

# Józef Wiesław Rosłon

---

## "Wprowadzenie w Ewangelie", Zygmunt Poniatowski, Warszawa 1971 : [recenzja]

---

Studia Theologica Varsaviensia 11/2, 337-344

---

1973

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zygmunt Poniałowski, *Wprowadzenie w Ewangelie*, Warszawa 1971, Książka i Wiedza, ss. 302.

Kiedy zaczynamy czytać wstęp do *Wprowadzenia w Ewangelie*, powstaje przeświadczenie, że książka zrodziła się ze współzawodnictwa z wierzącymi — katolikami, którzy mają swoją daleko posuniętą odnowę biblijną, podnoszącą na Tysiąclecie chrześcijaństwa ich świadomość katolicką na wyższy poziom w dziedzinie ideowo doniosłej. Dostrzeżone i wymienione przez Autora drogi rozbudzania wiedzy biblistycznej — to masowe wydawanie tekstu Pisma św. (zwłaszcza Nowego Testamentu), wydawnictwa seryjne „dla wyższego poziomu” (komentarze, encyklopedie, „zbiórówki” biblistyczne, indywidualne rozprawy, wstępy i specjalne periodyki), broszury o charakterze popularnym i dewocyjnym, oraz literatura piękna ukazująca postacie i oddająca klimat biblijny. Autor nie omieszkał, całkiem słusznie, powiązać tego ruchu biblijnego w katolicyzmie polskim z Wielką Nowenną katolickiego milenium wraz ze wzrostem ogólnoświatowym badań biblistycznych w latach 1950—60. Jako przedstawiciel religioznawstwa laickiego, dokonuje jednocześnie konfrontacji osiągnięć „po drugiej stronie”, by uprzytomnić, co w danej chwili ze strony laickiej da się przeciwstawić rozwojowi wiedzy biblijnej u katolików. Zatem od razu staje nie na płaszczyźnie teoretycznego pogłębiania wiedzy jako dobra ogólnoludzkiego, lecz na platformie pragmatyzmu, co wyraźnie widać na s. 8—11. W konfrontacji okazuje się, że samo czytanie Pisma św. już nie rokuje nadziei na rozszerzenie kręgu wolnomyślicieli, racjonalistów, niewierzących, jak to miało miejsce do niedawna. Sztandarowe prace K. Kautskiego i R. J. Wippera są już dzisiaj nieprzekonywujące i przestarzałe, bo przecież odzwierciedlają teorie sprzed 50 lat, zresztą także i w radzieckim religioznawstwie (które jest wciąż wzorem dla polskiego!) po r. 1957 zostały przewyżczone. Z prac uważanych za poważniejsze Autor wymienia jako jeszcze aktualne A. Robertsona, *Pochodzenie chrześcijaństwa* (wyd. 2 z 1961 r.) i inne nowsze publikacje o wczesnym chrześcijaństwie. Stwierdza dalej całkiem słusznie, że jeśli idzie o utwory literackie w służbie uświadamiania biblijnego, jak *Opowieści biblijne* Z. Kosidowskiego, zawierają one dotkliwe błędy merytoryczno-naukowe (s. 11). Idąc za odsyłaczem przy nazwisku Kosidowskiego sądziłem przez chwilę, że znajdę jakąś referencję do dyskusji z Kosidowskim ze strony katolickiej, np. głos ks. M. Petera, T. Zychiewicza czy M. Budzanowskiej, a zwłaszcza obszernie potraktowany temat przez ks. J. Kudasięwicza, który właśnie spokojnie ale rzeczowo wykazywał owe usterki merytoryczno-naukowe (por. jego artykuły: *Czy archeologia obala Biblię. Glossy do „Opowieści biblijnych” Z. Kosidowskiego* Więź 7 (1964) nr 11—12 s. 8—34; lub *Stary Testament w świetle współczesnej krytyki. Uwagi na marginesie „Opowieści biblijnych” Z. Kosidowskiego*, Znak 17 (1965) 1235—1319). Niestety nie znalazłem nic z tych rzeczy, a jedynie wykazanie paru

drobnych potknięć z tych, co nie są na pewno u wspomnianego autora *Opowieści* grzechami ciężkimi.

