

Krzysztof Mielcarek

"Eliasz w chrystologii Łukasza", Piotr Łabuda, Tarnów 2012 : [recenzja]

Collectanea Theologica 82/3, 199-207

2012

Artykuł został 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.

Dzieło Renaty Jasnos jest dojrzałym, doskonałym opracowaniem, wnoszącym do bibliistyki nowe elementy zaczerpnięte z badań kulturoznawczych starożytnego Bliskiego Wschodu.

ks. Roman Bartnicki, Warszawa

Piotr ŁABUDA, *Eliasz w chrystologii Łukasza*, Rozprawy Naukowe 12, Biblos, Tarnów 2012, ss. 558.

Książka ks. Piotra Ł a b u d y jest bardzo obszerną monografią poświęconą obrazowi postaci Eliasza w dwutomowym dziele Łukasza, ze szczególnym uwzględnieniem jego odniesienia do osoby Jezusa Chrystusa. Opracowanie składa się z pięciu rozdziałów poprzedzonych wstępem i zamkniętych zakończeniem. Oprócz tego praca zawiera również na początku wykaz skrótów (rozbiity na działy: 1. Czasopisma, dzieła zbiorowe i serie, 2. Apokryfy ST, 3. Pisma judaistyczne, 4. Ojcowie Kościoła i pisarze kościelni) i spis treści, a streszczenie w trzech językach obcych (angielski, francuski i włoski) i bardzo obszerną bibliografię na końcu (s. 485-558).

Wstęp rozpoczyna się od postawienia pytania o tożsamość Jezusa (Łk 8,25). Po nim następuje krótki zarys badań nad Jezusem historycznym, którego konkluzją jest konieczność uwzględnienia podwójnego wymiaru tekstu ujawniającego zarówno treść wiary pierwotnego Kościoła, jak i historyczny fundament wydarzeń (s. 24-25). Chcąc zbadać kwestię historyczności Jezusa, P. Łabuda zwraca się nie tylko ku metodzie historyczno-krytycznej, ale deklaruje również chęć skorzystania z podejścia historyczno-socjologicznego (s. 27), tradycji interpretacyjnych judaizmu oraz teorii imitacji (s. 31). Pod koniec wstępu zostaje przedstawiony cel pracy (s. 33). Jest nim bliższe przyjrzenie się Eliaszowi i zastanowienie nad jego znaczeniem dla Łukaszczyńskiego obrazu Jezusa Chrystusa. Autor postanawia zbadać, „«czy» i «jak» Eliasz występuje w dziele Łukaszczyńskim, z jakich tradycji Łukasz korzysta i w jaki sposób”, a także w jaki sposób ewangelista odnosi się do jego osoby, życia i dzieła. Z dalszej argumentacji wynika, że badanie to ma dokonać się w specyficzny sposób, ponieważ analizowane teksty będą dotyczyły związków osoby Eliasza z Jezusem i motywacji, z powodu której trzeci ewangelista przyjmuje taką optykę. W ten sposób zostały zarysowane de facto dwa cele opracowania: charakter Łukaszczyńskich tradycji o Eliaszu oraz ich związek z chrystologią trzeciej Ewangelii kanonicznej. Trzeci cel wspomniany w kolejnym akapicie to próba zdefiniowania relacji między Eliaszem i Janem Chrzcicielem.

