

Waldemar Chrostowski

"Polscy religioznawcy laicycy wobec
wybranych zagadnień badań nad
Nowym Testamentem (1963-1989)",
Stanisław Ormanty, Warszawa 2004 :
[recenzja]

Collectanea Theologica 75/2, 232-243

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

trzeba zaniechać uprawiania eschatologii „ponurej” i obliczonej na straszenie wiernych surowymi karami, na rzecz świadczenia o Bogu pełnym miłości i miłosierdzia, który stale szuka każdego człowieka i pozwala mu się znaleźć, dzięki czemu ostateczne spotkanie z Nim będzie przesycane radością i pełnią szczęścia. Upoważniają do tego nie tylko nasze tęsknoty i oczekiwania, ale przede wszystkim objawiony na kartach Pisma Świętego – i to już w Starym Testamencie – wizerunek Boga, który współtworzą pełne radości i ufności wyobrażenia eschatologiczne i apokaliptyczne biblijnego Izraela. Niedawno ukazała się w Polsce książka popularnonaukowa poświęcona radosnym wizjom eschatologii (D. Zimmerling, *Od końca do końca. Rzecz o radościach eschatologicznych*, Warszawa 2001). Szczeciński biblista wzbogacił naszą egzegezę i teologię o pozycję naukową, której potrzeba i przydatność są oczywiste. Tej oceny nie zmienia kilka podniesionych wyżej zastrzeżeń i pytań, ponieważ rozsądnie dyskutować można jedynie z kimś, kto naprawdę ma do powiedzenia coś ważnego.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

Stanisław ORMANTY, *Polscy religioznawcy laicki wobec wybranych zagadnień badań nad Nowym Testamentem (1963-1989)*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, Warszawa 2004, ss. 308.

Ks. dr Stanisław Ormanty (1962) jest kapłanem Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. Tytuł magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1989) na podstawie pracy *Problematyka zła i cierpienia w ujęciu P. Teilharda de Chardin*, uznanej następnie za pracę licencjacką. Stopień naukowy doktora teologii uzyskał na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu (1998) za rozprawę *Kuszenie Narodu Wybranego i Jezusa na pustyni*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. Jana K. Pytla. Wykłada przedmioty biblijne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu, był wykładowcą na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a od czasu afiliowania WSD do placówki naukowej w Warszawie, jest wykładowcą na Papieskim Wydziale Teologicznym – Sekcja Św. Andrzeja Boboli („Bobolanum”). Obok pracy naukowo-dydaktycznej jest aktywny w dziedzinie popularyzacji i propagowania wiedzy biblijnej oraz w duszpasterstwie. Jest członkiem Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

Swoisty ewenement stanowi fakt, że rozprawa przedstawiona przez ks. Stanisława Ormantego jako habilitacyjna całkowicie odbiega od problematyki badawczej, która znalazła wyraz w jego wcześniejszych publikacjach. Dominowały

w nich staro- i nowotestamentowe zagadnienia egzegetyczne i teologiczne, pojawiały się też kwestie z zakresu historycznego, społecznego i religijnego *Sitz im Leben* poszczególnych ksiąg biblijnych, natomiast tym razem mamy do czynienia z dociekaniem poświęconymi najnowszym dziejom i losom katolickiej biblistyki polskiej. Co ciekawsze, nie chodzi o wykład przedstawiający osiągnięcia rodzimych biblistów, ale o prezentację postawy i poglądów, wobec istotnych zagadnień badań nad Nowym Testamentem, reprezentowanych i propagowanych przez najbardziej znanych religioznawców laickich. Na podkreślenie zasługują ramy chronologiczne badanego okresu, które stanowią lata 1963-1989. Nie jest to wybór przypadkowy. W 1963 r. ukazało się pierwsze wydanie *Opowieści biblijnych* Zenona Kosidowskiego, wielokrotnie później wznawianych, podczas gdy rok 1989 to czas definitywnych przemian społeczno-politycznych, które zakończyły dziesięciolecie odgórnego ateizmu społeczeństwa polskiego. Dzisiaj mało osób pamięta o sporach i polemikach, jakie wybuchły wokół tej książki. Można nawet odnieść wrażenie, że był to jedynie niewiele znaczący epizod, którego wpływ i zasięg wydają się małe w porównaniu z laicyzacją, jaka nasiliła się później i nadal trwa. Właśnie dlatego, że ludzka pamięć jest zawodna, dobrze się stało, że St. Ormanty zdecydował się przypomnieć niedawne napięcia i polemiki. Ich znajomość jest potrzebna nie tylko do opracowania najnowszej historii badań biblijnych, lecz i losów oraz przeobrażeń całej polskiej teologii katolickiej. Wskazany w tytule rozprawy okres historyczny pokrywa się z czasem II Soboru Watykańskiego (1962-1965), recepcji soborowego nauczania i reform, przeobrażeniami społecznymi zapoczątkowanymi przez „Solidarność” i stanem wojennym oraz kilkunastu latami pontyfikatu Jana Pawła II.