Zbyt długo zajęliśmy się tutaj *Wstępem*, ale niech wolno będzie jeszcze na chwilę sięgnąć do *Zakończenia*, by uprzytomnić sobie należycie cel Autora i stanowisko przez niego tu zajęte i dopiero z tej jego pozycji oceniać pracę. W przeciwnym razie moglibyśmy być jak ktoś, kto by chciał autorowi katechizmu chrześcijańskiego czynić wstręty za to, że bardziej ceni *Biblię* niż *Koran* i nie raczy uwzględnić tylu pięknych rzeczy z Koranu w swym katechizmie. Otóż w *Zakończeniu* Autor się usprawiedliwia niejako, że szerzenie wiedzy ewangelicznej wśród czytelników „laickich” (przeciwstawianych przez niego teologom i badaczom konfesyjnym) nie jest czymś archaicznym (powiedziałbym raczej może „anachronicznym”), ale jest potrzebne i w socjalizmie. I tu pozwolę sobie przytoczyć dłuższy passus, moim zdaniem bardzo wymowny dla postawy Autora:

„Chodzi tu nie tylko o to, że skoro socjalizm jest jedynym prawowitym sukcesorem wszystkiego, co wielkie w pochodzie historycznym ludzkości, to również tradycje wczesnego chrześcijaństwa nie mogą mu być obce: musi on się z nimi konfrontować, podobnie zresztą jak z tradycjami buddyzmu, islamu czy innych religii.

Chodzi nam zwłaszcza o to, że wiedza o ewangeliach może — i powinna być — uprawiana także przez ludzi „świeckich”, nie tylko przez teologów i badaczy konfesyjnych, a jej propagowanie nie może pozostawać monopolem wyłącznie tych ostatnich. Chodzi więc o dokonanie realnej emancypacji biblistyki spod wpływu teologii w szerszym odbiorze społecznym — podobnie jak dokonaliśmy emancypacji wiedzy o religiach spod wpływu teologii i Kościoła” (s. 249 n.).

Zatem, jak wynika z powyższych słów, nie mamy do czynienia z przyczynkiem do rozwoju wiedzy jako takiej, lecz z dziełem zaangażowanym, też „konfesyjnym” tylko z „drugiej strony”, bo przesłanka o socjalizmie na przykład jako „prawowitym i jedynym sukcesorze” z kolei dla nas brzmi jako wyznanie wiary Autora. Czego mimo to mamy prawo oczekiwać? Mimo różnicy poglądów i odmienności punktu wyjścia — uważałbym, że mamy prawo oczekiwać możliwie obiektywnego i spokojnego przedstawiania naszych pozycji ideologicznych w świetle bezstronnie ustalanych faktów. Natomiast nie mamy potrzeby oczekiwać zgadzania się z naszymi poglądami, gdy one kolidują z tezami systemu przyjętego przez Autora. Nam z kolei wolno a zarazem i należy oceniać osiągnięcia Autora pod kątem widzenia jego własnych założeń, śledząc poprawność wnioskowania z przesłanek w ramach przyjętego przezeń systemu. To chyba jasne i zrozumiałe.

Jeśli chodzi o układ i rozwinięcie treści w omawianej książce, to przede wszystkim dzieli się ona na dwie części: I. Wstępne wiadomości o ewangeliach (tu jest mowa o samej nazwie, o tekście i języku, o edycjach naukowych i pomocach badawczych oraz o ewangeliach kanonicznych i apokryficznych); II. Porównawcza analiza ewangelii (dwa

rozdziały: Podobieństwa i różnice w ewangeliach — tu stosuje Autor w dużych dawkach analizę statystyczną; oraz: Historia i mit w ewangeliach). Niezależnie od podziału na dwie części rozdziały numerowane są kolejno od 1 do 5. Przypisy do wszystkich rozdziałów znajdujemy na końcu przed bibliografią, indeksem tematycznym, indeksem nazwisk i spisem rzeczy. Tu pozwolę sobie powiedzieć na marginesie, że chyba nigdy nie dość narzekania na umieszczanie przypisów na końcu co praktycznie uniemożliwia korzystanie z nich podczas lektury dzieła. Dodałbym, że gdy idzie o dzieła naukowe i typu podręcznikowego, chyba powinny wydawnictwa dopuszczające się tego rodzaju praktyki płacić jakąś umowną karę czytelnikom, przynajmniej w postaci poważnego obniżenia ceny książki, a to za zmuszanie do dodatkowego trudu i do ponoszenia szkód moralnych (m. in. klątwy i brzydkie wyrażenia pod adresem wydawnictwa).