W prezentacji aktualnych badań nad postacią Eliasza w dziele Łukaszym P. Łabuda przyjął dosyć oryginalną strategię, ponieważ kilka istotnych dzieł należących do jego zakresu badawczego wzmiankuje jedynie w przypisie (s. 33, przyp. 32) odsyłając do ich omówień poczynionych w kluczowej monografii J. Rindoša (*„He of whom it is written. John Baptist and Elijah in Luke“*, 2010). Nie ma wątpliwości, że większość z autorów zajmujących się postacią Eliasza w Łk-Dz przyjmuje przede wszystkim optykę Ełiasz – Jan, ale, jak wynika z zestawienia przygotowanego przez słowackiego egzegetę, wielu do tej pory argumentowało juŹ za przynajmniej częściowym utoŹsamieniem Ełiasza i Jezusa. Do tej grupy naleŹaloby zaliczyó następujących uczonych: P. Dabeck (1942), J.A.T. Robinson (1958), A. Hastings (1958), G. Richter (1962), R. Swaeles (1964), I.H. Marshal (1970), J-D. Dubois (1973), J. Lambrecht (1983) J.M. Nutzel (1986), F. Bovon (1989), J.S. Croatto (2005), .

Poza tym relacja Ełiasz – Jan stanowi istotny element pracy autora (rozdz. 2) i tym samym bibliografia dotycząca tego tematu naleŹy do literatury przedmiotu. Habilitant za najważniejsze dotychczasowe dzieło poświęcone postaci Ełiasza w dziele Łukaszym uznaje monografię M. Öhlera (*Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, 1997). Obok niego wymienia jeszcze kilka artykułó (M. Öhler, J.G. Kelly, U. Kellermann, J. Jeremias, M.-E. Boismard, J.-D. Dubois) i monografię T. Brodiego, którą jednak uznaje za kontrowersyjną (s. 36).

Ponad stronice zajmuję argumentacja na rzecz zakresu pola badawczego (s. 39n.). Wynika z niej, Źe autor zamierza zbadaó trzy grupy tekstó. Po pierwsze przedmiotem jego zainteresowania będa perykopy o działalności Jana Chrzciciela, zwłaszcza te mające związek z tradycjami dotyczącymi Ełiasza (Mł 3,1.23-24; Syr 48,10; por. Łk 1,5.17.76; 3,3-9.16-17; 17,19-20.24-28). Po drugie, istotne będa fragmenty, w których Łukasz wprost przywołuje osobę Ełiasza, np. Łk 4,16-30; 9,8.19; Łk 9,28-36. Trzecią grupą tekstó, którym ks. Łabuda zamierza się przyjrzeó, są perykopy, w których odniesienia do Jezusa zdają się zawieraó wyraŹne aluzje do osoby Ełiasza (wskreszenie młodzińca z Nain – Łk 7,11-17, opowiadania o wydarzeniach na początku drogi do Jerozolimy – Łk 9,51-55.59-62, przekazy o wniebowstąpieniu Jezusa – Łk 24,50-53; Dz 1,1-12). Autor dołącza do tej listy takŹe te fragmenty, które są przedmiotem dyskusji co do istniejących w nich związkó między Ełiaszem i Jezusem (Łk 4,31-37; 8,41-42.49-56; Dz 1,6-8; 3,20-21), ale słusznie dokonuje wyłączenia kilku najbardziej kontrowersyjnych przypadków (zob. s. 39, przyp. 63). Wreszcie po czwarte, analizie poddane zostana takŹe takie tradycje, w których dopatrzeó się moŹna aluzji do pozabiblijnych tradycji o Ełiaszu (Łk 23,33-49; 24,13-35).

Podstawową metodą badawczą wybraną przez autora jest metoda historyczno-krytyczna. Habilitant widzi jednak potrzebę odwołania się również do metody narracyjnej, ponieważ większość badanych przez niego tekstów ma charakter opowiadania.