Autor rozprawy nie zdecydował się na umieszczenie w niej syntetycznej panoramy omawianego okresu, zapewne dlatego, że istnieją i wciąż powstają rozmaite, mniej i bardziej kompetentne i rzetelne opracowania historyczne, podejmowane przez historyków polskich i zagranicznych. Nie przedstawia też bilansu najnowszej katolickiej teologii polskiej ani charakteru i przebiegu konfliktów światopoglądowych, które towarzyszyły ateizacji, zaplanowanej, realizowanej, firmowanej i opłacanej przez państwo. Także te zagadnienia były już podejmowane, aczkolwiek znacznie więcej pozostaje do zrobienia, ponieważ odnośne analizy są zabarwione sporą domieszką nowych ideologii. Badania nad najnowszą historią Polski dobitnie pokazują, że spory o przeszłość to właściwie spory o kształt przyszłości. Nie brakuje prób zawłaszczania obrazu ostatniego półwiecza, także w dziedzinie teologii, dlatego wnikliwe i rzetelne opracowania są bardzo potrzebne. Autor rozprawy zaniechał eksponowania perspektywy konfrontacyjnej na rzecz prezentacji przedstawiającej podejścia laickie, ich źródła oraz oddziaływanie. *Wstęp* do książki otwiera zdanie wzmiankujące typowy dla czasów PRL proces sekularyzacji rozu-

mianej jako „jeden z programów ideologicznych ustroju” (s. 9). Była to sekularyzacja sterowana przez władze i inspirowana założeniami filozofii marksistowskiej.

We *Wstępie* (s. 9-17) St. Ormanty wprowadza w problematykę swojej rozprawy. Wskazuje na dwojakie forum propagowania laickiej interpretacji Biblii, a mianowicie telewizję, która od połowy lat 60. XX w. stawała się ogólnodostępna i odgrywała coraz większą rolę, oraz słowo pisane. W tym, co dotyczy Biblii i wiedzy o niej, laicka propaganda kojarzy się przede wszystkim z dwoma osobami: Zenonem Kosidowskim, autorem *Opowieści biblijnych* i *Opowieści ewangelistów*, oraz Zygmuntem Poniatowskim. Obaj działali w dziedzinie popularyzacji, dlatego ich publikacje docierały do tysięcy czytelników i widzów w Polsce i innych państwach byłego bloku komunistycznego. Pojawiły się również opracowania naukowe, wśród których podstawowe znaczenie miały publikacje autorstwa Józefa Kellera i Witolda Tylocha. Ta twórczość i działalność napotkały zdecydowany i rzeczowy opór ze strony biblistów i teologów katolickich. Wiodącą rolę odegrało piśmiennictwo i wykłady ks. prof. J. Kudasiewicza, o którym autor rozprawy napisał: „W sposób wysoce kompetentny i z głęboką intuicją badawczą zmagął się z próbami laicyzacji biblistyki polskiej” (s. 10). Przypomnienie i rzeczowe omówienie tych zagadnień jest jak najbardziej wskazane, zatem wybór tematu przez ks. St. Ormantego jest bardzo trafny. Na początku 2005 r. na Wydziale Teologii KUL została przedstawiona rozprawa habilitacyjna Grzegorza Kubskiego poświęcona komentarzom biblijnym księży Waleriana Serwatowskiego i Władysława Szczepańskiego, odślaniającym meandry katolickiej biblistyki polskiej z końca XIX i początku XX w. Dobrze się stało, że otrzymujemy monograficzną panoramę badań i sporów wokół Nowego Testamentu, które zdominowały teologię i duszpasterstwo w naszym kraju przez znaczną część drugiego półwiecza XX w. Autor wycicha kilka opracowań o charakterze encyklopedycznym, których liczba i charakter potwierdzają zasadność i potrzebę obszerniejszego studium na te tematy.

Zawarte w książce rozważania zostały podzielone na pięć rozdziałów, z których pierwszy nosi tytuł *W szkole Rudolfa Bultmanna* (s. 19-50). Dla laickiej ofensywy biblijnej charakterystyczne było przeszczepianie na grunt polski poglądów tego wybitnego filozofa. Znamionował go światopogląd agnostyczno-egzystencjalny (ale nie ateistyczny!), z którego wywodził się sceptycyzm historyczny, widoczny w dociekaniach nad osobą i nauczaniem Jezusa Chrystusa. Rozdział pierwszy składa się z dwóch części. Autor najpierw prezentuje hermeneutykę egzystencjalną Bultmanna. Omawiając jej implikacje filozoficzno-teologiczne, przypomina korzenie sięgające dociekań A. von Harnacka, W. Wredego i M. Goguela. Na takim podłożu zrodził się nowy sposób rozumienia historii i badań historycznych, w którym znalazł odzwierciedlenie światopogląd agnostyczno-egzystencjalny Bultman-