Co do pierwszej części, trzeba powiedzieć, że Autor językiem komunikatywnym (niekiedy może nawet zbyt „łopatologicznie”, ale jest to usprawiedliwione celem i założeniami książki) podaje potrzebne wiadomości, rozszerzając je zgrabnie poza temat ewangelii na cały Nowy a także i Stary Testament, gdzie zachodzi tego potrzeba. Przy tym w przypisach podaje literaturę nie tylko obcojęzyczną, ale i polską, co jest pochwały godne, bo przecież z tej ostatecznie czytelnik najprędzej i w największej mierze będzie mógł skorzystać. Okazuje przy tym obeznanie z pozcjami katolickimi, których nie dyskryminuje.

Chciałbym zwrócić uwagę na parę dostrzeżonych w tej części usterek, jak np. na s. 29 znak *K* (grecka *kappa*) mający imitować *alef* jest znakiem dla kodeksu synajskiego a nie watykańskiego, jak tam podane, co jest ewidentnym przeoczeniem, bo na s. 30 *sinaiticus* ma poprawnie podany znak *alef* (wypisane słowami). *A propos* terminu „synaicki”, używanego zresztą przez niektórych biblistów polskich, chyba należałoby go zastąpić przymiotnikiem „synajski” będącym w użyciu w geografii (Półwysep Synajski a nie synaicki!).

Na s. 44 zdaje się, że niezbyt dokładnie a przynajmniej nie całkiem jasno wygląda sprawa sykstyny i klementyny, bowiem *editio Sixtina* i *editio Clementina* to jak sądzę nie są nowe, poprawione przekłady łacińskie, dokonane dlatego, że tłumaczenie Hieronima nie zadowalało Kościoła. Prawdą jest, że dopiero w VI w. przekład Hieronima został doceniony w Kościele, ale też sobór Trydencki właśnie w trosce o to, by mieć najbardziej krytyczny, hieronimowy tekst *Wulgaty*, zarządził powołanie komisji do rewizji tekstu. Chodziło o recenzję (rewizję) a nie o nowy przekład. *Editio Sixto-Clementina* jest właśnie owocem długiego (46 lat!) i nader skomplikowanego procesu oczyszczania tekstu *Wulgaty* z naleciałości wiekowych. Autor w przypisie (nr 38 na s. 45) przytoczył właściwe miejsca (ss. 126—128) z *Prolegomena* ks. E. Dąbrowskiego, gdzie ta sprawa została dość szeroko i jasno przedstawiona.

Nie zgodziłbym się też z umieszczeniem *Heksapli* Orygenesa wśród poliglott z adnotacją, że zawierała ona tekst St. Testamentu w 2 zapisach hebrajskich i 4 tłumaczeniach (s. 46), co nie jest samo w sobie błędne, ale zdaje się prowadzić do błędnego rozumienia, bowiem podczas gdy w poliglottach zestawiane są teksty w różnych językach, to Orygenes dla celów recenzyjnych LXX zestawił z tekstem hebrajskim same tłumaczenia greckie. Także w drugiej kolumnie był zapis hebrajski literami greckimi. W sumie mogłaby to być co najwyżej „bilingwa” (lub diglotta), o jakich Autor przedtem mówił, a nie „poliglotta”.