Przyjęte pole badawcze oraz właściwe narzędzia bezpośrednio wpłynęły na ostateczny kształt pracy. Rozdział pierwszy autor rozpoczyna od sekcji poświęconej osobie Eliasza w źródłowym cyklu z 1-2Krl (s. 46-106), w której omawia kwestię historyczności proroka z Tiszbe (s. 5059) i ważniejsze zagadnienia z dziedziny historii redakcji i analizy literackiej i egezygetyczno-teologicznej cyklu (s.72-106). Badając relację między biblijnym obrazem Eliasza a jego obrazem historycznym, ks. Łabuda dochodzi do wniosku, że Eliaz jest postacią historyczną. Wyraża także przekonanie, że stylizowanie Eliasza na „drugiego Mojżesza” niekoniecznie musi oznaczać, że prorok z Tiszbe nie jest bohaterem historycznym (s. 142n.). Po przedstawieniu współczesnych koncepcji redakcyjnych cyklu o Eliaszu (O.H. Steck, G. Hentschel, E. Würthwein, M.C. White, F. Crüsemann, M. Beck, S. Otto) autor podsumowuje je opinią G.N. Knoppersa, zawartą w *Theories of the Redaktion(s) of Kings*, w: *Book of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*, 2010, s. 87-88, o staraniach redaktorów Ksiąg Królewskich by „odzwierciedlić żywą tradycję historyczną, która była na poszczególnych etapach redakcyjnych dostosowywana do nowych wyznań i kontekstów” (s. 72).

W ramach sekcji zawierającej wybrane perykopy cyklu Eliasza P. Łabuda omawia kolejno: narracje o suszy (1Krl 17–18), Spotkanie na Horebie (1Krl 19,1-21), winnicę Nabota (1Krl 21), wyrocznię dla króla Ochozjasza (2Krl 1) i wniebowzięcie Eliasza (2Krl 2,1-8). Owocem tych analiz jest opinia, że tradycje o Eliaszu są redakcyjnie opracowanym blokiem, w którym można wyróżnić pewne warstwy. Prorok musiał zdaniem habilitanta odgrywać bardzo ważną rolę, skoro ślady przekazów na jego temat można odnaleźć w wielu księgach przy jednoczesnym pomijaniu informacji o charakterze osobistym. Rozwiązaniem tego fenomenu jest, według ks. Łabudy, rola proroka w krzewieniu czystości wiary i ukazywaniu roli słowa Jahwe, a także jego szczególna funkcja w przekazywaniu życia (s. 143). Uzupełnieniem tego studium jest omówienie listu Eliasza do Jorama (2Krn 21,12-15 – s.106-109).

W następnych paragrafach autor, wzorem M. Öhlera, omawia kolejno wszystkie ważniejsze teksty w późniejszych księgach wskazujących na rolę Eliasza w religijnej tradycji Izraela (Ml 3,1-4.23-24, Syr 48,10-11 – s. 110-125). Teksty Ml 3,1-3.23-24 i Syr 48,1-11 uznaje za kontynuację cyklu o Eliaszu, potwierdzające wzrost jego znaczenia, co ostatecznie doprowadziło wyznawców judaizmu do przekonania, że miał on przygotować drogę Mesjaszowi. Nie bez

znaczenia w tym kontekście było tajemnicze zniknięcie proroka potwierdzające jego świętość i wybranie (2Krl 2,11; por. Syr 48,9.12; 1Mch 2,58; 1Hen 89,52; 93,8). Przepowiednia z Ml 3,23-24, zapowiadająca nadejście proroka Eliasza przed Dniem Pańskim, zakładała jeszcze jedną jego funkcję – przygotowanie i odnowienie ludu na ten dzień. Rozwinięciem zapowiedzi z Księgi Malachiasza są idee zawarte w Syr 48,10-11. Odnosząc się do świadectw pozabiblijnych dotyczących kształtowania się tradycji Eliaszowych (pisma qumrańskie, apokryfy, targumy, literatura rabiniczna – s. 125-146), ks. P. Łabuda analizuje teksty, które były już omawiane (M. Öhler), chociaż porządek ich omówienia i wnioski zdają się iść w nieco innym kierunku. Według habilitanta niektóre teksty qumrańskie, szczególnie zaś apokryfy i targumy, a przede wszystkim tradycja rabiniczna, podkreślają rolę i znaczenie Eliasza dla wspólnoty narodu wybranego.