na. Przeprowadził rozróżnienie między *Historie*, „bez większego znaczenia dla ludzkiego bytowania” (s. 22), a *Geschichte*, która „generuje decyzje ludzkie” (s. 23). Ponieważ źródła o Jezusie, które posiadamy, są kerygmatyczne, potrzebna jest analiza powstawania i rozwijania się struktury kerygmatu, przy czym jeden z najważniejszych problemów stanowi relacja pierwotnego kerygmatu do historycznego Jezusa. By ją ustalić, Bultmann posłużył się egzystencjalną interpretacją historycznych źródeł Nowego Testamentu oraz zajął się zagadnieniami mitu i demityzacji. Ormanty zwięźle, rzeczowo i poprawnie omawia te kwestie. Powołuje się nie na polskojęzyczne omówienia czołowych prac Bultmanna, których jest niemało (zna je i wylicza w bibliografii), lecz na oryginały niemieckie. Zasadnicze znaczenie ma uchwycenie związków i wpływu na hermeneutykę biblijną Bultmanna filozofii Martina Heideggera, którą znamionował agnostycyzm filozoficzny i religijny. Z tego wyrosło jego przekonanie, że nie jesteśmy w stanie dotrzeć do Jezusa historycznego, ponieważ natura Ewangelii i pozostałych pism Nowego Testamentu sprawia, że musimy się zadowolić odtworzeniem nauczania Jezusa tak jak było przyjęte i przekazywane w pierwotnej gminie chrześcijańskiej. Ormanty podkreśla, że w opinii Bultmanna nie jest to nic złego, bo „człowiek współczesny nie jest zainteresowany Jezusem historii, ale Chrystusem wiary oraz istotą kerygmy, z której wypływa zbawcze orędzie dla człowieka” (s. 31). Takiemu podejściu sprzyja wykrystalizowana m. in. przez Bultmanna metoda historii form literackich (*Formgeschichte*), postrzegana w dwóch wymiarach: filologiczno-literackim oraz socjologiczno-teologicznym. Rezultatem tych dociekań nie jest jednak poznawanie osoby Jezusa, lecz „jedynie osoby Jezusa w pewnej misji, czyli tego, który proklamuje orędzie zbawcze” (*tamże*). Autor monografii widzi w tym wyraz „skrajnego sceptycyzmu historycznego”, który wykopuje przepaść między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu. Jest to osąd bardzo surowy, ale – jak dowodzi rozwój najnowszych studiów nad Nowym Testamentem – nie do końca sprawiedliwy. Nie chodzi bowiem o przepaść, lecz o wyekspozowanie dwóch istotnych aspektów, z których drugi (Chrystus kerygmatu) był dotychczas niedoceniany.

Druga część rozdziału pierwszego zajmuje się porównaniem postulatów hermeneutyki R. Bultmanna z poglądami polskich religioznawców laickich. Najważniejsza różnica między nimi wynika z faktu, że R. Bultmann wierzył w Boga, był chrześcijaninem o orientacji liberalnej, lecz gorliwym, podczas gdy przeszczepianiem jego poglądów w PRL oraz ich upowszechnianiem zajmowały się osoby niewierzące, ateści, których wypowiedzi i publikacje stały programowo na usługach promowanego przez państwo szerzenia niewiary. Dobrze się stało, że ten aspekt jest w monografii S. Ormantego także widoczny. Polityka „grubej kreski”, przeformowana na początku lat 90. XX w. przez środowisko T. Mazowieckiego, została w znacznym stopniu przeniesiona również na teren teologii i studiów biblijnych, co

spowodowało, że obraz niedawnych polemik i sporów został oderwany od jego kontekstu społeczno-politycznego. Tymczasem zasadne jest pytanie, czy poglądy Z. Kosidowskiego i innych mu podobnych trzeba traktować jako przejawy zaspokajania ciekawości intelektualnej, czy raczej – w sposób świadomy bądź nieświadomy – przejawiało się w nich podporządkowanie myślenia i uprawiania nauki określonym zapotrzebowaniom ideologicznym, a zatem z góry były one zabarwione zawartością i celami ideologii marksistowskiej. To dlatego otrzymywały wszechstronne wsparcie ze strony aparatu państwowego i jego propagandy. W środku rozprawy czytamy: „Z. Poniatowski bardzo lubi używać charakterystycznego określenia «myśliciele niezależni». Interesujące jest to, że nigdy nie próbuje podać dokładnie, od czego owi «myśliciele» są niezależni” (s. 173). Do pytania „od czego” należałoby też dodać pytanie „od kogo”. Poważna dyskusja nad tym fragmentem najnowszych dziejów bibliistyki polskiej nie powinna pomijać tych uwikłań, by nie popaść w naiwny irenizm, którego skutkiem byłaby sugestia, że co się tyczy owych zmagañ, to mieliśmy do czynienia z wiarygodnym uprawianiem nauki w duchu wolności i poszanowania prawdy. Ta strona akademickiej refleksji nad pisarstwem J. Kellera, Z. Kosidowskiego, Z. Poniatowskiego, W. Tylocha oraz innych wymaga wnikliwego i uczciwego pogłębienia.

