Świętego w katechezie gimnazjalnej*, 2007; *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz*, 2008; *Kościół Chrystusa wspólnotą w Duchu Świętym*, 2008; *Misja świętego Pawła trwa*, 2009; *Służyć i królować, czyli o kapłaństwie powszechnym*, 2010; *Powołani do*

komunii z Bogiem i człowiekiem, 2011; *Dialog Boga z człowiekiem*, 2011; *Treści i metody katechezy historyczbawczej*, 2013; *Nowy człowiek w dziele nowej ewangelizacji*, 2013).

Praca posiada przejrzystą i czytelną strukturę, jest zredagowana z wielką starannością naukową i wykazuje edytorską dbałość o estetykę. Właściwie trzeba wskazać tylko kilka potknięć i powtórzeń pojawiających się przy redakcji całości tekstu, np. błędnie podane nazwisko arcybiskupa wrocławskiego Józefa Kupnego jako autora książki *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II* (s. 167, 370), wskazanie czasu życia i działalności Jana Kasjana na IV w., a nie na przełom IV i V w. (s. 180), czy powtórzenia obecne w tekście, np. „dało się” (przypis 5, s. 273). Dopowiedzenia domaga się ponadto zagadnienie aktualizacji słowa Bożego w katechezie. Zastosowanie metod aktualizacji powinno uwzględnić określone zasady (kryteria ich wyboru), które „stanowią praktykę aktualizacji” (IBK IV, A 1). A.E. Klich, w oparciu o dokument PKB *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993), wyróżnia trzy kroki (etapy) procesu aktualizacji: a) słuchanie słowa, b) rozpoznanie aspektów obecnej sytuacji, które tekst naświetla lub kwestionuje, c) wydobywanie z pełnego sensu biblijnego elementów zdolnych płodnie przekształcić obecną sytuację, zgodnie ze zbawczą wolą Boga w Chrystusie (IV A 2; por. 197n). Ks. prof. J. Kudasiewicz († 2012) wskazuje na sześć takich zasad. Jego konkluzja jest następująca: „Najbardziej pewną i owocną metodą aktualizacji jest interpretacja Biblii przez Biblię, odwołanie się do tajemnicy Chrystusa i Kościoła oraz wykorzystanie pism Ojców. Nieodzowna jest przy tym znajomość znaków czasu, sytuacji Kościoła, dla którego i z którym aktualizuje się Pismo Święte, oraz dokumentów Magisterium, które również trudzą się aktualizacją słowa Bożego dla naszego wieku” (por. *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 15nn).

Jeden z recenzentów słusznie zauważył, że w omawianej pracy „czytelnik dostaje do ręki nie tylko bardzo dobry przykład rzetelnej monografii naukowej, ale również swego rodzaju modelowe opracowanie, które można wykorzystać zarówno w opracowywaniu innych ważnych komentarzy, albo – co ważniejsze – w tworzeniu własnych katechez biblijnych” (dr hab. Krzysztof Mielcarek, prof. KUL). Solidna wiedza biblijna i pastoralna oraz zaangażowanie s. Anny E. Klich jako oficjalnego eksperta w pracach rzymskiego Synodu Biskupów na temat *Nowej ewangelizacji dla przekazu wiary* (2012) stanowią solidną bazę dla dalszej, samodzielnej pracy naukowej oraz wielorakiej aktywności na rzecz rozwoju współczesnej edukacji religijnej.

ks. Jan Kochel (Opole – Gliwice)

6. ŁAWRESZUK Marek, **Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej**, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2014, 502 s., bibliogr., streszcz. ang., ISBN 978-83-7431-406-0.

Obszerna monografia M. Ławreszuka – prawosławnego teologa, kierownika Katedry Teologii Prawosławnej w Uniwersytecie w Białymstoku – obejmuje pięć rozdziałów, których kolejność wyznaczona została kryterium chronologicznym.

W pierwszym rozdziale (*Starotestamentowa tradycja liturgiczna*, s. 33–49) autor przedstawił zasadnicze zręby modlitewnej tradycji Starego Testamentu, które stały się istotnym elementem chrześcijańskiej modlitwy i liturgiki. Skoncentrował się zwłaszcza na omówieniu nabożeństw świątynnych, nabożeństw domowych i nabożeństw synagogałnych. Zasadność rozdziału poświęconego starotestamentowej tradycji liturgicznej w kontekście badań nad rozwojem tradycji chrześcijańskiej nie budzi wątpliwości. Niezrozumiały natomiast pozostaje określony przez autora spodziewany efekt tej części rozprawy, polegający na potwierdzeniu bądź obaleniu tezy „o starotestamentowych inspiracjach i wspólnych elementach obu tradycji” (por. s. 33). Nie wydaje się, aby istniała obecnie potrzeba weryfikacji takiej tezy. Drugi rozdział (*Praktyka liturgiczna Kościoła pierwszych czterech wieków*, s. 51–217) analizuje tradycję liturgiczną Kościoła w pierwszych czterech wiekach. Rozdział ten rozpoczyna się od prezentacji źródeł informacji o najstarszej praktyce liturgicznej. Zabieg ten sam w sobie jest pożyteczny, ale bardziej właściwym miejscem dla takiego zapisu byłby wstęp pracy, który winien zawierać kompleksowe, a nie jedynie wybiórcze, omówienie źródeł pracy. W następnych punktach tego rozdziału autor dokonał charakterystyki chrześcijańskiej tradycji modlitewnej pierwszych czterech wieków, wskazując na osoby, miejsca i czas modlitw; przedstawił kształtowanie się nabożeństw, takich jak: eucharystia, proskomidia, agapa, wieczernia i jutrznia oraz czuwania; dokonał opisu rozwoju praktyki modlitewnej i pierwszej reformy liturgicznej; podjął refleksje nad znaczeniem i miejscem Pisma Świętego w liturgii i rozwoju hymnografii. Rozdział ten kończy ukazanie dwóch dróg rozwoju praktyki liturgicznej w IV w. – tradycji monasterskiej i tradycji miejskiej, które znacząco wpłynęły na dalszą ewolucję prawosławnej tradycji liturgicznej. W trzecim rozdziale (*Formowanie pełnych cykli liturgicznych tradycji jerozolimskiej i konstantynopolińskiej – V–XI wiek*, s. 219–355) M. Ławreszuk wskazał na zmiany w tradycji liturgicznej, które nastąpiły w okresie od V do XI w., przyjmując za punkt odniesienia dwa centra: Jerozolimę i Konstantynopol. Dla usystematyzowania i analizy porównawczej praktyk modlitewnych autor swoją uwagę skupił na cyklach modlitew-

nych, nabożeństwach i hymnografii kształtowanych w obu centrach, wskazując na rozwój, a także powstanie nowych elementów. W ostatnim punkcie tego rozdziału zawarto próbę oceny zmian wskazanych w obu tradycjach. W czwartym rozdziale (*Zakończenie formowania cykli liturgicznych – kompletne „Typikony”*, s. 357–466) przedstawiono przebieg zakończenia formowania się cykli liturgicznych i powstania kompletnych „Typikonów”. W rozdziale tym ukazano także proces wyłaniania się słowiańskiego nurtu tradycji, który czerpiąc z praktyki greckiej, uzupełniony został o elementy lokalne. Ostatni, bardzo zwięzły, piąty rozdział (*Drukowane „Typikony” i ich współczesne redakcje*, s. 467–472) poświęcony został ukazaniu rozwoju greckiej i słowiańskiej tradycji liturgicznej w oparciu o normy i zasady wskazane w drukowanych „Typikonach”. Wieńczące całość *Zakończenie* nie stanowi w całości podsumowania analiz prowadzonych w rozprawie, ale – zgodnie z dopisanym po myślniku „podtytułem” tej części pracy – odnosi się także do „współczesnej tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego”, kontynuując rozwijany w rozprawie naukowy wywód i włączając nowe elementy analiz. W tej formie ta część pracy nie spełnia swej właściwej funkcji.