W rozdziale 2 z przykrością trzeba stwierdzić, że Autor zaczyna tu i ówdzie wyprowadzać wnioski jeśli nie zbyt pochopne to powiedzmy, wyrażane w formie nazbyt uproszczonej. I tak np. na s. 58 n. po dyskusji na temat Łukaszowego i Pawłowego dodatku „to czyście na moją pamiętkę” sugeruje wniosek szerszy niż pozwalają przesłanki, że „tylko Paweł, który nie miał żadnej styczności osobistej z Jezusem, oraz „uczeń uczniów” Łukasz (przy tym w tekście nader niepewnym) są podstawą dla głównego sakramentu chrześcijaństwa: sakramentu ołtarza!” Podobnie po przedstawieniu trudności z tzw. *Comma Joanneum* (1 J 5, 7b—8a) następuje konkluzja na s. 60: „Oznacza to tyle że Kościół katolicki musiał przyznać, że jego dogmat trynitarny (o Trójcy) został zbudowany na nader wątych podstawach”. W dodanym przypisie Autor co prawda co do *Comma Joanneum* odsyła czytelnika do ks. G. Gryglewicza, ks. Dąbrowskiego i PEB, ale o Trójcy św. każe się poinformować czytelnikowi u D. Nielsena (książka z 1922 r.) i w swoim artykule w *Euhemerze* lub w roczniku *Wolnej Myśli*. Z całym szacunkiem dla Autora, ale nie wydaje mi się to całkiem odpowiednio dla rangi naukowej jego samego i książki, która ma być pracą naukową. Niepodobna, by Autor nie wiedział, że ani Paweł ani Łukasz nie byli wyobcowani z tradycji kościelnej i że źródłem wiary w Kościele oficjalnie jest nie tylko NT ale cała tradycja i ta niespisana a przekazywana w katechezie i w liturgii. Przy tym Paweł wyraźnie stwierdza, że swoją ewangelię uzgadniał z „filarami” Kościoła (por. Gal 2, 2. 6—9), a jeśli idzie o 1 Kor 11, 23 wprost powołuje się na tradycję *ego gár parélabon apò toú Kyriou, ho kai parédoka hymin*). Nie sądzę też, by jakiś poważny dogmatyk twierdził, że dogmat Trójcy św. opiera się na *Comma Joanneum* i mógłby być zachwiany na skutek wykazania nieautentyczności tego miejsca. Wolno mi sądzić, że Autor zna doskonale szereg innych miejsc w NT, na których chrześcijanie z większą pewnością mogą opierać dogmat trynitarny, bo i sam zajmuje się także spuścizną Pawłową czy Janową.

Wracając do samego rozdz 2 książki, trzeba powiedzieć, że znajdujemy w nim rzeczowe dane o naukowych wydaniach tekstu, konkordancjach, słownikach, gramatykach, teologiach NT, introdukcjach, komentarzach i tym, co potrzebne jest w warsztacie nowotestamentalisty.

W rozdz. 3. omówione są terminy „kanon” i „kanonizować” oraz proces formowania się zbioru ksiąg świętych, przy czym jednak na s. 94 nadarzyła się okazja, by przedstawić Kościół jako instytucję powstałą po r. 313 z różnych „docierających się” wzajemnie Kościołów, które po zjednoczeniu obrały sobie Rzym za „stolicę”. Co do powstania oficjalnego kanonu ksiąg, Autor za Harnackiem uważa, że *Biblia Marcjona* była bodźcem do ustalania „prawowiernego” zbioru (s. 97). Z kolei kreśli obraz istniejących rozbieżności co do poszczególnych ksiąg w zbiorach z pierwszych wieków i uzgadnianie kanonu aż do sob. Trydenckiego, następnie spory na temat ksiąg u protestantów, by potem zająć się bardziej szczegółowo ewangeliami kanonicznymi, ich liczbą i kolejnością. Przy omawianiu apokryfów porusza sprawę ksiąg proto- i deuterokanonicznych i rozbieżność terminologii między katolikami (i prawosławnymi) a protestantami. Krótko wzmiankuje o apokryfach St. T., obszerniej zajmuje się apokryfami NT. Przy ewangeliach gnostyckich daje wykład o różnicy między prognozą, gnozą i gnostycyzmem. Uważa za potrzebne poświęcić więcej miejsca ewangeliom gnostyckim, bo jego zdaniem w polskiej literaturze katolickiej wciąż mało poświęca się im uwagi, chociaż w katolicyzmie zachodnim bywają obecnie bardziej doceniane.