St. Ormanty rozważa temat wpływów bultmannowskiej koncepcji mitu na polskich religioznawców laickich, podkreślając, że przejęty przez nich postulat demityzacji doprowadził do całkowitej dehistoryzacji Ewangelii. W pracach Z. Kosidowskiego często wzmiankuje się potrzebę „demitologizacji”. Autor twierdzi, że jest to efekt jego błędnego podejścia do problematyki mitu. Inaczej jest ona ujęta w pracach Z. Poniatowskiego, gdzie „demitologizacja polega na całkowitej eliminacji mitów” (s. 36). Jedno i drugie podejście odbiega od zapatrywań Bultmanna, który traktował demitologizację nie jako proces odejmowania, ale jako metodę hermeneutyczną. W *Dopowiedzeniach i konkluzjach* St. Ormanty rozwinął zagadnienia eksplikacji symbolicznej funkcji mitu oraz rozróżnienia między egzystencjalną interpretacją historyczną a interpretacją teologiczną. Rozdział kończy się nawiązaniem do instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *Sancta Mater Ecclesia* (1964), podającej wykład nauki katolickiej odnośnie do historyczności Ewangelii, a także nawiązaniem do olbrzymiego wkładu J. Kudasiewicza, polegającego na rzeczowej krytyce bultmannowskiej filozofii mitu.

Rozdział drugi jest zatytułowany *Recepcja „Formgeschichte” i „Redaktionsgeschichte”* (s. 51-96). Obie metody badawcze doczekały się licznych omówień w polskim piśmiennictwie biblijnym i teologicznym (np. J. Czerski, J. Kudasiewicz, H. Langkammer, K. Romaniuk). W pierwszej kolejności autor monografii przedstawia metodę historii form (*Formgeschichtliche Methode*). Ukazuje genezę i naturę morfokrytyki, zestawiając jej główne tezy i omawiając problematykę tzw. ma-

tych jednostek literackich. Potem zajmuje się kwestią synoptyczną. Prezentuje rozmaite próby wyjaśnienia podobieństw i różnic, jakie zachodzą w ewangelicznym przedstawianiu słów i czynów Jezusa, oraz „hipotezę fragmentów” lub „małych opowiadań”, o której pisali np. R. Bartnicki i S. Gądecki. Tę część rozważań zamyka synteza poświęcona *Formgeschichte* w ocenie instrukcji *Sancta Mater Ecclesia*. Zgodnie z zawartym w niej stanowiskiem Kościoła, „charakterystyczne przeciwstawianie Jezusa historii Chrystusowi wiary nie opiera się na rzetelnych wynikach badań naukowych, ale są to konsekwencje założeń a priori filozoficzno-teologicznych” (s. 77). Autor nie wspomina o dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej na temat interpretacji Biblii w Kościele, ogłoszonym w 1993 r., w którym znalazły się nowe ważne wypowiedzi na temat tej i innych metod oraz podejść w badaniach biblijnych. Uczynił tak zapewne dlatego, że dokument jest późniejszy niż okres wyznaczony w tytule monografii, tym niemniej uwzględnienie go byłoby ciekawe i przydatne.

Następnie St. Ormanty przedstawia stanowisko polskich religioznawców laickich wobec *Formgeschichte*. Trafnie wskazuje na rozszerzenie i radykalizację poglądów wyrażanych przez klasyków tej metody. Polegała ona na tym, że Z. Poniatowski i jego zwolennicy „podejmując problematykę powstawania Ewangelii nie negują już historyczności Jezusa, lecz wyrażają swoje poglądy w formie tezy, że obraz Jezusa oraz istota treści Jego proklamacji Dobrej Nowiny, ujęte w Ewangeliach, nie mają żadnych związków z historią” (*tamże*). W takim ujęciu ewangelistów to mechaniczni kompilatorzy rozmaitych jednostek literackich, które funkcjonowały w tradycji gminy i nie miały wiele, a najczęściej nic wspólnego z osobą i nauczaniem Jezusa. W tym miejscu autor wyraźnie wskazuje na rodowód i kontekst zapatrywań Poniatowskiego, który tworzyła ideologia marksistowska. Przytacza następującą wypowiedź: „Podstawowa sprawa dla marksisty jest odejście od eksponowania sporu o historyczność Jezusa na pierwszym planie, czyli przewyżczenie kontrowersji «historyzm» – «mitologizm». Nie należy zapominać o tym, że przyczyny powstania i rozwoju każdej ideologii (a więc i religii) należy szukać nie w działalności jednostki (choćby najwybitniejszej), lecz w konkretnej sytuacji społeczno-ideowej danego okresu, nie w świadomości osobniczej, lecz w świadomości grup społecznych, ową sytuację odzwierciedlającej” (s. 80). Ten cytat doskonale ilustruje prawdziwe zaplecze i uwarunkowania stanowiska wyrażanego przez PRL-owskich religioznawców laickich.

Część druga tego rozdziału, znacznie krótsza od pierwszej, omawia metodę historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*). Przedstawia, jak dokonało się przejście do tej metody (K. W. Schmidt, G. Bornkamm, H. Conzelmann, W. Trilling), podaje jej podstawowe założenia, a następnie, korzystając ze znanej książki K. Romaniuka, wylicza walory i słabe strony. Dopiero tutaj pojawia się, w przypisie na s. 88,