Recenzowana monografia stanowi wartościową syntezę rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Autor zdołał w przekonujący sposób ukazać jej historyczną ciągłość. Analizując poszczególne nabożeństwa, które wchodzą w skład dobowych, tygodniowych i rocznych cykli, a także inne elementy wspomnianej tradycji liturgicznej, jak: hymnografia, ceremoniał czy architektura i wystrój świątyń, dowiódł ewolucyjnej formy rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Rozwój ten przebiegał wielokierunkowo, zależnie od uwarunkowań miejsca i czasu oraz potrzeb różnych grup społecznych. Cennym osiągnięciem monografii jest szczegółowa analiza owych uwarunkowań i potrzeb, które skutkowały rozwojem określonej liturgicznej ortopraksji. M. Ławreszuk wykazał, że tradycja liturgiczna jest wypadkową oddziaływania wielu czynników i wyrazem żywotności wspólnoty wierzących, która zachowując wierność wobec dziedzictwa apostołów, jednocześnie stale dojrzewa w poznaniu prawdy objawionej. Proces ten wpływa na rozwój nowych form liturgicznej *praxis*. Tak więc rozwój ten nie ma charakteru przypadkowego, nawet jeśli pewne elementy pojawiają się spontanicznie jako odpowiedź na potrzeby duchowe wierzących. Podejmowane na przestrzeni wieków reformy liturgiczne dowodzą – o czym zdaje się też przekonywać w rozprawie autor – że tradycję liturgiczną Kościół zawsze pojmował jako przestrzeń utrwalania, a zarazem aktualizacji własnej tożsamości. M. Ławreszuk zaznaczył już na wstępie, że „modlitwa w Kościele prawosławnym nie stanowi wyłącznie słów skierowanych do Boga, lecz staje się także słowami wypowiedzianymi przez człowieka dla siebie samego, stanowiącymi edukację i wsparcie”

(s. 17). Wydaje się, że regułę tę można poszerzyć o całość życia liturgicznego Kościoła.

Szczegółowa prezentacja rozwoju tradycji liturgicznej zaprezentowana w monografii wprowadza nie tylko w arkana prawosławnej liturgii i związanej z nią bogatej symboliki, ale daje też pogląd na znaczenie pozakościelnych procesów dla kształtowania życia Kościoła. Zwłaszcza chronologiczna analiza rozwoju tradycji liturgicznej pozwoliła autorowi uwypuklić choćby wagę procesów politycznych w ewolucji tradycji liturgicznej. Szczególnie dobitnym przykładem takiej zależności jest rozwój tradycji liturgicznej w IV w. „Upaństwowienie” chrześcijaństwa zapoczątkowane edyktami mediolańskim w 313 r., skutkujące także wzrostem liczby wiernych, doprowadziło do stopniowego kształtowania się liturgicznej tradycji bizantyjskiej, uzupełnianej o elementy rytuału świeckiego. Mariaż Kościoła z państwem wymuszał nie tylko zmiany organizacyjne w Kościele, ale oddziaływał także na życie duchowe i liturgię.

W przypadku analitycznego i opisowego charakteru rozprawy, odnoszącej się w dużej mierze do materii historycznej i faktograficznej, ważnym i nieodzownym jej elementem winna stać się warstwa wartościująco-oceniająca i syntetyzująca. Szkoda że, poza trzecim rozdziałem, który jako jedyny posiada odrębny punkt poświęcony próbie oceny, elementy te zostały rozproszone w różnych częściach rozprawy i stały się przez to mało czytelne. Rozległa narracja, która zawiera tak wiele cennych szczegółowych opisów struktury i treści liturgicznych nabożeństw i modlitw, winna ułatwiać czytelnikowi śledzenie drogi zmierzającej do wytyczonego na wstępie celu. Jednocześnie elementy oceniające i podsumowujące rozprawy najlepiej świadczą o badawczej przenikliwości autora i umiejętności dokonywania trafnej systematyzacji. Oczywiście tych cech autorowi nie można odmówić. Mimo wspomnianego „rozproszenia”, wplatanie w tok narracji oceniające i podsumowujące wypowiedzi (choć niezbyt liczne) dowodzą umiejętności krytycznego spojrzenia. Nieukrywana fascynacja prawosławną tradycją liturgiczną, której autor jest pełnym pasji badaczem, nie stanowiła przeszkody dla obiektywizmu wypowiedzi. Jasno i w oparciu o przekonujące argumenty M. Ławreszuk podejmuje nieraz polemikę z sądami czy wnioskami innych badaczy. Na uwagę zasługuje również ekumeniczna wrażliwość, która ujawnia się choćby w próbie obiektywnego i wyważonego wyjaśniania historycznych procesów, które doprowadziły do zróżnicowanego ukształtowania się niektórych elementów liturgii na Wschodzie i Zachodzie. Także, choć nieliczne, próby zobrazowania jakiegoś aspektu prawosławnej tradycji liturgicznej porównaniem do jego zachodniego „odpowiednika” są tego potwierdzeniem. Narracja autora nie ma więc jedynie charakteru sprawozdawczego, ale podejmuje twórczy „dialog” z wydobywanymi treściami.

Pewien niedosyt budzi – jak już zasygnalizowano to wyżej – sposób sformułowania ostatecznej konkluzji całości rozprawy w *Zakończeniu*. Jest ono jakby kolejnym rozdziałem. Główny zarzut dotyczy obecności dalszych, nowych elementów analitycznych i polemicznych, co uwidacznia już sama obecność odnośników (przypisów). Autor „rozprawia” się ostatecznie z przytoczoną we *Wprowadzeniu* tezą Baumstarka. Miejsce i sposób dokonania tego zabiegu nie wydaje się jednak stosowny. W zasadniczych częściach rozprawy, którymi są rozdziały, autor – poza jednym wyjątkiem (s. 217) – ani razu nie konfrontuje się z ustaleniami Baumstarka, dokonując choćby etapowych podsumowań. Wspomniana teza Baumstarka zostaje natomiast w *Zakończeniu* poddana pewnej modyfikacji bądź szerszemu wyjaśnieniu niż miało to miejsce we *Wprowadzeniu*. Autor wprowadza nowe jej elementy, których wcześniej nie wymieniał, np. pisząc: „Baumstark ogłosił normę, zgodnie z którą tradycja liturgiczna ewoluuje od różnorodności w kierunku jednorodności” (s. 474). Odnosząc się następnie do przeprowadzonych przez siebie analiz, M. Ławreszuk konkluduje, że prawo Baumstarka jest „omyłne” (s. 475). Konkluzja ta wydaje się nieuprawniona, jeśli uwzględnić, że teza Baumstarka – o czym autor wyraźnie pisał we *Wprowadzeniu* – dotyczy tylko nabożeństwa eucharystycznego. Dlaczego więc rozszerzać ją na całość tradycji liturgicznej, jeśli nie czynił tego sam Baumstark, i „oskarżać” go następnie o omyłność? Chyba nie to było zadaniem monografii. Niestety, w *Zakończeniu* znajdujemy odzwierciedlenie braku precyzji w jednoznacznym określeniu celu rozprawy. Jednocześnie trzeba z uznaniem wobec autora dodać, że zamieszczone tam syntetyczne podsumowanie znakomicie zbiera i podsumowuje najważniejsze ustalenia jego obszernej analizy prawosławnej tradycji liturgicznej, stanowiąc doskonale streszczenie najważniejszych etapów jej historycznego rozwoju. W tym punkcie *Zakończenie* realizuje przewidzianą dla niego „rolę”, jednak brane w całości nie jest adekwatnym zwieńczeniem rozprawy.

Poza wspomnianymi już brakami, związanymi ze wstępnymi uściśleniami, od strony formalnej przedłożona rozprawa została zasadniczo skonstruowana poprawnie i z należytą starannością. Akceptowalny jest układ rozdziałów i paragrafów, który jest logiczny i wyczerpujący. Zastosowane kryterium chronologiczne również wydaje się zasadne, choć krytycznie należy zauważyć, że konsekwencją jego przyjęcia stała się dość znacząca dysproporcja objętości poszczególnych rozdziałów. Ostatni liczy jedynie 6 (!) stron (dla porównania: drugi i trzeci – każdorazowo znacząco ponad 100 stron). Rozdziały zostały poprzedzone *Wykazem skrótów* (s. 15) i *Wprowadzeniem* (s. 17–31) oraz zwieńczone *Zakończeniem* (s. 473–476), *Bibliografią* (s. 477–487), *Indeksem osobowym* (s. 489–499) i angielskojęzycznym streszczeniem (s. 501–502).

Zestaw przypisów załącznikowych sporządzono starannie i poprawnie. Wiele przypisów ma charakter wyjaśniający, co zdecydowanie ułatwia lekturę rozprawy, zawierającej wiele fachowych pojęć z zakresu liturgiki prawosławnej.

Dla bardziej wnikliwych analiz bardzo pomocne zawsze okazują się indeksy – rzeczowy i osobowy. Rozprawa zawiera tylko ten drugi, za co autorowi należy się pochwała. Zamieszczenie indeksu rzeczowego podniosłoby walor naukowy rozprawy, zwłaszcza w kontekście dalszych badań, których perspektywę autor sam wyznacza. Byłby też pomocny w odszukaniu i prześledzeniu jakichś wybranych aspektów podjętych badań i osiągniętych rezultatów.