Rozdz. 4 a zarazem pierwszy w drugiej części książki, zatytułowany „Podobieństwa i różnice w ewangeliach” opiera się na danych statystycznych, biorąc za podstawę statystykę językową jednocześnie opracowaną i wydaną przez Autora (zob. *Nowy Testament w świetle statystyki*, Wrocław 1971). Posługując się tam zestawionymi tablicami omawia wspólne dla czterech ewangelii ramy i różne rozłożenie w nich materiału, następnie biografię Jezusa, z osobnym uwzględnieniem trzech płaszczyzn: narodziny i dzieciństwo oraz przygotowanie do działalności publicznej — to jeden blok zagadnień, cuda — osobny temat, oraz ostatnie dni (męka i śmierć). Wnioski z rozważań zbiera w ostatnim punkcie rozdziału: „Różnice i sprzeczności w ewangeliach: sposoby ich ujmowania”. Rozdz. 4 ma ukazać pierwszy krąg problemu, drugi jego krąg — to zagadnienie mitu i historii, przedstawione w rozdz. 5. Analiza porównawcza przeprowadzona w drugiej części książki Autora pomyślana jest jednocześnie jako wprowadzenie (stąd tytuł książki!) do analizy szczegółowej ewangelii kanonicznych, którą Autor zapowiada (s. 134) jako temat następnej publikacji książkowej — drugi tom studium nad ewangeliami.

W związku z rozdz. 4 powstaje kilka uwag, którymi chciałbym się podzielić: Niezrozumiałe wydaje mi się twierdzenie na s. 164, że Mateusz wyprowadza rodowód Jezusa od Maryi wraz z następującym zdziwieniem z powodu zastosowanej przez niego genealogii kobiety. Jednocześnie Autor powiada, że pozostaje w powietrzu tuż przedtem podana genealogia Józefa. Otóż ja dostrzegam tam tylko genealogię „Józefa, męża Maryi” w Mt 1, 1—16 i nie bardzo widzę, gdzie byłaby owa ge-

nealogia Maryi. Domniemywam, że Autorowi chodzi o niekonsekwencję tego rodzaju: po co podana została genealogia Józefa, skoro z następnych wierszy wynika, że Józef nie jest ojcem Jezusa. Ale czy w tym trudność Autora, sprawa pozostaje niejasna.

W wypowiedziach na temat cudów w ogóle i cudów ewangelicznych nie brak nawiązania do współczesnych „cudowności” (plączące obrazy, fakty „cudowne” na Nowolipkach czy w Lublinie, nawiązanie do Lourdes itd.), które można było sobie darować tym bardziej, że należą do przeszłości już nie dla wszystkich czytelników zrozumiącej i prowadzą do dyskusji, która może przebiegać w zbyt wysokiej temperaturze jak na dyskusję naukową. Natomiast chyba godna zauważenia jest wypowiedź Autora, że nie należy negować z góry cudów religijnych, lecz odkrywać ich rolę w religii i szukać wyjaśnienia w historii religii, oraz podkreślenie, że ewangeliści w porównaniu z elementem cudownym w innych religiach, wyróżniają się umiarem i trzeźwością (por. s. 175 n.). Porównując tablice i ich objaśnienia w tej książce i w *Nowy Testament w świetle statystyki* zauważamy, że tutaj są one graficznie lepiej opracowane niż ich odpowiedniki tam zamieszczone, widać, że były powtórnie opracowywane lub lepszą szatę zawdzięcza się wydawnictwu. Natomiast objaśnienia tam utrzymują się bardziej w tonie obiektywnych naukowych spostrzeżeń, tu są lepsze językowo, lecz mają wydźwięk bardziej „ideologiczny”. Z punktu widzenia katolickiego sędzę, że dużo zastrzeżeń budzą rozważania (podsumowujące wnioski) na s. 192—202 dotyczące stosunku wykazywanych sprzeczności ewangelicznych do nauki o natchnieniu i nieomyślności Biblii. Autor zniekształca po prostu intencje egzegatów stawiając im np. taki zarzut (s. 194 n.):