nawiązanie do dokumentu PKB *Interpretacja Biblii w Kościele*, z zawartą w nim krytyczną oceną *Redaktionsgeschichte*. Analogicznie, jak w odniesieniu do *Formgeschichte*, autor obszerniej omawia *Redaktionsgeschichte* w ocenie instrukcji PKB z 1964 r., wskazując przede wszystkim na to, że została ona nie tylko dopuszczona, lecz nawet usankcjonowana w bibliстыce katolickiej. Jeżeli chodzi o stanowisko polskich religioznawców laickich, ich wypowiedzi i publikacje długo znamionowało milczenie wobec badań szkoły *Redaktionsgeschichte*. Rzuca się w oczy pewne uchybienie formalne, polegające na tym, że pod koniec drugiego rozdziału monografii mamy punkt 1 (s. 93), traktujący właśnie o milczeniu, brakuje natomiast jakiegoś następnego punktu. Z treści wynika, że może go stanowić refleksja dotycząca poglądów Z. Poniatowskiego (s. 94-95), który – inaczej niż Z. Kosidowski – znał metodę historii redakcji. Nie uwzględniał jej tak, jak na to zasługuje, ponieważ nie przystawała do charakteru marksistowskiej indoktrynacji ideologicznej, stroniącej od zajmowania się teologią, traktowaną jako „ideologia”, autorów poszczególnych Ewangelii i pozostałych pism Nowego Testamentu. Słusznie podkreśla St. Ormanity (s. 96), że godziło to zwłaszcza w skrajnie pojmowany postulat socjologiczny, kwestionujący wkład poszczególnych jednostek do całościowego rozwoju ludzkiej myśli.

Rozdział trzeci, najdłuższy w monografii, nosi tytuł *Problematyka Jezus historii a Chrystus wiary na tle genezy, formacji i wartości historycznej Ewangelii* (s. 97-181). Rozważania otwiera przedstawienie tła problematyki, na które składa się szkic naukowych badań historycznego obrazu Jezusa oraz ukazanie dynamiki relacji między Chrystusem Ewangelii a Jezusem wiary. Autor rozwija niektóre kluczowe zagadnienia zaanonsowane w rozdziale pierwszym, eksponując zwłaszcza napięcia między historycznym a teologicznym obrazem osoby i nauczania Jezusa oraz rolę tradycji ustnej, wydobytą i wykazaną w badaniach tzw. szkoły skandynawskiej. Relacje między Jezusem a uczniami, o których mowa na kartach Ewangelii, wykazują wiele analogii do szkół rabinackich. Zwrócenie na to uwagi zaowocowało silniejszym zaakcentowaniem gwarancji wartości historycznej w ewangelicznych przekazach słów i czynów Jezusa. Nie zawsze jest jasne, czy ta zmiana nastawienia wobec Ewangelii ma podłoże naukowe, czy też stanowi rezultat zastosowania w bibliстыce rygorów tzw. poprawności politycznej, w której centralne znaczenie przypisuje się „właściwej” prezentacji Żydów i religii żydowskiej. Znamienne, że nawet po komunistycznych represjach roku 1968 władze i ideologowie w PRL nie pozwalali sobie na zbyt daleko posunięte antyżydowskie poczynania. Dość paradoksalnie skutkowało to „oszczędzaniem” chrześcijaństwa w tych dziedzinach, które nasuwały skojarzenia z judaizmem, dawnym i współczesnym. To, że Z. Kosidowski omijał te problemy i poprzestawał na dawniejszych ujęciach, mogło być wyrazem swoistej asekuracji z jego strony. Unikał wygłaszania poglądów, które mogły przy-

sporzyć mu kłopotów, a nawet spowodować niełaskę wydawców. Autor monografii nie zajmuje się tymi sprawami, może dlatego, że są one nadal zarzewiem napięć i konfliktów, w których szczerze docieranie do prawdy odgrywa niewielką rolę. Fakt, że jego rozważania przywołują jednak te kwestie, jest bardzo znaczący i dobrze świadczy o naukowym poziomie jego monografii. Sporo miejsca zajmuje wyliczenie kryteriów autentyczności słów i czynów Jezusa w przekazie Ewangelii, co dowodzi, że u ich początków leży nie wyłącznie wiara wspólnoty czy kerygmat apostołów, „ale historyczna postać Jezusa z Nazaretu. Jego działalność i nauczanie, słowa i czyny” (s. 118). Autor wylicza cztery kryteria: 1. wieloraka tradycja lub wielorakie świadectwa; 2. zgodność życia i działalności Jezusa ze środowiskiem (kontynuacja); 3. niezgodność lub nieciągłość (dyskontynuacja); 4. niesprzeczność między czynami a słowami Jezusa. Drugi i trzeci element doczekały się interesującego pogłębienia i rozwinięcia w najnowszym dokumencie PKB *Lud żydowski i jego Piśma Święte w Biblii chrześcijańskiej* (2001), który obszernie wyjaśnia, na czym polegała ciągłość, brak ciągłości i nowość Nowego Testamentu w stosunku do Testamentu Pierwszego, czyli Starego Testamentu, a zatem także ciągłość, brak ciągłości i nowość osoby oraz posłannictwa Jezusa. Warto nadmienić, że ta problematyka była przedmiotem obrad sympozjum biblistów polskich w 2002 r. w Lublinie oraz sympozjum teologicznego z cyklu „Kościół a Żydzi i judaizm” w Warszawie.