Rozprawa została napisana w rzeczowym i komunikatywnym języku, odpowiadającym wymogom naukowej narracji. Styl jest przejrzysty i przyjazny lekturze. Specjalistyczne pojęcia i terminy każdorazowo zostały wyjaśnione. Formułowane twierdzenia i wysuwane wnioski autor rzetelnie i skrupulatnie uwiarygadnia odniesieniem do źródeł i opracowań.

Niezależnie od wyrażonych wyżej krytycznych uwag, trzeba podkreślić, że recenzowana rozprawa jest solidną pracą badawczą. Badania, tak od strony formalnej, jak i merytorycznej, zostały przeprowadzone kompleksowo, rzetelnie i kompetentnie. M. Ławreszuk dokonał wnikliwej analizy prawosławnej tradycji liturgicznej, ukazując jej rozwój aż do czasów współczesnych. Rozprawa jest dowodem erudycji autora i szerokiej wiedzy teologicznej i historycznej, wykraczającej poza obszar związany z prawosławiem. Znajdzie ona z pewnością zainteresowanie nie tylko w gronie prawosławnych teologów.

ks. Rajmund Porada (Opole)

7. MANDZIUK Józef, **Historia Kościoła katolickiego na Śląsku**, t. 4: **Czasy najnowsze**, cz. 1: (od 1945 do 1956), wyd. 2 poszerz., Warszawa: „Adam” 2014, 864 s., il., bibliogr., indeksy, mapy, tab., ISBN 978-83-7821-078-8.

MANDZIUK Józef, **Historia Kościoła katolickiego na Śląsku**, t. 4: **Czasy najnowsze. Archidiecezja wrocławska**, cz. 2: (od 1956 do 2014), wyd. 2 poszerz., Warszawa: „Adam” 2014, 1031 s., il., bibliogr., indeksy, mapy, tab., ISBN 978-83-7821-098-6.

Jest to ostatni tom przeogromnej monografii (archi)diecezji wrocławskiej do 2004 r. (na stronie tytułowej i na okładce części 2. błędnie wydrukowano: „do 2014”). Od 2010 r. ukazywały się w drugim, poszerzonym wydaniu w tym samym wydawnictwie, wcześniejsze tomy: tom I, część 1: *Średniowie-*

cze (do 1417 roku), Warszawa 2010, ss. 776; część 2: *Średniowiecze (od 1417 do 1521 roku)*, Warszawa 2010, ss. 799; tom II: *Czasy wczesnonowoczesne (od 1520 do 1742)*, Warszawa 2011, ss. 559; tom III, część 1: *Czasy nowocześnie (od 1741 do 1845 roku)*, Warszawa 2012, ss. 776, mapa; część 2: *Czasy nowocześnie (od 1845 do 1887 roku)*, Warszawa 2013, ss. 711; część 3: *Czasy nowocześnie (od 1887 do 1945)*, Warszawa 2013, ss. 904, mapa. To drugie wydanie nazwał autor „bibliofilskim”, a wydanie wcześniejsze, z lat 1995–2005, „podręcznikowo-universyteckim” i tylko w tym pierwszym wydaniu ukazał się tom V: *Tablice chronologiczne*, Warszawa 2000, ss. 222.

Jest to potężne opracowanie dziejów kościelnych Śląska, liczące w sumie w dziewięciu tomach 6642 (!) stron, i słusznie nazywa autor kilkakrotnie napisaną przez siebie monografię „milenijną”, bo napisaną z okazji tysiąclecia diecezji wrocławskiej, a zasługuje na to także z racji swojej niebywalej objętości. Tak obszernym, wyczerpującym, wielostronnym opracowaniem swoich dziejów nie może poszczycić się żadna inna diecezja polska, a jedynie *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795* autorstwa ks. prof. Bolesława Kumora są porównywalne z prezentowaną tu historią diecezji wrocławskiej, ale jest to opracowanie inne w swojej koncepcji. Ks. B. Kumor wybrał układ rzeczowo-systematyczny. W każdym z czterech tomów, jakie zdążył opublikować, przedstawił wybrane zagadnienie chronologicznie, więc t. I: biskupstwo, katedra, biskupi; t. II: urzędy diecezjalne, synody, kapituły i kolegiaty krakowskie; t. III: kolegiaty w diecezji i uczelnie; t. IV: organizacja terytorialna, parafie, duchowieństwo. Układ taki pozwala śledzić każdy problem w rozwoju historycznym. Ks. J. Mandziuk, jak wskazuje podane wyżej zestawienie tomów, wybrał układ chronologiczny według przyjętego dość powszechnie podziału na okresy historyczne i w ramach danego okresu przedstawia całość problematyki kościelnej, co znacznie ułatwia uchwycenie kontekstu i wzajemnych zależności.

Omawiana monografia, *opus vitae* autora, jest owocem niesamowitego trudu, jego niespożytej energii, konsekwencji i pracowitości, ale także niezwykle go odczytania i niezwykłej umiejętności syntetycznego ujmowania zagadnień, bo mimo wielkiej objętości opracowania nie gubi się myśl wiodąca i czytelnik w każdej chwili wie, w jakim momencie dziejów i na jakiej ziemi się znajduje. Powszechnie jest dziś przyjęte, że temat tak wielki zarówno pod względem problematyki, jak i okresu, przygotowuje cały zespół autorów, aby opracowanie nie tylko uwzględniało najnowsze publikacje, ale także krytycznie je oceniło. Ta publikacja przekonuje nas, że przedstawienie wielkiego tematu przez jednego autora może wcale nie ustępować opracowaniu zbiorowemu. Ale też czytamy, że przygotowywanie materiałów i ich opracowywanie trwało około 35 lat (IV,

1, s. 955), a przecież autor nie zaniechał i nie zaniedbał ani pracy uniwersyteckiej (wykłady w Warszawie i w Rzeszowie, prowadzenie seminariów, na których przygotowano około stu rozpraw doktorskich i wiele magisterskich), ani pracy kapłańskiej i duszpasterskiej; czytamy że w latach 1976–2004, kiedy powstawała monografia, wygłosił 4839 kazań i nauk rekolekcyjnych (IV, 2, s. 599). Impонуje zestawienie źródeł i opracowań podane dla poszczególnych tomów, które liczy w sumie 620 stron. Podane zostało nie w układzie alfabetycznym według autorów z podziałem na źródła i opracowania, ale w sposób znacznie wygodniejszy dla czytelnika, zwłaszcza szukającego możliwości pogłębienia problemu, mianowicie według rozdziałów i akapitów odpowiadających spisowi treści, co w sposób zadowalający tłumaczy oszczędność przypisów. Prace poszczególnych autorów łatwe są do znalezienia dzięki podwójnym indeksom w każdym tomie: osobowemu i miejscowości. Zdumiewa, że przy wręcz nieprzeliczonej ilości pozycji opublikowanych autor sięgnął także do źródeł, podał je według archiwów nie tylko w zestawieniu, ale przywołuje też w przypisach tam, gdzie to konieczne, np. zespół dokumentów dotyczących przełomowych lat 1945–1956 zebrany przez ks. J. Kapsa (cz. 1, s. 204). Zebranie tak ogromnej literatury już samo w sobie zasługuje na wielkie uznanie. Autor zresztą już wcześniej opublikował *Bibliografię historii Kościoła katolickiego na Śląsku* („Saeculum Christianum” 12 [2003], s. 1–14).

Tytuł całości pozostał bez zmian od I do V tomu, ale też terytorium diecezji wrocławskiej pozostawało wyjątkowo stabilne w ciągu dziewięciu stuleci i dopiero utworzenie diecezji katowickiej w 1925 r. na tych południowo-wschodnich ziemiach diecezji wrocławskiej, które po I wojnie światowej przypadły odrodzonej Polsce, oznaczało godną uwagi zmianę. Natomiast lata po II wojnie światowej przynosiły częste zmiany organizacyjne i terytorialne. Zaznaczył to autor we wstępie do tomu IV, cz. 1, s. 14: „(...) tom dotyczy tylko dziejów archidiecezji wrocławskiej w jej granicach z 1945 r. i późniejszych reorganizacji kościelnych jednostek administracyjnych z 1972, 1992 i 2004 r.” Terytorium opracowania bardzo się zawężyło i po 1992 r. obejmuje już tylko kadłubową część średniowiecznej diecezji wrocławskiej – wczesnośredniowieczną ziemię plemienia Ślężan, nad rzeką Ślężą z górą Ślężą-Sobótką, więc najbardziej autentyczną część śląskiej krainy, choć samą pierwotną nazwę „Śląsk” musiała ona scedować na rzecz XIX-wiecznego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego i nowej diecezji śląskiej – katowickiej.