„Najczęstszym sposobem katolickich ‚manipulacji’ sprzecznościami biblijnymi (głównie ewangelicznymi) jest ich negacja: głosi się więc, że w ewangeliach i Biblii w ogóle nie może być jakichkolwiek sprzeczności ‚wewnętrznych’, czyli takich, które zachodzą wewnątrz Pisma świętego (bądź też wewnątrz danego utworu), jak i sprzeczności ‚zewnętrznych’, a więc takich, które miałyby zachodzić pomiędzy Pismem świętym a rozumem (sprzeczności logiczne) lub Biblią a wynikami nauk szczegółowych (historycznych lub przyrodniczych).”

Wątpię też, czy ktoś z teologów podpisałby się aprobującą pod obrazem stosunku tradycji do urzędu nauczycielskiego Kościoła, oraz roli papieża w kształtowaniu się tradycji, jaki nam nakreślił Autor na s. 196—198, zwłaszcza że z dokumentów Sob. Watykańskiego II, na które się Autor powołuje i które cytuje, w sumie wynika jednak coś innego. W tym względzie wniosek Autora: „Teraz już możemy spokojnie podstawić pod wszelkie zwroty o Urzędzie Nauczycielskim Kościoła wyraz ‚papież’ i — parafrazując słynną dewizę Ludwika XIV — powiedzieć ‚Tradycja — to ja” (s. 198) — moim skromnym zdaniem świadczy co najmniej o daleko posuniętym upraszczaniu sprawy. Ciekawsze są dalsze rozważania Autora o marksistowskiej możliwości wykorzystania sprzeczności ewangelicznych jako przejawu zasady, że „sprzeczności

wewnętrzne są motorem rozwoju wszelkich zjawisk”, bo tu Autor, mniemam, czuje się bardziej swobodnie, a dąży, jak widać, do osiągnięcia „złotego środka” między fideizmem a negacją.

W rozdz. 5 poruszane jest zagadnienie nader żywotne i aktualne, mianowicie rola mitu w religii, problem synoptyczny i prehistoria ewangelii w nawiązaniu do badań szkoły historii form, zagadnienie stosunku Jezusa historycznego do Chrystusa wiary, oraz społeczne oblicze ewangelii. Uzasadnione jest, że Autor rozpatruje te sprawy z pozycji własnej czyli marksistowskiej, ale można mieć pewien żal do niego i to poniekąd uzasadniony, bo cparty na jego własnym zwyczajcu cytowania jednak literatury katolickiej (i polskiej), że nie dał żadnej wzmianki o nienajgorszych zapewne naukowo artykułach, w których przejawilo się zainteresowanie omawianą przez niego problematyką i ze strony katolickiej. Przykładowo niech będzie wolno więc przypomnieć takie pozycje, jak: ks. E. Bulanda, *Geneza i znaczenie mitu w historii kultury*, RBL 18 (1965) s. 453—457; ks. J. Kudasiewicz, *Czy są w Starym Testamencie mity*, tamże s. 257—273; tegoż, *Powstanie i historyczność Ewangelii w dyskusji soborowej*, RBL 21 (1968) s. 1—24; tegoż, *Dawne i współczesne ujęcie historyczności Ewangelii*, AtKap 72 (1969 s. 427—444; tegoż, *Ewangelie dziecięctwa Jezusa*, ColTheol 40 (1970) nr 4 s. 161—170; ks. E. Tomaszewski, *Z dyskusji nad problemem: Jezus historyczny a Chrystus wiary*, ZeszNaukKUL 12 (1969) z. 3 s. 19—28; tegoż, *Historyczna prawda Ewangelii według Konstytucji Soboru Watykańskiego II „Dei Verbum”*, RTK 16 (1969) z. 2 s. 21—39; O. H. Langkammer, *Stosowanie „Formgeschichte” i „Redaktionsgeschichte” w interpretacji Pism Nowego Testamentu*, AtKap 72 (1969) s. 408—417; ks. J. Ihnatowicz, *Mit o demitologizacji*, Więź 1969, nr 2—3 s. 58—74, itd., żeby się ograniczyć do tych paru, które już Autor mógł widzieć, przygotowując swoją książkę.