Poglądy polskich religioznawców laickich na genezę, formację i historyczną wartość Ewangelii zostały uporządkowane w dwóch grupach, tworzących odpowiednio drugi i trzeci paragraf rozdziału trzeciego. Paragraf drugi dotyczy poglądów na genezę i rozwój Ewangelii. Chodzi głównie o postrzeganie i przedstawianie twórczej roli gminy, a także problematykę zbierania i mechanicznej kompilacji małych jednostek literackich. Raz jeszcze staje się widoczne, że decydujące znaczenie odegrał pozanaukowy postulat socjologiczny, żywcem przeniesiony z marksizmu, z którego wywodzi się podyktowana motywami tejsze ideologii marksistowskiej kolektywistyczna koncepcja genezy Ewangelii. Kosidowski nie zawahał się przed wykorzystaniem, dla potrzeb swoich rekonstrukcji *Sitz im Leben* pierwotnego chrześcijaństwa, starożytnych oskarżeń i paszkwili wrogich chrześcijaństwu, co spowodowało, że tworzony przez niego wizerunek, oparty na inwektywach pogańskich, nie odtwarzał, lecz parodiował rzeczywistość. W dobie „odwilży” politycznej, stanowiącej następstwo wyboru Jana Pawła II i zaistnienia „Solidarności”, wygłaszane sądy i opinie traciły ostrość. Wzgląd na Chrystusa i przekaz Jego orędzia posłużył Z. Poniatowskiemu za pretekst do podważenia świętości i natchnionego charakteru pism Nowego Testamentu. Sporo miejsca zajęło wyjaśnienie, jak Z. Kosidowski traktował historyczność i rodzaj literacki Ewangelii, bagatelizując fakt, że nie są one biografiami Jezusa. „Bowiemy są one stworzone nie tylko z elementów dokumentu historycznego, ale są przede wszystkim przeznaczonym dla

nas świadectwem wiary pierwotnego Kościoła” (s. 140). Właśnie ten wymiar Ewangelii, fakt, że powstały one „z wiary” i „dla wiary” jest decydujący także w ich naukowym czytaniu i objaśnianiu. Stanowią świadectwa wyznania wiary, co nie wyklucza, lecz wymaga respektowania i odwoływania się do zawartej w nich prawdy historycznej o Jezusie, Jego nauczaniu i środowisku. St. Ormanty tłumaczy także zjawisko, które nazywa „atmosferą legendarności”, oraz napięcie między historią a legendą w Ewangeliach. Dla Kosidowskiego „legendarność” oznaczała dyskwalifikację wartości historycznej; Ormanty wnikliwie podkreśla: „Legenda nie jest zaprzeczeniem historii, ale w jakimś stopniu jej odbiciem i interpretacją” (s. 147). Doskonałym potwierdzeniem tych słów jest tworząca się w naszych oczach legenda Jana Pawła II. Zradykalizowanie postulatów socjologicznego z pobudek ideologicznych prowadzi do postrzegania Ewangelii jako konglomeratu sprzeczności i odbicia anonimowej tradycji ustnej. W tym kierunku poszedł Z. Kosidowski, ale jeszcze większym nieporozumieniem byłoby upatrywanie w takim stanowisku rezultatu naukowego podejścia do Biblii i uprawiania wiedzy biblijnej. Paragraf zamykają konkluzje i dopowiedzenia na temat problematyki historycznej, literackiej i teologicznej Ewangelii.

Trzeci paragraf trzeciego rozdziału zajmuje się problematyką stosunku polskich religioznawców laickich do problematyki Jezusa historii a Chrystusa wiary na tle formacji i wartości historycznej Ewangelii. Autor ukazuje recepcję nurtu mitologicznego (tzw. wipperyzm) i historycznego. W ujęciu pierwszego, Jezus to „mit sfabrykowany przez ideologów pierwotnego chrześcijaństwa z tworzywa ościennych religii”, a wczesne chrześcijaństwo to „ruch od początku reakcyjny, używając w tym miejscu terminologii PRL” (s. 158). Nurt historyczny pojawił się jakby nieśmiało, np. w wywodach Z. Poniatowskiego (s. 159-160). Podatność na nowe przemyślenia była jednak mocno podporządkowana zasadom wierności wobec ideologii K. Marksa, F. Engelsa i W. Lenina, a także pragnieniem uspokojenia tych marksistów, których niepokoiły najmniejsze wzmianki o historyczności Jezusa. Do przeszmuglowania w starannie cenzurowanych publikacjach były zapatrywania, w których przedstawiano Jezusa jako nieudanego żydowskiego reformatora religijnego, a chrześcijaństwo jako odszczepieńczą sektę żydowską. Nie sposób uniknąć pytania, skąd pochodziły tego typu „inspiracje” ani czym się one karmiły. Także w tym miejscu swoich rozważań autor monografii opisuje rzeczywistość, pozostawiając analizę odnośnych zjawisk do osobnego rozpatrzenia. Bardzo interesujące są uwagi streszczające temat marksizmu wobec problemu Jezusa. W latach 60. XX w. dokonana się pewna ewolucja poglądów, w czym nie małą rolę odegrały odkrycia w Qumran i innych miejscach Pustyni Judzkiej. Na takim tle mogła się pojawić „nowatorska” dla marksistów teza o historycznym istnieniu Jezusa z Nazaretu, który dość szybko doczekał się deifikacji, której przejawy weszły w skład

pism Nowego Testamentu. Pierwszy człon tych „rewelacji” doczekał się pochwał nawet po stronie katolickiej. Szczególnie tzw. katolicy otwarci byli ujęci dopuszczeniem przez marksistów ewentualności istnienia Jezusa, co zaowocowało „dialogami” i zbliżeniem, które miało także niemałe następstwa polityczne. Drugi człon był raczej pomijany milczeniem, jako burzący możliwość zbliżenia. Na końcu rozdziału autor ujął w kilku punktach najważniejsze implikacje zagadnienia Jezus historii a Chrystus wiary.