Niewielki w sumie okres w historii diecezji opisany w tomie IV – lata 1945–2004 – trzeba było podzielić na mniejsze odcinki czasowe ze względu na zagęszczenie materiału historycznego, ewidentne, radykalne przemiany sytuacji

politycznej, których śladem szły zmiany kościelne i to nie tylko organizacyjne: 1945 – podział diecezji na trzy administratury apostolskie (Wrocław, Gorzów, Opole), 1951 – ich likwidacja i ustanowienie tzw. ordynariatów z „wikariuszami kapitulnymi” (*de facto* wikariuszami generalnymi prymasa Polski), 1956 – objęcie rządów w tych ordynariatach przez biskupów mianowanych w 1951 r. przez Piusa XII (pozostawali nadal wikariuszami generalnymi prymasa Polski), 1967 – przywrócenie przez Pawła VI administratur apostolskich, 1972 – ustanowienie metropolii wrocławskiej w nowych granicach z podporządkowanymi dwiema diecezjami (Gorzów, Opole), 1992 – erygowanie nowej metropolii wrocławskiej z diecezjami w Legnicy i Świdnicy (od 2004). Jednakże autor nie trzyma się ściśle dat tych zmian organizacyjnych, przyjął za cezury czasowe w sześciu rozdziałach tomu IV daty związane z kolejnymi rządcami wrocławskiego Kościoła: 1945–1951 (ks. Karol Milik), 1951–1956 (ks. Kazimierz Lagosz), 1956–1974 (ks. abp Bolesław Kominek), 1974–1976 (ks. bp Wincenty Urban), 1976–1989 (ks. abp Henryk Gulbinowicz, I etap), 1989–2004 (III Rzeczypospolita). Wskutek takich przyjętych cezur pozostały trochę w cieniu dwa ważne, wydaje się, akty Stolicy Apostolskiej: przywrócenie w 1967 r. administratorów apostolskich z prawami biskupów rezydencjalnych (wspomniane IV, cz. 2, s. 24, ale dokładną datę podano tylko w *Tablicach chronologicznych*, s. 199: 27 V 1967) oraz ustanowienie 28 czerwca 1972 r. nowej metropolii wrocławskiej z dwiema sufraganiami (o czym jedno zdanie: t. IV, cz. 2, s. 44, i *Tablice chronologiczne*, s. 203, w obydwu miejscach z niepoprawną datą 26 czerwca). Nie w każdym z tych odcinków czasowych powtarzają się zagadnienia przyjęte w kwestionariuszu badawczym, mimo że stale obecne w życiu kościelnym, ale dla poszczególnych podokresów wyakcentowano najbardziej znaczące i charakterystyczne wydarzenia, dodając uwagi o latach wcześniejszych czy ewentualnie późniejszych, a wielkie tematy obecne we wszystkich latach omówione są łącznie, np. szkolnictwo katolickie i kształcenie duchowieństwa, monastycyzm, inne ujęcie ma kult maryjny (lata 1956–1974, cz. 2, s. 143–180 i lata 1976–1989, cz. 2, s. 643–669), ale kwestię budownictwo sakralnego pominięto tylko w okresie 1976–1989, dając sumaryczne omówienie za lata 1976–2004 (cz. 2, s. 869–894). Nie pominął autor żadnego zagadnienia kościelnego (i nie tylko) tych czasów.

Świadom jest jednocześnie trudności, na jakie napotyka każdy opisujący dzieje najnowsze. Nie tylko żyją uczestnicy wydarzeń, którzy wiedzą lepiej (lub tak się im wydaje!), jak to naprawdę było, ale nie ma jeszcze swobodnego dostępu do dokumentacji archiwalnej, co nie pozwala powiedzieć „ostatniego słowa” zwłaszcza w kwestiach personalnych. Jeśli *de mortuis nil nisi bene* (zwłaszcza o tych, którzy zmarli „wczoraj”), to jak wypowiadać się i oceniać postawę osoby żyjącej!? Z wiel-

kim uznaniem trzeba powiedzieć o wyważonych sądach dotyczących szczególnie krytycznie ocenianych osób: nie negując ewidentnych błędów czy nawet działania na szkodę Kościoła (znajdujemy np. tytuł akapitu „Antykościelne posunięcia”), autor potrafi wskazać i wymienić odważne i ryzykowne posunięcia tego samego człowieka, które miały Kościół przynajmniej osłonić przed większymi szkodami. W nurcie wielkich spraw Kościoła i archidiecezji nie giną ludzie, wiele postaci duszpasterzy, kaznodziejów, księży prowadzących ośrodki duszpasterstwa akademickiego pokazanych jest bardzo wyraziście. To wielka sztuka narracji wskazać przewodników, którzy prowadzą duchową, religijną wspólnotę kościelną. Ze szczególnym pietyzmem i serdecznością przedstawił wszechstronnie postać, osobowość i działalność kapelana sióstr, profesora i wychowawcy, dyrektora archiwum i muzeum diecezjalnego, biskupa i rządcy diecezji, ale przede wszystkim duszpasterza i kapłana – ks. bpa Wincentego Urbana (1911–1983), którego kilkakrotnie nazywa swoim mistrzem, wzorem i ideałem (s. 359–484).

Historykowi czasów najnowszych przychodzi oczywiście w sukurs prasa, ale i tu musi być przecież w najwyższym stopniu czujny i krytyczny, świadom nie tylko cenzury prewencyjnej w czasach PRL, przeglądającej bardzo dokładnie publikacje na tematy kościelne, ale także autocenzury, a w ostatnich latach „wolnego słowa” pamiętać musi o presji wywieranej na dziennikarzy przez redakcje czasopism też z kolei uwikłanych w zależności finansowe. Przywoływane są też niewydane prace akademickie (doktorskie i magisterskie) bez podania jednak, gdzie zostały obronione.

Korzystanie z opracowania i znalezienie poszukiwanych treści ułatwiają dokładne spisy treści, także w języku niemieckim, oraz sumiennie przygotowane indeksy, choć można tu dodać uwagę, że wielkie hasła, jak np. Hlond, Kominek, Lagosz, Rzym, Wrocław, Kraków, Legnica, Opole itp., po kilkadziesiąt razy wspomniane, nie rozproszające tematycznie, są bezużyteczne. Dopełniają dzieła 4 mapy, 53 tabele, 157 barwnych ilustracji na papierze kredowym zamieszczonych na wkładkach (są osoby, kościoły, przede wszystkim nowo zbudowane we Wrocławiu, ważne wydarzenia), co przybliży i ożywia treść. Duża czcionka, estetyczna oprawa, wyróżnienie kolorowym tuszem śródtytułów to już zasługa wydawnictwa. Na półce każdej biblioteki parafialnej, proboszczowskiej czy innej prywatnej stanowić będzie dziewięć tomów tego dzieła nie tylko ozdobę, ale łatwo dostępną encyklopedię wiedzy o Śląsku, o jego kościelnych dziejach, o biskupach i duszpasterzach, ale także realną pomoc kaznodziejską i przebogate źródło do katechezy i konferencji.

8. **Polskie drogi nowej ewangelizacji**, red. Kazimierz Świąś, Dariusz Lipiec, Lublin: Wydaw. KUL 2014, 219 [2] s., il., bibliogr., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Wydział Teologii, ISBN 978-83-7702-891-9

Redaktorzy niniejszej książki nawiązują w tytule do hasła Duszpasterskich Wykładów Akademickich, które miały miejsce w dniach 29–30 sierpnia 2014 r. Zawiera „poszerzoną refleksję nad problemem nowej ewangelizacji” (s. 10). Redaktorzy tej publikacji wyróżniają trzy pola badawcze, wokół których koncentrują się przemyślenia autorów pracy zbiorowej: (1) Współczesne uwarunkowania nowej ewangelizacji w Polsce (K. Świąś, *Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji*, s. 21–56; R. Biel, *Nowa ewangelizacja w cieniu współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, s. 57–74); (2) Podmiot i działalność ewangelizacyjna w ramach funkcji nauczycielskiej i charytatywnej Kościoła (bp G. Ryś, *Nawrócenie pastoralne*, s. 11–19; W. Przygoda, *Posługa charytatywna drogą nowej ewangelizacji*, s. 75–105; W. Szlachetka, *(Nowa) ewangelizacja – obowiązek wszystkich czy przywilej wybranych*, s. 107–122; P. Goliszek *Nowa ewangelizacja w katechezie*, s. 197–213); (3) Nowe areopagi ewangelizacji – świat mediów (W. Kawecki CSsR, *Nowa ewangelizacja w sferze kultury wizualnej*, s. 123–147; W. Kawecki CSsR, *Świat mediów areopagiem nowej ewangelizacji*, s. 149–171; M. Przybysz, *„Public relations” w nowej ewangelizacji*, s. 173–196). Wymienione opracowania poprzedza *Słowo wstępne* ordynariusza lubelskiego, z którego wybrałem trzy, bardzo ważne i znamienne, stwierdzenia: „Nowa ewangelizacja każe nam szukać ludzi, którzy kiedyś przyjęli chrzest, byli w Kościele, ale stracili swoją chrześcijańską tożsamość. Trzeba im na nowo zanieść Ewangelię, szukać ich tam, gdzie się obecnie znajdują, znaleźć język, który rozumieją, który ich przekona i sprawi, że powrócą” (s. 5); „Przestrzenią dla nowej ewangelizacji jest młodzież, dla której sakrament bierzmowania, zamiast stać się impulsem do postawy apostołstwa, bywa nierzadko okazją do pożegnania się z Kościołem” (s. 6); „Wielu ludzi świeckich jeszcze nie w pełni uświadamia sobie odpowiedzialność za ewangelizację” (tamże).