Chciałbym tę garść uwag, jakie nasunęły się przy lekturze, zakończyć akcentem pozytywnym, a taki akcent dostrzegam w konkluzji rozdziału ostatniego (s. 247 n.):

„Nas interesuje tu kwestia, na ile doktryna społeczna ewangelii może wejść w skład kultury i moralności tworzącego się społeczeństwa laickiego, a zwłaszcza socjalistycznego. Doniosłość tego problemu staje się ewidentna dla tych krajów, które budują nowe, socjalistyczne społeczeństwo wśród i z (bo przecież nie: wbrew) wierzącej większości chrześcijańskiej swych obywateli...Porzucenie postawy nihilistycznej, rezygnacja z koncepcji „całkowitej przeciwstawności” pozwalają nam dostrzec w tych obszarach działalności społecznej dwie warstwy: jedną, będącą wyrazem cgraniczonosci interesów i światopoglądu wiodących klas danej formacji, oraz drugą, stanowiącą kumulujący się wewnątrz (i ponadto) moment dorobku ogólnoludzkiego, podobnie jak wśród (i pomimo) nagromadzonych przez człowieka lub daną epokę prawd względnych kumuluje się nieustannie fundusz prawdy absolutnej...”.



Chyba dążność do tej Prawdy absolutnej powinna być wspólną platformą, na której spotkać się mogą wysiłki naukowe czynione z obu stron czegoś, co kiedyś chętnie nazywano barykadą, a co raczej jest dwoma kosmodromami, z których startujące statki mogą w razie potrzeby być cumowane razem dla stworzenia wspólnej stacji badawczej.

*Józef Wiesław Roston*

Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Freiburg im Br. 1969, Herder, ss. 127.

Prezentowana tu książka Hansa Ursa von Balthasara została po raz pierwszy wydana drukiem w 1965 r. przez wydawnictwo Benzinger, w serii *Offene Wege* i od tego czasu była już wielokrotnie wznawiana (w 1968 r. ukazało się jej 7 wydanie).<sup>1</sup> Tę niezwykłą popularność zawdzięcza ona przede wszystkim postaci autora, a następnie wziętym na warsztat zagadnieniom i sposobowi, w jaki zostały opracowane. Czytelnik bowiem spotyka się przez nią z jednym z najwybitniejszych współczesnych teologów katolickich na świecie, który wprost po mistrzowsku, tzn. w sposób fachowy, a zarazem przystępny i atrakcyjny, odpowiada na najważniejsze pytania Kościoła: Kto, kiedy i w jakiej mierze jest chrześcijaninem?

Zainteresowania Hansa Ursa von Balthasara filozofią egzystencjalistyczną (pozostawał on między innymi w wielkiej przyjaźni ze znanym egzystencjalistą Ericchem Przywarą), solidne studia nad patrystyką (owocem ich są między innymi publikowane przyczynki do badań nad spuścizną pisarską Orygenesesa, św. Grzegorza z Nyssy, Maksyma Wyznawcy i św. Augustyna) oraz długoletnia działalność na polu duszpastersko-naukowo-wydawniczym (na uwagę zasługują tu zwłaszcza następujące pozycje książkowe: *Verbum Caro*, *Spansą Verbi*, *Spiritus Creator*, *Mysterium Christi*; Balthasar jest też przewodniczącym założonego w 1947 r. w Szwajcarii wydawnictwa św. Jana — *Johannesverlag*) predystynują go wprost do udzielenia odpowiedzi na tego rodzaju pytania. A trzeba przyznać, że są to problemy palące, od rozwiązania których zależy być, albo nie być chrześcijaństwem. Tylko pozorne pytanie tytułowe książki „Kto jest chrześcijaninem?” wydaje się przebrzmiałe i niemodne. W rzeczywistości tkwi ono u podstaw wszelkich zmian zachodzących w Kościele, a poprawna nań odpowiedź warunkuje skuteczność dokonywanych w tym względzie reform.

<sup>1</sup> Wydana też została w tłumaczeniu polskim pt. *Kim jest chrześcijanin?* (Znaki czasu 20), Paris 1971 ss. 124.