W rozdziale drugim P. Łabuda omawia osobę Jana Chrzciciela i jego posługę jako Eliasza, który powrócił. Cztery kolejne sekcje poświęcone zostały odpowiednio: Janowi Chrzcicielowi i Eliaszowi w tradycji poza-Lukaszowej (Mk, Mt – s.147-159); zapowiedziom dotyczącym Jana w Ewangelii dzieciństwa (s. 159-179); działalności Jana (Łk 3,3-9.16-17 – s. 179- 191); świadectwu Jezusa o Janie (Łk 7,19-20.24-28 – s. 191-206). Z badań przedstawionych w pierwszej sekcji wynika, że drugi ewangelista ukazuje Jana jako poprzednika Jezusa i utożsamia go z Eliaszem. Koncentrując się na postaci Jezusa, Marek zdaje się marginalizować postać Eliasza (s. 154). Z kolei Mateusz nawiązuje do Mk i Q i wprost deklaruje utożsamienie Jana z Eliaszem (Mt 11,14). Jednocześnie habilitant zauważa, że pierwszy ewangelista nie pomniejsza roli Jana (s. 159).

Przechodząc do materiału zawartego w trzeciej Ewangelii, P. Łabuda omawia po kolei wszystkie teksty nawiązujące do postaci Jana. Żywe oczekiwanie na Eliasza w judaizmie znajduje odzwierciedlenie również w Łk-Dz, ale należy dostrzec pewne modyfikacje. Łk 1,17 stwierdza, że Jan będzie pełnił swoją misję „duchu i mocy Eliasza”. Według autora oznacza to, że „Jan ogarnia, przejmuje i zawiera osobę Eliasza” (s. 208). Mimo utrwalonej nowotestamentowej tradycji utożsamienia Jana z Eliaszem, Łukasz stara się ten związek ukryć. Autor ma rację, sądząc, że podejście autora trzeciej Ewangelii jest specyficzne, a Ewangelia dzieciństwa jest próbą ustalenia modelowych kanonów teologicznych, w tym roli i znaczenia Jana i Jezusa. Kontynuacją takiego podejścia jest Łk 3,3-6 i umieszczenie postaci Jana w rzędzie starotestamentowych proroków (Łk 16,16).

Trzeci i czwarty rozdział zawierają najistotniejszy z punktu widzenia badań autora materiał analiz literacko-egzegetyczno-teologicznych (s. 211-394). Autor rozprawy zaczyna je od tekstów Łukaszowych pochodzących z tradycji Marka

i źródła Q, do których zalicza się perykopę nazaretańską (Łk 4,16-30), przekazy o uzdrowieniu opętanego w Kafarnaum i wskrzeszeniu córki Jaira (Łk 4,31-37; 8,41-42.49-56), dwa krótkie zestawienia postaci Jezusa z mężem Bożym z Tiszbe (Łk 9,8.19) oraz scenę przemienienia (Łk 9,28-36). Łukasz w niektórych włączonych do swojego dzieła tradycjach dokonuje zmian, które zdają się wiązać Jezusa z osobą Eliasza. Wprawdzie nie wszystkie nawiązania mają charakter bezpośredni, ale są symptomatyczne. I tak, za bezpośrednią aluzję do osoby proroka P. Łabuda uznaje tekst o prawdziwym proroku (Łk 9,16-30), scenę w Nazarecie, zwłaszcza deklarację Jezusa o spełnieniu proroctwa (Łk 4,21) i porównanie siebie do proroka Eliasza i Elizeusza (Łk 9,25-27). Pośrednio na związek Jezusa z Eliaszem wskazuje perykopa z Kafarnaum (Łk 4,31-37), gdzie szczególnie ukazana jest jego moc, a także narracja o wskrzeszeniu córki Jaira (Łk 8,40-42.49-56), w której Łukasz dokonał znaczących zmian w stosunku do Marka, nawiązując fabułą do tradycji 1Krl 17,17-24 (LXX). Również w Łk 9,7-9 i Łk 9,18-20 zdaniem habilitanta należy dostrzegać takie asocjacje. Autor dochodzi do wniosku, że „Łukasz nie chciał ukazać Jezusa ani jako Eliasza, ani jako Jana, ani też żadnego innego proroka” (s. 298n.). Co prawda w argumentacji pojawia się jednorazowa sugestia, że w Łk 9,20 można mówić o i d e n t y f i k a c j i Jezusa z Eliaszem (s. 299), ale pozostała część wywodu temu przeczy.