Na marginesie dodajmy, że zabrało w zbiorze artykułów tekstu poświęconego przedstawieniu roli i znaczenia funkcji kapłańskiej Kościoła w procesie (nowej) ewangelizacji. Zwrócono uwagę na dwie z trzech podstawowych funkcji Kościoła. Tymczasem, jak uczył Ojciec Święty Benedykt XVI, „wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie słowa Bożego (*kerigma – martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone” (DCE 25a, 22, 32).

1. Tekst ks. dra hab. K. Świąsa stanowi wnikliwą analizę sytuacji społecznej Polaków po okresie tzw. „transformacji systemowej”. Pominąwszy zakłamanie zawarte w stosowaniu tego terminu, nie było żadnej transformacji społecznej, lecz zawłaszczenie majątku państwa przez aparat byłej władzy i otoczenie parasolem ochronnym wyższych funkcjonariuszy partyjnych, aparatu służby bezpieczeństwa i wojskowych służb informacyjnych, za przyzwoleniem wyższej hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego. Skutkuje to dzisiaj bezrobociem, ubóstwem, marginalizacją i wykluczeniem społecznym (s. 28). Nie są to jedyne uwarunkowania, na które trzeba zwrócić uwagę, podejmując zadanie nowej ewangelizacji. W sferze kultury – jak pisze ks. prof. Świąs – pojawia się coraz więcej treści charakterystycznych dla społeczeństwa postmodernistycznego, a mianowicie: zanegowanie istnienia obiektywnej prawdy, kwestionowanie wartości i norm zakorzenionych w tradycji, absolutyzacji idei tolerancji (uważam, że nie tyle tolerancji, co wolności), komercjalizacji wielu dziedzin życia społecznego, w tym religii, konsumpcyjny styl życia (s. 33–34). Bardzo ważnym spostrzeżeniem jest też potrzeba zainteresowania się i otoczenia szczególną opieką tych, którzy deklarują się jako niewierzący (s. 47), a także zwrócenie uwagi na niewykorzystane zaplecze wiernych i ich zbyt niska, wręcz katastrofalna nieobecność w grupach i stowarzyszeniach kościelnych oraz wspólnotach o charakterze eklezjalnym: dla całego kraju wskaźnik uczestniczących wynosi 7,9% (s. 53).

Tak tekst ks. Świąsa, jak i ks. Roberta Bieli są informującymi o stanie Kościoła w Polsce i zagrożeniach wobec niego i nowej ewangelizacji. Ks. prof. Biel pisze, że tych niebezpieczeństw, które „generuje współczesna cywilizacja”, jest wiele, ale kilkanaście stron tekstu poświęcił szczególnemu i dokładnemu omówieniu kilku z nich: kultowi pieniądza, komercjalizacji i prywatyzacji wiary (dwa odrębne procesy), erozji chrześcijańskiej kultury niedzieli oraz zanikowi szacunku dla ludzkiego życia (s. 60–74).

2. Od zakończenia Soboru Watykańskiego II środowiska formujące duszpasterzy, a w konsekwencji samo duszpasterstwo nie może sprostać wezwaniu do ewangelizacji. W środowiskach duszpastersko wrażliwych sprowadza się to do uchycenia intrygująco brzmiących słów, które w istocie są interesujące, ale nie przynoszą spodziewanego owocu. Tak jest w przypadku uwag bpa Grzegorza Rysia na temat misji permanentnej i nawrócenia pastoralnego. Dzieje się tak dlatego, bo hasła, nawet wspiane, nie mają zakotwiczenia w eklezjologii, a dokładnie: w przetłumaczonej na język pewnego ujęcia teologii pastoralnej, pewnego ruchu i pewnego działania eklezjologii *Vaticanum Secundum* w jej elementach centralnych: osoba, wspólnota Ludu Bożego, wspólnota apostołska w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa. To, co ks. biskup napisał o misji per-

manentnej i nawróceniu pastoralnym, wybrzmiało kilkadziesiąt lat temu w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej Sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987); związał ze sobą dwa pojęcia: wspólnota i ewangelizacja. W pracy habilitacyjnej (M. Marczewski, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 300–301), pozostawiając jego myśli w kursywie, pisałem: „Budowanie Kościoła jako wspólnoty trzeba rozpocząć od ewangelizacji. Sługa Boży stawiał zarzut współczesnej, zbawczej posłudze Kościoła (tak zwanemu duszpasterstwu), że 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 podrózną i dokądś idą».

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” „teologią 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 dusze, które już uwierzyły i trzeba im zapewnić systematyczną opiekę, pomoc».

Uważał także, że w świetle adhortacji apostołskiej papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* na nowo przemyśleć trzeba zagadnienie misji oraz katechezy. Jeśli chodzi o sprawę pierwszą, to sugerował, by tradycyjne misje ludowe, które «już się przeżywają», stawały się rekolekcjami ewangelizacyjnymi. Natomiast w katechezie należy wyzwoić te możliwości, które prowadziłyby do wychowywania świadków, bo «ten tylko może zachować wiarę dla siebie, kto potrafi przekazywać ją innym, bo zachowanie dokonuje się w przekazywaniu. Rządzi tu to samo prawo, co w miłości, że przyjmowanie dokonuje się w dawaniu»”.

Myślę, że w tym kontekście warto przemyśleć dobre i pożyteczne teksty dotyczące posługi charytatywnej Kościoła (ks. W. Przygoda), praktycznych wskazań prowadzenia szkół i form nowej ewangelizacji (ks. W. Szlachetka) i katechezy (ks. P. Goliszek). Szkoda, że w tekście dotyczącym posługi charytatywnej ks. prof. Przygoda nie zwrócił uwagi na miejsce i rolę diakona stałego. W chwili obecnej mamy w Polsce już jedenastu diakonów stałych. Nie jest to liczba mała, gdy zważy się, że przygotowuje się do święceń kilkunastu mężczyzn żonatych. Należałoby ich umieścić w strukturze ewangelizującego Kościoła jako tych, którzy są odpowiedzialni za budowanie wspólnoty Kościoła służebnego. Ich rola jest zasadnicza i nie do przecenienia, na miarę historyczną, jak o tym przypomniał Ojciec Święty Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*. Nawiązując do historycznego rozwoju Kościoła, papież podkreślił sam moment nierozdzielonego związku, jaki występuje pomiędzy posługą słowa, liturgii i miłości: „Z upływem lat, wraz z rozprzestrzenianiem się Kościoła, działalność charytatywna utwierdziła się jako jeden z istotnych jego sektorów, obok udzielania sakramentów i głoszenia Słowa: praktyka miłości wobec wdów i sierot, wobec więźniów, chorych i wszystkich potrzebujących należy do jego istoty w równej mierze, jak posługa sakramentów i Słowa” (DCE 22). Jest ona i przynależy – jak to określił – do „fundamentalnej struktury Kościoła”. Papież wyjaśnił, że „decydującym krokiem w trudnym poszukiwaniu rozwiązań dla realizacji tej podstawowej zasady eklezjalnej [to znaczy zachowania normy, że we wspólnocie wierzących nie może być takiej formy ubóstwa, by komuś odmówiono dóbr koniecznych do godnego życia – dopisek mój za DCE 20: M. M.], był wybór siedmiu mężczyzn, który w historii był uważany za początek posługi diakonńskiej (por. Dz 6,5-6) (...). Wraz z utworzeniem tego kolegium siedmiu, «diakonia» – posługa miłości bliźniego, zbiorowo spełniana w sposób zorganizowany – została już wprowadzona do fundamentalnej struktury Kościoła” (DCE 21). Dlaczego? By od tej pory o tym nie zapomnieć, a także dlatego, że bez charytatywnej służby nie może integralnie rozwijać się Kościół: „jest niezbywalnym wyrazem jego istoty” (DCE 25a).

Urząd i posługa diakona, a także diakona stałego, staje się poniekąd gwarantem organizacji posługi charytatywnej, aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie Kościoła w wymiarze Kościoła lokalnego, partykularnego i powszechnego, a także, by dzięki zaangażowaniu diakona stawał się inspiratorem, przypomnieniem, przewodnikiem i znakiem „Kościoła służebnego i ubożego” dla osób tworzących wspólnoty parafialne, stając się „formatorem” serca każdego z parafian (DCE 31a). Wskazując na nierozdzielność trzech podstawowych funkcji Kościoła: przepowiadanie słowa, sprawowanie sakramentów,

posługa miłości, papież Benedykt XVI przypomina, że „*caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła (...), nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu «przypadkiem» (Łk 10,3), kimkolwiek on jest” (DCE 25b).

3. Ostatnia część prezentowanych w omawianej książce artykułów dotyczy roli i znaczenia obrazu (teologia obrazu) w przekazie ewangelizacyjnym (W. Kawecki CSsR, *Nowa ewangelizacja w sferze kultury wizualnej*), wykorzystania i obowiązkowej obecności ewangelizującego Kościoła w świecie mediów (W. Kawecki CSsR, *Świat mediów areopagiem nowej ewangelizacji*) oraz apologetycznej roli *public relations* Kościoła: „Celem prowadzenia działań *public relations* w Kościele jest spotkanie osób zainteresowanych Kościołem z osobami, które go reprezentują, prowadzące do budowania wzajemnego zrozumienia” (M. Przybysz, „*Public relations*” w *nowej ewangelizacji*, s. 176). Taką była rola apologetów w Kościele i jest nią po dzień dzisiejszy: „Działanie apologetów polegało nie tylko na wykazywaniu błędów i na walce z głoszonymi herezjami, ale przede wszystkim troszczyli się oni o przekaz wiary prawdziwej (...). Dbali o rozpowszechnianie prawdziwego orędzia zbawienia. Przekazywali wiarę, strzegli Tradycji, cieszyli się autorytetem wśród chrześcijan” (s. 177).

Marek Marczewski (Lublin)

9. SUŁECKI Szymon, **Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie**, Kraków: Wydaw. AVALON 2014, 351 s., bibliogr., ISBN 978-83-7730-119-7.

Biblioteka klasztoru karmelitów w Krakowie na Piasku to wyjątkowy skarb. Przetrwiała w swym zasadniczym kształcie od XV w., a niemal w całości od końca XVI w. Była przenoszona i ukrywana w czasie różnych kataklizmów, jakie spadały na klasztor w ciągu ponad sześciuset lat jego dziejów. Zachowany do dziś wystrój biblioteki z końca XVII w. jest obrazem szczególnego miejsca, jakie miał księgozbiór w krakowskim klasztorze.

Temat biblioteki karmelitańskiej na Piasku w Krakowie był już poruszony przez badaczy, zazwyczaj w pracach historycznych dotyczących klasztoru krakowskiego w okresie średniowiecza i nowożytnym czy przy okazji ogólnej charakterystyki zbiorów. Zauważyć należy także kilka artykułów poświęconych sprawom szczegółowym – analizowano poszczególne rękopisy, zwłaszcza najcenniejsze, jak *Graduał* Stanisława ze Stolca, opracowany przez prof. Tadeusza

Chrzanowskiego, oraz kodeksy muzyczne klasztoru. Prace badaczy dotyczyły również aspektów historii sztuki, dekoracji malarskiej i kaligraficznej w średniowiecznych rękopisach i inkunabułach biblioteki krakowskich karmelitów. Jest ona w dalszym ciągu w trakcie opracowywania. Uzupełniane są dane o cechach fizycznych poszczególnych woluminów oraz informacje dotyczące proveniencji ksiąg.

Książka *Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie* jest pierwszą monografią biblioteki karmelitów na Piasku w Krakowie. Opisuje klasztorny księgozbiór liczący około 12 000 woluminów. W pracy oparto się na około 4 200 pozycjach. Jest to ponad 350 rękopisów, 317 inkunabułów, 800 druków z XVII i XVIII w., które zostały skatalogowane. Liczby te wynikają z ilości ksiąg objętych katalogiem, a w przypadku zbiorów z XVII i XVIII w., – z wyboru ksiąg, do którego zastosowano kryterium proveniencji. Oprócz głównych źródeł, tj. księgozbioru i inwentarzy, posłużono się, dla przebadania rozwoju biblioteki archiwaliami. Zaliczają się do nich przede wszystkim akta posiedzeń kapituł prowincjalnych oraz rachunki klasztorne. Te dwa rodzaje dokumentów dają możliwość prześledzenia etapów powstawania zasobu bibliotecznego, a także zmian w przepisach zakonnych dotyczących zagadnień biblioteki. W badaniach nad osobami związanymi z biblioteką wykorzystano katalogi nowicjuszy i profesów, a także księgi zmarłych. Korzystając z bogatych źródeł, przedstawiono rozwój biblioteki na przestrzeni wieków. Księgozbiór w swej osiemnastowiecznej postaci nie przetrwał, niestety, do naszych czasów.

Autor książki, Szymon Sulecki, archiwista i bibliotekarz zbiorów specjalnych w klasztorze karmelitów na Piasku, pracę podzielił na cztery rozdziały. Pierwszy z nich, zatytułowany *Zarys dziejów i kultura intelektualna Zakonu Karmelitów*, potraktowany został jako wprowadzenie w zagadnienie. W ogólnym zarysie przedstawiono historię karmelitów od czasów pojawienia się pustelników na Górze Karmel, przez okres ich rozkwitu w Europie w wiekach średnich i szczyt rozwoju w XVII w., po wiek XVIII, kiedy wiele klasztorów zostało zniesionych. Opisano także dzieje klasztoru krakowskiego pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny, ufundowanego prawdopodobnie w 1395 r. Zakonników do krakowskiego klasztoru sprowadzono z Pragi w 1397 r. Klasztor przeżywał okresy świetnego rozwoju oraz kryzysy spowodowane najczęściej wojnami i klęskami elementarnymi. Kres świetnego rozwoju kościoła i klasztoru przyniósł rok 1587. W 1618 r. powstał w Krakowie, przy ul. Szpitalnej, sąsiedni klasztor, pw. św. Tomasza, wraz z kościołem pw. św. Tomasza. Klasztor ten od początku był filią klasztoru na Piasku. Na wiek XVII przypada szczególnie intensywny rozwój Bractwa Szkaplerznego istniejącego przy krakowskim klasztorze karmelitów.

Funkcjonowanie klasztoru zostało przerwane dekretem władz austriackich z 5 listopada 1801 r., na mocy którego karmelici musieli opuścić konwent św. Tomasa i przekazać go siostrzynie duchaczkom *de Saxia*.

W następnym podrozdziale opisano życie intelektualne karmelitów, skupiono się na roli nauki w zakonie karmelitów. Przedstawiono system edukacji i uzyskiwania stopni naukowych. Pierwotne założenia życia w zakonie karmelitańskim nie przewidywały nauki na wyższym poziomie. Reguła karmelitańska wskazywała przede wszystkim na życie eremickie. Z czasem jednak karmelici wstąpili na drogę edukacji uniwersyteckiej. Rozpoczęcie studiów uniwersyteckich u karmelitów wynikało z przekształcenia zakonu w zakon mendykancki. Studia stały się koniecznością, chodziło o dorównanie innym zakonowi, które od dawna były znane światu uniwersyteckiemu wspaniałymi postaciami nauki. Podkreślono to w konstytucjach zakonu z 1357 r., pisząc, iż „ignorancja jest matką błędów i zatracenia w każdym stanie”. System szkolnictwa karmelitańskiego, jaki wówczas powstał, był zbliżony do zasad przyjętych w innych zakonach mendykanckich. Te informacje mają na celu nakreślić środowisko i warunki funkcjonowania szczególnej instytucji istniejącej w strukturze poszczególnych klasztorów, jaką była biblioteka.

Dla sprecyzowania tego zagadnienia w dalszej części rozdziału opisano szczegółowe rozporządzenia zawarte w konstytucjach zakonu oraz innych dokumentach normatywnych, od XIII do XVIII w. Pierwsze konstytucje karmelitańskie nie poświęcały miejsca zagadnieniom bibliotek klasztornych, jednak zawierały informacje związane z książką. Książki pojawiały się w postanowieniach konstytucji tylko w sensie spuścizny po zmarłych zakonnikach, nie został w tych konstytucjach zaznaczony naukowy aspekt książki. Dbano o jednolitość tekstów liturgicznych w zakonie, a szczególnie o *ordinale*, czyli zbiór karmelitańskich przepisów liturgicznych, sprawiło, że odniesienie do ksiąg w konstytucjach zmieniło się. Konstytucje karmelitańskie z 1357 r. wskazują na tworzenie nowych ksiąg. Przeorom poszczególnych klasztorów nakazano utrzymywać skryptorów zobowiązanych do przepisywania ksiąg kościelnych, nakazano szczególną troskę o książki. W czasach nowożytnych sprawy bibliotek również były omawiane podczas karmelitańskich kapituł generalnych.

Rozdział drugi, pt. *Krakowska biblioteka karmelitańska do 1587 roku*, opisuje dzieje biblioteki od fundacji z końcem XIV w. po 1587 r., stanowiący wyraźną cezurę w historii klasztoru. Znikome źródła archiwalne spowodowały, że główną bazą źródłową były tu zachowane księgi biblioteczne. Przebadano ich proveniencję oraz oprawy. Podrozdział pierwszy traktuje o powstaniu biblioteki klasztornej. Początku biblioteki należy dopatrywać się w okresie bliskim założenia

klasztoru w Krakowie. Jej zaczątkiem stały się pierwsze księgi, jakie przywieźli ze sobą karmelici z Pragi. Można przypuszczać, że był to zwyczajowy zestaw ksiąg, w jaki wyposażała nowo powstający klasztor macierzysta placówka: księgi liturgiczne potrzebne do celebrowania Mszy św. i liturgii brewiarzowej, reguła, konstytucje zakonu oraz zapewne jakieś traktaty teologiczne i filozoficzne. Księgi rękopiśmienne z okresu początków klasztoru nie przetrwały do czasów nam współczesnych, nie można także podać ich stanu ilościowego w XV w. Księgozbiór pomnażano poprzez przyjmowanie darów i na podstawie tych darów zrekonstruowano zawartość biblioteki w XV w. Ustalony na około 200 ksiąg stan biblioteki z końca XVI w. wskazuje, że najbardziej rozbudowany był dział kaznodziejski, następnie dzieła z zakresu biblistyki, patrologii, teologii spekulatywnej, teologii moralnej, liturgiki, hagiografii, literatury polemicznej i prawa. Przedstawiono również informacje, które naprowadzają na obraz wyglądu biblioteki w tym okresie.

Trzeci rozdział wynikający z chronologicznego podziału pracy, zatytułowany *Biblioteka klasztoru karmelitów w Krakowie na Piasku w XVII i XVIII wieku*, przedstawia okres w dziejach klasztoru karmelitów na Piasku rozpoczynający się odbudową klasztoru po najeździe arcyksięcia Maksymiliana Habsburga w 1587 r. i następujących później wojnach szwedzkich. Chronologicznie zamknięcie rozdziału końcem XVIII w. podyktowane jest m.in. kasatą klasztoru pw. św. Tomasza w Krakowie i połączeniem zbiorów obu karmelitańskich klasztorów krakowskich. W tym rozdziale ukazano zagadnienie budowy sali bibliotecznej w drugiej połowie XVII w., opisano sposób zarządzania biblioteką, źródła zaopatrywania księgozbioru, wyodrębniono zakonników wyróżniających się zamiłowaniem do ksiąg. Ich zbiory liczyły od kilku czy kilkunastu pozycji do kilkudziesięciu, a nawet stu woluminów. Przedstawienie kilkunastu biogramów zakonników ukazuje grupę karmelitów sprawujących wysokie urzędy w zakonie. Oni w większości byli nabywcami i odbiorcami literatury gromadzonej w klasztornej bibliotece i stanowili elitę intelektualną zakonu.

Ostatni rozdział rozprawy, zatytułowany *Opracowanie i zasób księgozbioru klasztoru na Piasku w XVII i XVIII wieku*, został poświęcony opracowaniu księgozbioru klasztoru krakowskich karmelitów w XVII i XVIII w. Powstałe wówczas katalogi biblioteczne zostały scharakteryzowane pod względem budowy, techniki zapisu i schematu. Omówiono powstające wówczas rękopisy biblioteczne, jak i bogactwo rękopisów muzycznych i liturgicznych. Przybliżono charakter biblioteki poprzez ogólne określenie zawartości treściowej księgozbioru oraz, poświęcając uwagę sprawom dotyczącym jego użytkowania, oprawom książkowym i zagadnieniom ochrony i konserwacji zbiorów.

Pracę uzupełniają indeksy. Są to źródła zawierające: *Przepisy biblioteczne zawarte w konstytucjach karmelitańskich z 1499 roku* (aneks 1); *Inwentarz biblioteki karmelitów na Piasku w Krakowie z roku 1595* (aneks 2); *Zawartość księgozbioru klasztoru karmelitów w Krakowie do końca XVI w.* (aneks 3); *Spis rękopisów średniowiecznych biblioteki karmelitów na Piasku sporządzony na podstawie szczegółowego opracowania Pawła M. Prokopa* (aneks 4); *Inwentarz kodeksów muzycznych i liturgicznych biblioteki OO karmelitów w Krakowie na Piasku opracowany przez Jana Gołosa w 1966 roku* (aneks 5).

Biblioteka klasztoru karmelitów na Piasku w porównaniu z innymi księgozbiorami ówczesnych klasztorów krakowskich prezentuje się bardzo okazale. Zbiory karmelitów na Piasku są obrazem wielowiekowej kultury intelektualnej, wyznaczanej nie tylko przez bazę naukową studium karmelitańskiego, ale i zainteresowania poszczególnych zakonników. Są świadectwem funkcjonowania zgromadzonego wokół biblioteki środowiska naukowego i jego zapobiegliwości w zachowywaniu i uzupełnianiu księgozbioru.

Zebrałe w pracy informacje mogą stanowić bazę porównawczą dla przyszłych badań bibliograficznych zarówno w opracowaniu historycznych księgozbiorów karmelitańskich na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej, jak i lokalnych klasztorów innych instytucji kościelnych. Praca przyczyniła się do pogłębienia wiedzy o kulturze i dziejach karmelitów dawnej obserwy na ziemiach polskich.

ks. Franciszek Wolnik (Opole)

10. WÓŁKIEWICZ Ewa, **Kościół i jego wierni. Struktury kościelne i formy pobożności w średniowiecznej Nysie**, Kraków: „Avalon”, Instytut Archeologii i Etnologii PAN 2014, 493 s, il., bibliogr., ISBN 978-83-7730-125-8.

Jak wynika ze wstępu (s. 25–26), książka jest dopracowaną pracą doktorską przedstawioną w Instytucie Historii Uniwersytetu Opolskiego na seminarium prof. Anny Pobóg-Lenartowicz. Jej wydanie poprzedzone zostało kilku studiami monograficznymi opublikowanymi w międzyczasie przez autorkę (zob. s. 491n). Zamierzenie autorki jest podwójne: ukazać pobożność mieszczaństwa nyskiego w jej różnych przejawach i – wtórnie – pokazać w jakiej relacji pobożność ta pozostawała do Kościoła instytucjonalnego w tej postaci, w jakiej był on obecny w Nysie w XIV i XV w.

Zgodnie z tymi celami, w kolejnych rozdziałach przedstawiono najpierw samo miasto (rozd. I, s. 27–40), następnie instytucje kościelne w mieście

(rozdz. II, s. 41–156) i ich relację do instytucji miejskich (rozdz. III, s. 157–175) oraz – najobszerniej – formy pobożności (rozdz. IV, s. 176–306). Bardzo skrótowo zrelacjonowała autorka problem własności biskupów wrocławskich na kasztelanii otmuchowskiej, potem nysko-otmuchowskiej, oraz początki miasta Nysy. Było to konieczne z tej racji, że przy dość dużej literaturze wokół tego tematu brak całościowego i przekonującego ujęcia historii miasta i jego parafii. W ocenie autorki ciągle najlepszą syntezą pozostaje popularnonaukowe ujęcie Władysława Dziewulskiego z 1957 r. *Dzieje rozwoju miasta Nysy*. Odwołując się do tej publikacji, prezentację miasta i społeczności miejskiej ujęto bardzo skrótowo na 14 stronicach pisanych jednak zwięzłym, niemal telegraficznym stylem. Jest to zrozumiałe, bo książka liczy prawie 500 stronic i wprowadzenie nie może być zbyt obszerne. Czuje się jednak pewien niedosyt: nie poznajemy mieszkańców w ich dniu powszednim, warunków bytowania i zajęć. Samorządowi miejskiemu poświęcono dwie stronicę. Autorka zresztą wcześniej opracowała to zagadnienie bardzo szczegółowo (*Urzednicy miejscy Nysy do 1618 roku*, Toruń 2013). Poznajemy tu relacje między organami samorządowymi a wójtem biskupim, który miał szerokie uprawnienia, także prawo uczestniczenia w posiedzeniach rady miejskiej (s. 36).