Najkrótszy w książce (s. 183-208) jest rozdział czwarty, opatrzony tytułem *Wymiary zjawiska cudu*. Wychodząc od ukazania dynamiki i sensu zjawiska cudu, St. Ormanty daje szkic orientacyjny jego dawnych koncepcji, po czym omawia semantyczne określenia cudu i jego koncepcję historiozawczą. Akcentuje problematykę literacką, rozważa kryteria autentyczności cudów, o których mowa w Ewangeliach, oraz przedstawia wyniki badań opisów cudów dokonanych za pomocą *Form-* i *Redaktionsgeschichte*. Słusznie podkreśla potrzebę teologicznej interpretacji cudów ewangelicznych, mając na uwadze aspekt teofanijny, mesjański, soteriologiczny, eklezjalny i motywacyjny (s. 197-198). Dlatego bardzo ważny jest kerygmatyczny wymiar cudu. Jak można się spodziewać, tak głębokie i wszechstronne ujęcie obce było polskim religioznawcom laickim. W wywodach Z. Poniatowskiego cuda ewangeliczne zostały sprowadzone do poziomu pobożnego folkloru, a spojrzenie na ten aspekt działalności Jezusa podyktowane było zasadami i wymaganiami ideologii marksistowskiej. Ormanty zaznacza, że nie wyszło poza obręb anachronicznych dyskusji XIX-wiecznych apologetów materializmu z analogicznymi ówczesnymi apologetami wiary.

Ostatni, piąty, rozdział monografii nosi tytuł *Wobec innych błędów i sprzeczności* (s. 209-273). Obejmuje on trzy bloki zagadnień: nowe spojrzenie na niektóre pogańsko-żydowskie świadectwa o historycznym Jezusie, inne niedokładności i pomyłki oraz problem krytycznej wartości polemicznych odpowiedzi polskich teologów katolickich rodzimym religioznawcom laickim. Pierwszy blok tematyczny został rozwinięty w dwóch paragrafach, przedstawiających, analogicznie jak w poprzednich rozdziałach, najpierw stan ogólny, a następnie recepcję ze strony religioznawców polskich. Autor omawia nowe tendencje w spojrzeniu na świadectwa rzymskie i żydowskie, przy czym w drugim przypadku chodzi o *Testimonium Flavianum*, a konkluzja brzmi: „Zasadnicza wartość krytyczna tego urywku nie polega na stosunku Flawiusza do Chrystusa, lecz na niezaprzeczanym stwierdzeniu historycznego istnienia Nazareńczyka” (s. 221). Mówiąc prawdę, nie jest to zbyt nowatorski wniosek. Polscy religioznawcy laicy nie wykazali się zbyt przychylnością wobec tych świadectw. Czasami podważali ich autentyczność, kiedy indziej wiarygodność, a zawsze interpretowali po linii ideologii marksistowskiej. Szczegół tej problematyki stały się przedmiotem burzliwych dyskusji. Autor przypomina

ich przebieg i kierunki, wyliczając najbardziej prominentnych oponentów po stronie katolickiej.

Co się tyczy różnych niedokładności i pomyłek, S. Ormanty z akrybią wylicza drobne błędy i sprzeczności w publikacjach Z. Kosidowskiego (s. 249-257), co potwierdza, że drobiazgowo zapoznał się z jego twórczością. Wytyka także nieumiejętne wykorzystanie przez niego dedukcyjnej metody badawczej (s. 257-269). W swojej krytyce jest jednak sprawiedliwy. Nazywa W. Tylocha „rzetelnym historykiem” (s. 269), ale zarzuca mu współudział w „mało poważnej” książce E. Gardena *Czy Biblia ma rację* (1965). Wiele nieścisłości i błędów zarzuca publikacjom J. Kellera i A. Sandauera. Polemiczne odpowiedzi polskich teologów i biblistów katolickich zostały potraktowane bardzo lakonicznie (s. 271-273). Wymienia się najbardziej zasłużonych (J. Kudasiewicz, Z. Ziółkowski, J. Frankowski) oraz kilkoro innych, którzy „sygnalizowali, już z nieco mniejszym naciskiem, niekonsekwencje metodyczne i nieścisłości biblijne pojawiające się w interpretacjach proponowanych przez polskich laicko-marksistowskich religioznawców” (s. 272). Ta problematyka zasługuje na osobne studium, bilansujące stan bibliistyki polskiej na progu przemian, jakie dokonały się pod koniec XX w.