Dруга część trzeciego rozdziału, dotycząca materiału z źródła Q, jest próbą odnalezienia elementów wspólnych między historią o trzech naśladowcach Jezusa (Łk 9,57-62) z opowiadaniem o powołaniu przez Eliasza syna Szafata (nie Gehaziego [!], zob. s. 42. Ten sam błąd zakradł się niestety również do streszczeń angielskiego – s. 468 i francuskiego – s. 474; 1Krl 19,19-21) oraz analizą sceny powołania Lewiego (Łk 5,27-28) w odniesieniu do 1Krl 19,19-21. Autor wyraża przekonanie, że w pierwszym przypadku między scenami zachodzi wyraźna analogia i związek o charakterze typologicznym. Dostrzega jednak i liczne różnice, które świadczą o wyższości Jezusa względem proroka. Można zatem co najwyżej mówić o stylizacji obrazu Jezusa na wzór Eliasza. Do narracji 1Krl 19,19-21 wydaje się nawiązywać także Łk 5,27-28 (s. 299n.).

W rozdziale czwartym P. Łabuda skupia się na narracjach pochodzących z własnych źródeł autora Łk-Dz, usiłując ocenić, czy ich treść należy uznać za ściśle Łukasową, czy też za pochodzącą ze starszej tradycji. Omawia w nim kolejno dwa opowiadania: o wskrzeszeniu młodzieńca z Nain (Łk 7,11-17), o odrzuceniu Jezusa przez mieszkańców miasteczka samarytańskiego (Łk 9,51-56), a następnie dialog Jezusa ze skruszonym złoczyńcą (Łk 23,42-43) i Jego rozmowę z uczniami idącymi do Emaus (Łk 24,13-35), które łączą się szczególnie z pozabiblijnymi tradycjami o Eliaszu. Dalej przedstawia teksty należące

już zasadniczo do drugiego tomu dzieła Łukasowego: scena wniebowstąpienia (Łk 24,50-53; Dz 1,1-12; por. 2Krl 2) i zapowiedzi odnowienia (Dz 1,6-8; 3,20-21). W wyniku analiz własnego materiału trzeciego ewangelisty autor stwierdza wyraźne ślady podporządkowywania przez Łukasza wcześniejszych tradycji jego własnym założeniom teologicznym (s. 388n.). Przyznaje przy tym, że ustalenie, czy nawiązania do Eliasza są w nich pierwotne czy wtórne, jest bardzo trudne. Paralele z przekazami o Eliaszu są jednak w nich wyraźne. W ten sposób P. Łabuda widzi perykopę Łk 7,11-17, zastrzegając, by nie uznawać wskrzeszenia młodzieńca z Nain jedynie za replikę cudu w Sarepcie (1Krl 17,8-24). Podobnie jest ze sceną, w której Jakub i Jana zamierzają ukarać niegościnnie samarytańskie miasteczko (Łk 9,51-56; por. 2Krl 1,9-14). W tym przypadku jednak, mimo licznych zbieżności, zachodzi oczywisty kontrast między obydwoma scenami. Innego rodzaju podobieństwa występują w Łukasowej relacji o ukrzyżowaniu Jezusa. Łk 23,42-43 może być postrzegany w świetle judaistycznej tradycji o niebiańskim Eliaszu pomagającym ludziom sprawiedliwym w chwili śmierci, chociaż pewnym problemem jest jej datacja (s. 390). Autor przypomina wreszcie opinie niektórych uczonych dostrzegających aluzje do postaci proroka w wyrażeniach mówiących o trzecim dniu, tajemniczym nierozpoznanium Zmartwychwstałego, pouczeniach kierowanych do uczniów i Jego zniknięciu w momencie rozpoznania. Liczne nawiązania do tradycji o zabraniu Eliasza w ognistym rydwanie (2Krl 2,1-18; Syr 48,9) można zauważyć w opisach wniebowstąpienia Jezusa (Łk 24,50-53; Dz 1,2,9-11). Dzieło Łukasza zawiera także tematyczne nawiązania i odniesienia do idei oczekiwania na odnowienie (Dz 1,6; por. Ml 3,23-24 [LXX]; Syr 48,10), z czym wiąże się temat pokuty i pojednania (Dz 3,21). Zdaniem autora, „w tekstach pochodzących z materiału własnego Łukasza można zauważyć znacząco większy wpływ narracji Eliaszowych, występujących bardzo często w pozabiblijnej tradycji judaistycznej” (s.393).