Bardzo „pracowity”, obszerny i ciekawy jest rozdział II: *Historia i uposażenie instytucji kościelnych*. Przedstawiono tu wszystkie miejsca spotykania się wiernych z Kościołem, z jego zorganizowanymi wspólnotami, więc parafię i kościoły parafialne, kościoły nieparafialne i klasztory, szkoły i szpitale. Z braku całościowej monografii miasta trzeba było choć skrótowo przedstawić historię tych wszystkich instytucji. Jest to zrobione krytycznie i dobrze, szczególnie gdy idzie o początki kościoła parafialnego w nowym mieście, czemu poświęcono sporo miejsca (s. 45–65). Znajdujemy tu kilka nowych źródłowych szczegółów dotyczących podwójnego wezwania patronalnego – św. Jakuba i św. Agnieszki, które pojawia się pierwszy raz w 1459 r., więc nie za czasów bpa Jana Rotha, jak się ostatnio przyjmowało (s. 53). Podobnie ma się rzecz z kościołem parafialnym św. Jana na Starym Mieście. Nie podjęła autorka dyskusji na temat bardzo dawnego kościoła św. Mikołaja, czy nie to jest pierwszy kościół parafialny Starego Miasta zbudowany przez osadników flamandzkich, bo takie właśnie prawo przyjęła nowa Nysa! tu mowa o nim tylko jako o kaplicy dla leprozorium (s. 143n). Przedstawione zostały następnie cztery klasztory i kościoły zakonne (bożogrobcy, minoryci, bernardyni i bernardynki) oraz cztery domy beginek, tzn. kobiet, które za zgodą biskupa prowadziły zakonny tryb życia, nosiły habity, ale nie składały ślubów, a przyrzekały jedynie posłuszeństwo wybranej przełożonej. Na podkreślenie zasługuje obszerne i źródłowe ukazanie jedynego aż do XVIII w.

żeńskiego domu zakonnego w Nysie – bernardynek (s. 111; kroniki Mateusza Scholza, przywołanej tutaj, nie znajdujemy w wykazie źródeł, jest tylko odesłanie do J.F. Pedewitza).

Natomiast niesłusznie, wydaje się, zaliczono do wspólnot klasztornych domy zakonne cystersów w mieście. Były one własnością zakonu, ale służyły najpewniej jako hospicjum dla dobrodziejów zakonu, a na pewno jako gościńce dla opatów, gdy zjeżdżali do miasta, lub dla zakonników jako schronienie w razie zagrożenia klasztorów w Henrykowie czy Kamieńcu (s. 111).

Bardzo cenne są akapity poświęcone szkołom i szpitalom. Autorka znalazła uzasadnienie dla istnienia szkoły parafialnej na Starym Mieście, przekształconej w szkołę kolegiacką po przeniesieniu do kościoła św. Jana kolegiaty z Otmuchowa (s. 128), choć nie dorównywała ona poziomem nyskiej szkole parafialnej (s. 125).

Kolejną instytucją, która mogła zbliżyć wiernych do Kościoła, był szpital. Autorka ustaliła, że w mieście było dziewięć szpitali: pięć, które noszą taką właśnie nazwę (*hospitale*), i cztery nazwane tu „przytułkami”. Trudno o precyzyjne odróżnienie tych dwóch rodzajów domów. Autorka słusznie nie godzi się z opinią M. Słonia, że szpitale (*hospitale*) miały potwierdzenie biskupie, a przytułki (*Seelhaus*) nie były instytucjami kościelnymi. Ale wydaje się niesłuszne samo tłumaczenie *Seelhaus* – przytułek (s. 130), inne określenia łacińskie tych domów: *conventus* czy po prostu *domus*, pozwalają sądzić, że nie zawsze były to domy ubogich, przytułki, ale często domy opieki dla bogatszych mieszczanek, bliższe strukturą klasztorowi niż przytułkowi. W całości akapit ten bardzo ubogaca naszą wiedzę o nyskich domach dla chorych i biednych.

Ważnym miejscem, styku: Kościół – społeczność miejska były urzędy i urzędnicy. Instytucje kościelne (parafia, szpital, także klasztor) powierzały z reguły prowadzenie spraw gospodarczych kilku ludziom świeckim – wityrkom, prowizorom szpitalnym, *Kirchenväter*, zaś urzędy miejskie, domy mieszczkańskie, zwłaszcza kupieckie, nie mogły obyć się bez ludzi, którzy umieli pisać, bez kleryków.

Rozdział IV, ostatni, stanowi drugą część rozprawy (pierwszą w zamierzeniu) zapowiedzianą w tytule: „formy pobożności”. Ukazano religijność mieszczan nyskich, i to przede wszystkim od strony zorganizowanej, mniej od strony osobistej, prywatnej pobożności. Takimi zorganizowanymi formami, którym poświęcono wiele miejsca, bardzo mobilizującymi wiernych, były bractwa. Wymienia się ich dziewięć (s. 181–208). Autorka wskazuje na pewną inność Nysy w stosunku np. do Krakowa, gdzie przy kościołach parafialnych było tylko jedno bractwo, natomiast w Nysie spotykamy ich kilka: bractwo maryjne, kuśnierzy, scho-

larów, łaziebników i św. Barbary. Może były to po prostu cechy, które przyjęły status i statut bractw kościelnych? Późniejsze były bractwa przy kościołach klasztor-nych: Wniebowzięcia NMP u franciszkanów (s. 203) czy Bożego Ciała u bożogrobców (s. 205). Pominięta została, pewnie z braku materiału, pobożność „sakramentalna”, kościelne praktyki religijne, które zwykło dzielić się na jednorazowe, obowiązkowe i dobrowolne, a więc np. chrzest, spowiedź, Komunia św., udział we Mszy św. niedzielnej i w dzień powszedni, pogrzeb. Mowa osobno o kulcie eucharystycznym, ale przyporządkowano go błędnie kultowi świętych (s. 280–286). Wiele ciekawych szczegółów zebrała autorka o procesjach eucharystycznych, głównie o procesji w uroczystość Bożego Ciała, a także o fundacjach, które miały kult eucharystyczny uświetnić (s. 282). Na charakter pobożności w XV w. rzutują też pielgrzymki. (s. 208–220). Wskazuje się na liczny udział w nich kobiet i dzieci. Z Nysy udawały się pielgrzymki zorganizowane i prywatne nie tylko do śląskich miejsc pielgrzymkowych (Bardo, Trzebnica, Červena Voda i nieco dalsza Częstochowa), ale także do Rzymu, Akwizgranu i Wilsnack. Powiedziano słowo o kosztach i sposobie pielgrzymowania.

Bardzo cenne są zamieszczone w aneksach szczegółowe opisy kaplic i ołtarzy w kościołach parafialnych św. Jakuba (s. 315–373, wymieniono 18, a opisano 20 kaplic oraz 53 ołtarze) i św. Jana (s. 375–379, wymieniono osiem ołtarzy). Podane też zostały wykazy wszystkich duchownych obydwu kościołów z podaniem urzędu (pleban, wicepleban, kaznodzieja, kapelan, altarysta i jego ołtarz, rektor szkoły, s. 381–393) oraz niższej służby kościelnej przy kościele św. Jakuba (s. 389 i 442). Tabele darowizn i fundacji kościelnych oraz plany miast i kościoła św. Jakuba z 1693 r. dopełniają to opracowanie. Na szczególne podkreślenie zasługuje oryginalność opracowania: oparte jest prawie w całości na rękopiśmiennych materiałach źródłowych głównie z Archiwum Państwowego w Opolu.

Sięgną po tę wartościową rozprawę nie tylko historycy zainteresowani miastem Nysą i regionem, ale także dziejami duchowości, kultu świętych, pobożności chrześcijańskiej i jej form, a może niejednego zainspiruje, aby podobny temat podjąć dla innych miast śląskich.

ks. Kazimierz Doła (Opole)