„Celem tej publikacji – napisał autor w *Zakończeniu* – jest pokazanie, w jaki sposób za czasów systemu komunistycznego wykorzystywano Biblię jako narzędzie laicyzacji społeczeństwa polskiego” (s. 275). Nie poprzestawano zatem na laickiej interpretacji Biblii, wyrażającej światopogląd jej niewierzących czytelników i komentatorów. Posuwano się znacznie dalej, aż do swoistej perwersji intelektualnej, czyniąc z jednostronnie ujmowanej i propagowanej wiedzy biblijnej element terroryzmu ideologicznego. Monografia St. Ormanteego stanowi ważny wkład w lepsze poznawanie tych zaszłości, nad którymi teologia i biblistyka nie mogą przejść obojętnie. Na tym przede wszystkim polega jej główny walor. Habilitant przebadał dorobek polskich religioznawców laickich, a z jego dociekań wyłania się paradoksalny wniosek: mimo że komunizm przyszedł do nas ze Wschodu, jego ideologiczne zaplecze często korzystało z myślowych prądów i wpływów Zachodu. Nie były to jednak proste ani uczciwe zapożyczenia, skoro rygorom dialektycznej myśli marksistowsko-leninowskiej podporządkowano np. poglądy R. Bultmanna. Najbardziej widocznym przejawem konfrontacji z chrześcijaństwem stało się definitywne rozdzielanie Jezusa historii od Chrystusa wiary. Na tym froncie walki światopoglądowej polscy bibliści katolicy słusznie byli najbardziej uczuleni i podjęli skuteczny wysiłek prostowania i wyjaśniania rozmaitych zarzutów i błędów.

Na końcu książki znajduje się *Wykaz skrótów* (s. 279-281), *Bibliografia* (s. 283-305) i streszczenie w języku angielskim (s. 307-308). Układ książki jest logiczny i poprawny, a tzw. żywa pagina sprawia, że również przejrzyście. Autor zadbał również o poprawność językową i stylistyczną, a wydawca, zasłużona i znana warszawska Oficyna

Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, dołożyła starań, by monografia otrzymała należytą szatę graficzną.

Monografia ks. St. Ormantego TChr czyni zadość wymogom stawianym prawom habilitacyjnym. Autor wychodzi w niej poza obszary swoich wcześniejszych prac naukowo-badawczych i popularyzatorskich, umiejętnie wykorzystuje dorobek innych, a zarazem wnosi własny twórczy wkład w prezentację i rzeczową ocenę doniosłego odcinka badań biblijnych i konfrontacji światopoglądowej, jaka nasiliła się w Polsce w okresie II Soboru Watykańskiego i ponad dwa dziesięciolecia po nim. Rozprawa zbiera, systematyzuje i porządkuje wiedzę na poruszane tematy, czyniąc to w sposób naukowo poprawny i obiektywny. Autor stroni od nadmiernych emocji, aczkolwiek problematyka, o której traktuje jego rozprawa, wywoływała niegdyś burzliwe i zażarte dyskusje. Znaczna część tych polemik przeszła do historii, lecz przypomnienie o niedawnych napięciach jest potrzebne, by pamiętać, że konfrontacja światopoglądowa wcale się nie zakończyła, a pewne jej mechanizmy pozostały zdecydowanie bardziej żywotne niż osoby i środowiska, które sprzyjały jej w minionym pokoleniu.

ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa

Hyam MACCOBY, *Jesus the Pharisee*, London 2003, ss. 228.

Hyam Maccoby, profesor Centrum Żydowskich Studiów w Leeds (Wielka Brytania), stara się dostarczyć nowych argumentów na rzecz całkiem nienowej już tezy, że Jezus był faryzeuszem. Jego książka, *Jesus the Pharisee*, składa się z 14 rozdziałów i apendyksu: I. *Kim byli faryzeusze? Incydent z Gamalielem*; II. *Kościół jerozolimski: Piotr, Paweł i Jakub*; III. *Jezus i obmywanie rąk*; IV. *Trędowaty i celnik*; V. *Faryzeusze, ubodzy i autorytet*; VI. *Jezus jako prorok i mesjasz*; VII. *Czy faryzeusze byli hipokrytami?*; VIII. *Faryzeusze i rabini: kontynuacja*; IX. *Kontynuacja: dalsze rozważania*; X. *Jezus i polemika z faryzeuszami*; XI. *Jezus w Talmudzie*; XII. *Jezusowe poparcie dla faryzeizmu*; XIII. *Polemika z Kościołem jerozolimskim*; XIV. *Jezus i Hillel*; Apendyks: *Obmywanie kubków*.

H. Maccoby wychodzi z analizy Dz 5, 33-42, a więc od epizodu z Gamalielem. Św. Łukasz nazywa Gamaliela „faryzeuszem”, „uczonym w Prawie” i „poważanym przez cały lud”, który przekonuje członków Sanhedrynu, aby uwolnili apostołów, zabraniając im jedynie przemawiać w imię Jezusa. Zdaniem uczonego z Leeds, literatura rabiniczna ukazuje Gamaliela nie jako pojedynczego faryzeusza, lecz przywódcę faryzeuszów, bezpośredniego sukcesora Hillela. Z tych faktów wypływają niebagatelne wnioski. Po pierwsze, Gamaliel swoim zachowaniem niejako stwierdza, że ruch Jezu-