Ostatni, piąty rozdział stanowi teologiczną syntezę przeprowadzonych badań, w której autor usiłuje udzielić odpowiedzi na pytanie o motywy wykorzystania przez Łukasza tradycji związanych z Eliaszem i zakresu ich wykorzystania w ramach własnej chrystologii (s. 395-456). W pięciu kolejnych paragrafach P. Łabuda omawia kolejno: osobę Jana Chrzciciela i jego wspólnoty (s. 396-407); postać Jezusa widzianego jako Wielkiego Proroka (s. 411-423), Pana i Zbawiciela (s.423-430); temat paruzji i końca czasów (s. 430-440) oraz zagadnienie uniwersalizmu orędzia ewangelicznego (s. 440-451). Rozdział ten zawiera również parostronicowy ekskurs na temat postaci Eliasza w czwartej Ewangelii, ale jego obecność w pracy jest dosyć dyskusyjna. Powracając do wcześniej przedstawionej tezy, autor stwierdza, że identyfikacja Jana i Eliasza

w pierwszych gminach chrześcijańskich musiała być powszechna. Jego zdaniem, dzieło Łukaszowe ukazuje jednak Jana inaczej. Poza Ewangelią dzieciństwa można mówić o osłabieniu modelu Eliasza – Jan w Łk-Dz. Motywem takiego działania trzeciego ewangelisty miała być chęć uświadomienia wszystkim, że mimo swej wielkości Jan był „tylko” poprzednikiem Pana (Łk 1,76). Ten sam cel Łukasz osiąga również przez podkreślenie prorockiej tożsamości Jezusa (Łk 4,16-30.31-37; 5,27-28; Łk 7,11-17; Łk 9,51-56; 24,50-53; Dz 1,1-12; 3,19-21). Ukazując Jezusa jako proroka i kreśląc Jego portret w duchu typologii Eliasza, Łukasz we wszystkich tych miejscach wyraźnie wskazuje na wyższość Mistrza z Nazaretu (s. 453). Tytuł *kyrios* ma podobne asocjacje (Łk 1,76; Łk 7,19). Osłabienie identyfikacji Jana Chrzciciela z Eliaszem może mieć także podłoże eschatologiczne. Łukasz, widząc potrzebę głoszenia Dobrej Nowiny, podkreśla wagę chwili obecnej i uwagę chrześcijanina koncentruje na chwili jego śmierci, odsuwając w przyszłość moment paruzji (Łk 24,50-53; Dz 1,1-12; 3,20-21). Postać Eliasza jest wreszcie orientowana chrystologicznie z powodu charakteru misji Kościoła, która zgodnie z wolą Chrystusa musi mieć wymiar uniwersalny (Łk 4,25-26; Łk 9,51-56; 24,50-53; Dz 1,1-12).

Swoje dokonania autor przedstawia w dziesięciostronicowym zakończeniu, w którym zebrane zostały wnioski, ze szczególnym odniesieniem do kwestii tożsamości Jezusa (Łk 8,25). Autor poruszył w nim również problematykę tożsamości autora Łk-Dz. Wskazując na kontekst swoich wcześniejszych rozważań i na współczesną dyskusję specjalistów, opowiada się za rezygnacją z pogańskiego pochodzenia Łukasza na rzecz jego prozelickiej bądź żydowskiej identyfikacji.

Ksiądz Piotr Łabuda prezentuje bardzo dobrą orientację w najnowszych dokumentach Kościoła i stosuje ich rozstrzygnięcia w swojej książce (np. przyp. 15 s. 28; przyp. 19, s. 29). Struktura pracy jest bardzo przejrzysta, a poszczególne paragrafy są konsekwentnie wprowadzane i zamykane podsumowaniami świadczącymi o logicznej ciągłości opracowania. Uderza staranność i drobiazgowość, która niekiedy wydaje się przesadna, co nie wykluczyło jednak drobnych błędów formalnych i literowych, które przy tej wielkości opracowania są trudne do uniknięcia (przykładem niepotrzebnego wzbogacania tekstu jest imię Eliasza podane w oryginalnym zapisie Koranu, zob. s. 45). Plan opracowania nie budzi większych zastrzeżeń, chociaż można się zastanawiać, czy kontekstem bliższym przyjętego zagadnienia (Eliasz w chrystologii Łukasza) nie jest rola Eliasza w Nowym Testamencie, a zatem, czy tło starotestamentowe nie powinno mieć jedynie charakteru krótkiego zarysu. Tak szerokie omówienie kluczowych tekstów Starego Testamentu w ich własnym kontekście rodzi wrażenie kilku prac w jednej, co potwierdza także objętość opracowania. Nawet

M. Öhler, który zakreślił sobie znacznie szersze pole badawcze nie zdecydował się na tak szerokie omówienie postaci Eliasza w Starym Testamencie. Do zbędnych dodatków w pracy można zaliczyć obszerny akapit na temat badań Jezusa historycznego (s. 24n.), kwestie tekstowe 1-2Krl (s. 47-50), dyskusję nad hipotezami dotyczącymi genezy dzieła deuteronomistycznego (s. 59-72) i ekskurs Jan – Eliasz w czwartej Ewangelii (s. 407-411).

Autor znakomicie panuje nad metodą historyczno-krytyczną, która jest podstawą jego pracy, a w odpowiednich momentach umiejętnie stosuje także współczesne metody synchroniczne. W sposób właściwy korzysta z typologii oraz z teorii imitacji T. Brodiego. Właśnie swoboda warsztatu, jak należy sądzić, sprawiła, że z upodobaniem (często przesadnym) wykorzystuje swoją znajomość języka greckiego i hebrajskiego, włączając cytaty i frazy oryginalne tam, gdzie nie jest to konieczne.

Umieszczona na końcu książki bibliografia została przygotowana w stylu anglosaskim, czyli bez podziału na literaturę przedmiotu i opracowania pomocnicze. Jej porządek i staranność wskazuje, że autor ma bardzo dobrą orientację w literaturze i potrafi właściwie dobrać źródła. Recenzent zauważył jednak kilka błędów, które warto byłoby poprawić. Opis wydania krytycznego Septuaginty jest nieprawidłowy i powinien wyglądać następująco: Septuaginta, I-II, red. A. Rahlfs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979. Ostatnia pozycja wśród źródeł na s. 485 (*The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*) jest tak naprawdę monografią dotyczącą krytyki tekstu, a nie źródłem. Ma też swojego autora, którym jest Emmanuel Tov. Autor błędnie umieścił dwa komentarze do Ewangelii św. Łukasza wśród „innych”: Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologica*, Roma: Città Nuova 2006 (s. 497); Wiefel W., *Das Evangelium nach Lukas*, ThHK 3, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988 (s. 498). W bibliografii zabrakło dwóch pozycji napisanych przez polskich autorów: H. Witczyk, *Gesù nel ruolo di Elia secondo Giov 1,19-34*, Casale Monferrato 1998 i M. Szczepaniak, *Elias redivivus. Koncepcja przychodzącego powtórnie Eliasza w wybranych tekstach biblijnych i pismach gumrańskich*, UKSW, Warszawa 2009.

Istotnym formalnym mankamentem rozprawy jest brak indeksów: autorów, rzeczowego i biblijnego. Przy tak obszernym opracowaniu naukowym umieszczenie indeksu jest absolutną koniecznością. Tymczasem autor nie zadbał o przyszłego czytelnika jego rozprawy, a zwłaszcza o tych, którzy, nie mając czasu na czytanie całej książki, chcieliby znaleźć w niej konkretne tematy, terminy lub odnośniki tekstowe i komentarz do nich. To samo dotyczy właściwie zupełnego braku wzajemnych wewnętrznych odniesień w opracowaniu do poszczególnych tematów w nim omawianych. Przykładowo, historia pożegnania

Elizeusza z rodziną s. 417n. była już poruszana na s. 96 i 284, przyp. 429, a także na s. 289-292, przyp. 466n., ale jak ma to zrobić ktoś, kto tylko konsultuje to wartościowe dzieło?

Na koniec warto podnieść pewną wątpliwość natury teologicznej. W zakończeniu swojej książki autor stwierdza, że „Łukasz nie tworzy obrazu Jezusa”, a jego portret postaci Mistrza z Nazaretu „jest w pełni historyczny” (s. 465). Mimo zrozumienia intencji takiej deklaracji, teza o nietworzeniu obrazu Jezusa w trzeciej Ewangelii wydaje się mocno przerysowana. Czyżby autor zapomniał o relacji między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary? Tam, gdzie mamy do czynienia z tajemnicą, wypowiedź tu i teraz pozostaje zawsze metaforą. Rzecz w tym, czy owa metafora przybliży nas do tajemnicy, czy też od niej oddala. W przypadku natchnionego obrazu Łukasza z pewnością mamy do czynienia z przybliżaniem tajemnicy Jezusa Chrystusa trzeciemu pokoleniu chrześcijan, ale właśnie dlatego obraz Mistrza z Nazaretu u trzeciego ewangelisty wykracza poza historyczne realia Jezusa ziemskiego.

Krzysztof Mielcarek, Lublin

P. François-Marie LETHEL O.C.D., *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei santi. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana 2011 ss. 294.

Problematyka rekolekcyjna wpisana jest od samych początków w tradycje duchowości chrześcijańskiej. Jej dynamizm jest pozytywnie rozeznawany. Są to przecież wyjątkowo ważne chwile szczególnego namysłu nad własnym życiem i postępowaniem. To nie jest tylko refleksja typowa dla teologii moralnej, zarówno w jej nurcie podstawowym czy fundamentalnym, jak i szczegółowym. Oczywiście, na przestrzeni wieków przybierała ona różne formy, była praktykowana w różnych miejscach, akcentowała różne treści.

Szczególnie zwraca się uwagę na rekolekcje wielkopostne głoszone papieżowi i pracownikom Kurii Rzymskiej. Warto w tym kontekście przypomnieć, że w przeszłości głosili je m.in. kard. K. Wojtyła czy abp J. Ablewicz, biskup tarnowski. Oto ukazały się kolejne rekolekcje wygłoszone 13-19 marca 2011 r. w kaplicy watykańskiej Redemptoris Mater przez o. François-Marie L e t h e l a, z zakonu karmelitów bosych. Jest on profesorem teologii dogmatycznej i duchowości na Papieskim Wydziale Teologicznym „Teresianum” w Rzymie oraz członkiem licznych gremiów teologicznych, także w Watykanie. Jest autorem licznych prac, a w tym kilku książek: *L'Amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa*