

Na koniec pozwolę sobie na kilka krytycznych uwag, odnoszących się głównie do strony edytorskiej recenzowanej książki w jej polskim wydaniu. Podstawowym utrudnieniem może być w niej umiejscowienie przypisów: nie pod tekstem ciągłym, lecz dopiero po epilogu, co nie jest zbyt wygodne dla czytelnika, chcącego poznać autora i źródło cytowanego stwierdzenia. W przywoływanych oryginalnych tekstach patrystycznych opuszczono niekiedy nazwę wydania źródłowego (nierzadko bez daty lub miejsca wydania – np. *St. Justin Martyr*, s. 230; *Irenaeus of Lyon*, s. 231; *Cyril of Alexandria*, s. 233; *Clement of Alexandria*, s. 235). Zdarzają się miejsca, w których dopiero polski redaktor uzupełnił zapis bibliograficzny poprzez dodanie polskiego tłumaczenia, ale jest w tym czasem niekonsekwentny (por. *Orygenes*, przyp. 1 na s. 230 i 3 na s. 214); ponadto forma zapisu bibliograficznego w wielu miejscach różni się (por. przyp. 16/s. 214 i 7/215; 13/214 i 25/215). Liczne są też uchybienia z zapisie bibliograficznym (por. przyp. 30/s. 222; 21/223; 1,2,10/219). Niewłaściwe wydaje się również opuszczanie w przypisach danych autora, a podawanie samego tytułu dzieła (por. przyp. 1,4,13,17/s. 214; 2,4,8,12,13/215;) – choć zdarzają się wyjątki (dla przykładu 3/214). Znajdujemy też w tekście dane autora bez wskazania dzieła (por. 5/217). Bywa także stosowany podwójny zapis: raz – *Klemens z Aleksandrii*, a innym razem: *Klemens* (por. 19/225 a 8/216). Pojawia się sporo literówek (m.in. s. 13 – jest „wzok” zamiast „wzrok”; s. 47 – „biblijengo” zamiast „biblijnego”; s. 102 – „Didym” zamiast „Dydym” i inne). Błędy pojawiają się także w oryginalnych tytułach (przyp. 9/s. 221 – jest „Retzuctationes” zamiast „Retractationes”; s. 109 – jest „De utylitate Credendi” zamiast „De utilitate credendi”; przyp. 33-34/s. 225 – jest „De morikus ecclesiae” zamiast „De moribus ecclesiae”). Dość egzotycznie brzmią również w przekładzie niektóre polskie neologizmy, jak np. (s. 60): „znali na pamięć słowa SZEMY” (chodzi o modlitwę *Szema Israel*; w polskiej transkrypcji, w związku z hebrajską wokalizacją, występuje też wersja: *Szma*).

Zaznaczenie powyższych usterek i pomyłek, pochodzących od polskiego wydawcy, a nie Autora książki, w żaden sposób nie podważa merytorycznej wartości rozprawy *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej*. Sądzę, iż powinna się ona znaleźć na biurku każdego, kto pragnie poznać swą wiarę i przeprowadzić nad nią intelektualną refleksję. Ojcowie Kościoła wciąż pozostają przecież dla współczesnych chrześcijan niewyczerpanym źródłem inspiracji, a przede wszystkim wzorem umiłowania Pisma Świętego.

ks. Lesław Bogdan Łesyk – Lublin

Ks. Grzegorz Mariusz BARAN, *Motyw synostwa Bożego w „In Johannis Evangelium tractatus” oraz „In Johannis Epistolam ad Parthos tractatus”, Tarnów 2010, Biblos, ss. 262.*

Idea dziecięctwa lub synostwa Bożego znana była w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej, choć różnorodnie pojmowana i interpretowana. Już w starożytnym Egipcie od IV dynastii (ok. 2579-2466) faraonów nazywano synami bogów

(Re, Horusa, Ozyrysa, Thota, Ptaha, Heliosa lub Amuna), a po śmierci zaliczano do ich grona; podobnie było w Mezopotamii, gdzie w tym czasie władców (np. w Ur) wywodzono od bogów, a po śmierci ich ubóstwiano. Później ze zjawiskiem tym spotykamy się w Grecji, gdzie Zeus nosił tytuł $\pi\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\upsilon\delta\rho\omega\nu\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\nu$ (*Iliada* I 544; *Odyseja* I 28; XX 201) i mówiono o boskim pochodzeniu herosów zarówno w mitologii (np. Dionizos – syn Zeusa, podobnie Herakles i Asklepios, Achilles – syn bogini Tetydy, Eneasz – syn Wenery), jak i w literaturze i historii, gdzie wybitnym postaciom, jak Pitagorasowi, Platonowi, Arystotelesowi czy Apoloniuszowi z Tiany, oraz niektórym władcom (np. Aleksander Wielki – syn Amona, Cezar – *Divus Julius* – syn Wenery, Oktawian August – *divi filius* lub *divus Augustus* – syn Apollina i Wenery) przypisywano boskie pochodzenie (źródła i literaturę na ten temat zob. C. Colpe, *Gottessohn*, RACH XII 19-31; G. Dellling, *Gotteskindschaft*, RACH XI 1160-1161; A.W. Sjöberg, *Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herscher*, *OrientSuec* 21:1972, 87-112). Gdy w czasach rzymskiego hellenizmu stoicy głosili, że wszechświat i wszyscy ludzie pochodzą od boga, także w pismach filozoficznych pojawiają się wyrażenia o synostwie bożym. Spotykamy je m.in. u Epikteta, który wprost pyta, dlaczego w takiej sytuacji ktoś „nie miałby nazywać siebie synem bożym” i nie czuć się bezpiecznym, skoro ojciec Stwórcy nim się opiekuje (*Diatryby* I 9, 1-7), owszem, winien być z tego dumny (I 3, 1-3) i uważać innych za braci, bo pochodzą „z tego samego nasienia i z nieba są rodem” (I 13, 3). Potem wyrażenie $\upsilon\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ w odniesieniu do ludzi spotykamy często w *Sentencjach* neopitagorejczyka Sekstusa (por. *Sententiae* 58, 60, 135, 221, 576b, ed. H. Hadwick, *The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, ss. 28, 36, 48, 54), a wyrażenie $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ w gnostycykim *Corpus Hermeticum* (13, 2 i 4; 14, 1, 31-32, tłum. W. Myszor, *SThV* 17:1979, z. 1, s. 249 i 250; zob. G. Dellling, s. 1160-1161).

Potem wyrażenie $\upsilon\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon$ – *filius Dei*, zarówno do osoby Jezusa Chrystusa (Mt 8, 29; J 3, 34; Łk 3, 22; Łk 8, 28), jak również w odniesieniu do ludzi (Rdz 6, 2; Hi 1, 6; Ps 88, 7; Pwt 14, 1; Iz 30, 1; Ps 81, 6) lub do narodu wybranego (Oz 11, 1; Pwt 4, 22-23; 32, 19; 2Sm 7, 14 itd.) występuje często w Biblii i literaturze żydowskiej (por. G. Dellling, RACH XI 1161-1163; tenże, *Die Bezeichnung „Söhne Gottes” in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. Studies in honour of N.A. Dahl*, Oslo 1977, 18-28; tenże, *Die „Söhne -Kinder Gottes” im NT*, w: *Die Kirche des Anfangs. Festschrift H. Schürmann*, Stuttgart 1977, 615-631; C. Colpe, *Gottessohn*, RACH XII 31-55; B. Tsakonias, *A comparative study of the term „Sohn of God” in St. Paul, the Old Testament, the Hellenistic World and in Philo*, „*Theologia*” – Ateny 36:1965, 357-372, 628-639; 57:1966, 99-121).

W oparciu o występującą często w Piśmie Świętym, zwłaszcza Nowego Testamentu, ideę dziecięstwa Bożego autorzy wczesnochrześcijańscy wypracowali teologię synostwa Bożego zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i ludzi, jako przybranych zrodzonych z Boga przy chrzcie dzieci Bożych. Wyrażenia „synowie Boży” lub „dzieci Boże” spotykamy już w najstarszej literaturze chrześcijańskiej – w pismach Ojców Apostolskich (np. *Epistula Ps-Barnabae* 4, 9 i 15)

i apologetów chrześcijańskich (np. Justyn, *Dialogus* 123, 9; 124, 1 i 4; Tertulian, *Adversus Praxean* 13; *De oratione* 2 i 4), u pierwszych teologów, jak u Ireneusza (np. *Adversus haereses* III 6, 1-2; 19, 6; 20, 1; 25, 1; IV 47; V 12, 2), Klemensa Aleksandryjskiego (np. *Protrepticos* 27, 3; *Paedagogus* I 26, 1; 25, 1; *Stromata* II 134, 1; I 173, 6; IV 26, 5; VII 93, 5), Orygenesza (*In Joannem* 20, 138 i 146; 20, 287-288 i 340; *De oratione* 22, 1; 15, 4; *De principiis* IV 4, 5) i Cypriana (*De oratione Dominica* 9 i 11; *Epistulae* 58, 6; 72, 1), potem na Wschodzie u Atanazego (*Epistula ad episcopos Aegypti* 1; *Adversus arianos oratio* III 17 i 19 i 25; I 34, 39; *Epistula ad Serapionem* 1, 19 i 25), Cyryla Jerozolimskiego (*Procatechesis* 16; *Catecheses* III 14; XI 9; VII 13 i 14), u Ojców Kapadockich – Bazylego Wielkiego (*De Spiritu Sancto* 36 i 35 i 61; *In Ps hom.* 7, 4) i Grzegorza z Nyssy (*Contra Eunomium* III 1, 123; 5, 3; I 115), u Dydyma Aleksandryjskiego (*De Trinitate* II 12; III 42), Jana Chryzostoma (*In Joannem hom.* 11, 1; 14, 2; 80, 2; *In Matthaem hom.* 19, 4 i 5; *In Romanos hom.* 1, 4; 14, 2; 19, 8), a na Zachodzie – u Hilarego z Poitiers (*De Trinitate* VI 30; VI 23 i 44; III 11; XII 13 i 15), Ambrożego (*De Spiritu Sancto* III 10, 68; II 7, 64; I 6, 80; III 20, 157; *In Lucam* 5, 61; 5, 78; *De fide* I 19, 126), Piotra Chryzologa (*Sermo* 68, 72; 68, 71). Miejsca te badają i analizują nowożytni badacze starając się odtworzyć ewolucję i krystalizowanie się patrystycznej teologii synostwa Bożego (por. E. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964; P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960; L. Janssens, *Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, EphTheoLouv 15:1938, 233-278; G. Delling, ss. 1166-1184: Ojcowie Kościoła); T. Fuhrer – V.H. Drecoll, *Filia – Filius*, w: *Augustinus-Lexikon*, III, Basel – Stuttgart 2004, 11-17).

W ten proces badawczy włącza się również ks. dr Grzegorz Baran (jest także doktorem teologii biblijnej) starając się przybliżyć problem synostwa Bożego w wygłoszonych w latach 413-418, 134. homiliach św. Augustyna biskupa do Ewangelii św. Jana i jego I. Listu do Partów, w odniesieniu do Chrystusa i do ochrzczonych wiernych. Problem zaś pragnie rozwiązać w obszernej rozprawie pt. *Motyw synostwa Bożego w homiliach św. Augustyna do Ewangelii oraz pierwszego Listu Jana Apostoła*, napisanej i obronionej jako doktorska w 2010 r. w Instytucie Filologii Klasycznej KUL pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna, a opublikowanej w tarnowskim wydawnictwie Biblos. Rozprawa zbudowana jest z 4 rozdziałów, poprzedzonych wykazem skrótów i wstępem, a zamkniętych zakończeniem, bibliografią i krótkim angielskim streszczeniem. Te właśnie składniki rozprawy spróbuję ocenić pod względem metodologicznym i merytoryczno-formalnym.

Już w tym miejscu pozwolę sobie spojrzeć na stosunkowo obszerną bibliografię, która zazwyczaj umieszczana jest na początku rozprawy, a Autor wolał ją umieścić na jej końcu (ss. 209-220). Jej podział wydaje mi się być niezbyt spójny i logiczny. Autor dzieli ją na: źródła, przekłady, Magisterium Kościoła, opracowania oraz pomoce leksykalne, podzielone na encyklopedie, leksykony i gramatyki. Najpierw do „źródeł” Autor zalicza na jednym poziomie, bez podzielenia na źródła

pierwszorzędne i drugorzędne: *Biblia Hebraica* (po co?), *Novum Testamentum Graece et Latine, Septuagintę*, analizowane *In Joannis Evangelium tractatus* i *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus*, po raz tylko wspomniane *Quaestionum septendecim in Evangelium Matthaei, Sermo 81* i *Sermo 229* Guelferbytanus św. Augustyna, oraz *Didache* i *De schismate donatistarum* Optata z Milewy; każda z tych pozycji jest, wydaje mi się, zbyt obszernie i niepotrzebnie opisana bibliograficznie (np. *In Joannis Evangelium tractatus* – 18 linii; *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* – 10 linii; *Quaestionum septendecim* – 15 linii), nawet z nazwiskiem fundatora katedry augustyńskiej w Instytucie Patrystycznym w Rzymie, a bez wymienienia konkretnego autora przedrukowanego tekstu łacińskiego R. Willemsa z CSEL i CCL. Przy analizowanych pismach Augustyna (Autor posługuje się łacińsko-włoskim tekstem z Bibliotheca Agostiniana), wystarczyło raz podać ich pełny opis, a potem wskazać tylko ich tom i strony. Podobnie niepotrzebne jest wyszczególnianie używanych przekładów Pisma Świętego i pism św. Augustyna na język polski oraz Magisterium Kościoła, bo pierwsze należało umieścić przy źródłach, gdzie jest wymieniony przekład włoski, a drugie zawierające po jeden raz cytowane fragmenty katechezy o św. Augustynie Benedykta XVI i Listu Apostolskiego „Augustinum Hipponensem” Jana Pawła II wśród opracowań, bo nie są one ścisłym oficjalnym Magisterium Kościoła i nie stanowią przedmiotu analizy. Podobnie przy wymienianiu opracowań: chyba niepotrzebnie podawane jest w nich wydawnictwo, co w polskim zapisie bibliograficznym nie jest wymagane, a Autor powtarza je zawsze, nawet przy kilkakrotnym cytowaniu w przypisach. W publikacjach ściśle naukowych, do jakich należy niewątpliwie rozprawa doktorska, nie wylicza się zazwyczaj podręczników i opracowań popularnych (np. F. Drączkowski, A. Żurek, C. Cremona, W. Dawidowski, A. Kasia), tłumaczy i komentatorów ksiąg biblijnych (ci powinni być wymienieni przy wyliczanych źródłach), czy przedruków tych samych pozycji danego autora, jako oddzielnych publikacji (np. S. Grabowski). Obok wymienionych pozycji brak mi publikacji związanych z samym synostwem bożym w literaturze pogańskiej i wczesnochrześcijańskiej. Wreszcie „pomoce leksykalne” mające nieostry podział na „Encyklopedie” oraz „Słowniki i leksykony” przedstawiłbym razem pt. „Encyklopedie i słowniki”. Brakuje mi jednak wśród nich typowo patrystycznych, do których winna sięgać ta publikacja: A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954, czy G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978⁵.

Kolejną częścią omawianej monografii jest stosunkowo duży wstęp (ss. 13-21). We wstępie rozprawy naukowej, zazwyczaj po wskazaniu na początku aktualności tematu, przedstawia się stan badań (*status quaestionis*) z wymienieniem i krytyczną oceną kilku analogicznych studiów oraz wyraźnym wskazaniem celu, w czym ta nowa praca ma je uzupełnić i co wnieść nowego; charakteryzuje się tu ponadto źródła, na których ma się ona opierać, oraz metodę, którą się będzie posługiwać, a na końcu zapowiada i streszcza rozdziały, które będą rozwijane. Otóż w prezentowanej rozprawie brak jest całkowicie aktualnego stanu badań na temat synostwa Bożego nie tylko w pismach św. Augustyna, ale w ogóle u innych pisarzy wczesnochrześcijańskich;

Autor nie wymienia i nie ocenia żadnego studium na ten temat, tak iż nie wierny, czy ktoś w ogóle na ten temat pisał, a można by było tu wymienić i ocenić przynajmniej krótki artykuł G. Dellinga – *Gotteskindschaft bei Augustinus* (RACH XII 1181-1183). Nie wiemy też, dlaczego Autor zajął się problemem synostwa Bożego tylko w homiliach do Ewangelii i I Listu św. Jana św. Augustyna, a nie w całej jego spuściźnie literackiej, w której ono w różnorodnych kontekstach częste jest wskazywane; nie wskazuje też wyraźnie celu, który chce w rozprawie osiągnąć, oraz metody, którą będzie się posługiwał, chociaż nieco je odsłania dopiero w zakończeniu pisząc: „opierając się na analizie syntaktyczno-semantycznej poszczególnych tekstów Augustynowych homilii oraz interpretacji znaczenia terminów [...] staraliśmy się przedstawić zawartą w *In Joannis Evangelium tractatus* i *In Joannis Epistolam ad Parthos tractatus* istotę synostwa Bożego” (s. 203). Nie zaznaczył również otwarcie, że będzie się posługiwał oryginalnym tekstem łacińskim tych homilii, opublikowanym w łacińsko-włoskiej *Biblioteca Agostiniana* oraz ich polskim przekładem o. W. Szoldrskiego i ks. W. Kani, który w kluczowych miejscach będzie poprawiał lub sam tłumaczył. Autor po przedstawieniu aktualności myśli św. Augustyna zapowiada temat rozprawy, krótko charakteryzuje dwa zasadnicze źródła, na których będzie się opierał, i egzegetyczną metodę św. Augustyna, przechodzi zaraz do przybliżenia struktury rozprawy omawiając zawartość poszczególnych rozdziałów, by na końcu powiedzieć kilka zdań o samym komentowanym tekście Biblii.

Autor zaznacza, że toczy się dyskusja, czy Augustyn korzystał przy komentowaniu z greckiego oryginalnego tekstu Biblii, czy tylko z łacińskiego przekładu, bo nie znał języka hebrajskiego (który zresztą nie był mu potrzebny przy komentowaniu Ewangelii i I Listu Jana), „pierwszeństwo dawał tekstowi LXX [...], a różnice pomiędzy tekstem greckim a hebrajskim wyjaśniał bezpośrednim wpływem Bożym na tłumaczy. Na codzień posługiwał się jednak łacińskim przekładem Biblii w tzw. *versio Itala* [...] posiadał dość dobrą znajomość greki, by te teksty komentować z oryginalnego języka greckiego” (s. 20). Niezupełnie można się z tym zgodzić, bo najpierw przy komentowaniu Ewangelii i Listu św. Jana nie była mu potrzebna znajomość języka hebrajskiego; one także nie mogły należeć do greckiej Septuaginty, a Augustyn nie znał na tyle greki, by te teksty komentować z greckiego języka oryginalnego: przy komentowaniu Ewangelii i Listu św. Jana posługiwał się jednym ze znanych mu wówczas miejscowych łacińskich przekładów Biblii, a terminologią grecką posługiwał się tylko sporadycznie. Oczekiwałbym tu obszerniejszej wypowiedzi Autora na temat komentowanego przez Augustyna łacińskiego przekładu Ewangelii i Listu św. Jana, i w ogóle znanego mu łacińskiego tłumaczenia Biblii (por. np. P.M. Bogaert, *La Bible d'Augustin. Etat des questions et application aux sermons*, w: *Saint Augustin predicateur*, Paris 1998, 33-47; A.M. La Bonnardiere, *Biblia Augustiniana. Etudes Augustiniennes*, Paris 1960-1975; tenże, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986; J.J. O'Donnell, *Bible*, w: *Encyclopedia. Saint Augustin*, ed. A.D. Fitzgerald, Paris 2005, 153-159). Nasz Autor jednak pisze: „w niniejszej pracy będziemy odwoływać się także do oryginalnego tekstu zarówno greckiego, jak i hebrajskiego, w celu lepszego zrozumienia Augustynowego wykładu na dany temat.

Odniesienie się do greckich, czy też hebrajskich terminów, pochodzących z Biblii, pomoże również w przeprowadzeniu głębszych analiz filologicznych pojęć, którymi posługiwał się Augustyn” (s. 21).

Sama osnowa omawianej monografii składa się, jak wspomniano wyżej, z 4 rozdziałów. Na ich wstępie Autor stwierdza, że synostwo Boże w Biblii odnoszone jest zarówno do osoby Jezusa Chrystusa, jak i do ludzi, którzy dzięki łasce Bożej mogą osiągnąć status dzieci Bożych. Na tym też stwierdzeniu buduje osnowę całej pracy. W jej rozdziale I. „Idea zrodzenia z Boga” (ss. 23-85) najpierw przybliży zrodzenie z Boga Jezusa Chrystusa, przypominając zarówno Jego zrodzenie przed wiekami z Boga Ojca, jak i ziemskie z niewiasty Maryi, a następnie obszernie zrodzenie z Boga człowieka, mówiąc najpierw o jego naturalnych narodzinach z ziemskich rodziców, a potem o jego powtórnym narodzinach w porządku łaski przy chrzcie podkreślając, że dzieje się to dzięki mocy udzielonej przez Jezusa Chrystusa i pokorze człowieka, oraz że jest dziełem całej Trójcy Świętej. Przeprowadza przy tym staranną analizę filologiczną takich wyrażen, jak: „nasci denuo”, „renasci ex aqua et Spiritu”, „nasci ex visceribus Ecclesiae” oraz fragmentu Janowego zdania z prologu „non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex Deo nasci” (J 1, 13). Przy prezentowaniu augustyńskiej nauki o narodzinach Jezusa Chrystusa z Boga Ojca Autor przypomina, że Biskup Hippony polemizował przy tym z jednej strony z arianami, którzy uczyli, że Syn Boży – Słowo został stworzony przez Ojca, nie jest Mu współwieczny ani współistotny, ale był czas, kiedy Go nie było, a z drugiej z sabelianami, którzy kwestionowali osobę Syna Bożego w Trójcy Świętej, uważając Go tylko za jeden z przejawów działalności Ojca. Wydaje mi się, że nasz Autor zbyt pobieżnie przedstawił poglądy arian i sabelian, zwłaszcza ich naukę o narodzeniu Syna Bożego z Ojca, opierając się jedynie na hasła encyklopedycznym z EK, drobnym artykule i podręczniku (s. 24, n. 2). To narodzenie Syna Bożego z Boga Ojca według arian i sabelian należało szerzej przypomnieć, w oparciu o jakąś fachową literaturę lub konkretne wypowiedzi Ariusza (np. „Był czas, kiedy Go nie było”; „Jest stworzeniem” itd.), a wtedy wyraziściej i bardziej zrozumiale wypadłaby także przypominana nauka Augustyna o zrodzeniu Syna Bożego z Boga Ojca, tym bardziej, że jego homilie, jak stwierdza nasz Autor, były wygłaszane przez niego także „w celach apologetycznych, aby wykazać błędy arianizmu i sabelianizmu” (s. 203).

Zainteresowała mnie także w tym rozdziale analiza Augustyna Janowego wyrażenia (1, 13): „neque ex voluntate carnis” (οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός), gdzie przez *caro* (σάρξ) rozumiał kobietę: „Carnem pro femina posuit” (*In Joannis Evangelium tract.* 2, 14, NBA 24/1, 40) – „termin kobieta położył w miejsce [terminu] ciało”, przytaczając na poparcie takiego znaczenia Rdz 2, 15 i Ef 5, 28 (tamże, s. 42-43). Tekst Jana brzmiałby więc w rozumieniu Augustyna następująco: „którzy ani z krwi, ani z woli kobiety, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili”. Znając realia starożytności, w której władza *pater familias* była absolutna, czy ktoś pytał o wolę kobiety, czy zechce urodzić dziecko? Jeśli tak, to Augustyn w swej interpretacji byłby bardzo oryginalny, a może nawet jedyny, bo nie spotkałem autora

wczesnochrześcijańskiego, który by tak pojmował i interpretował ten wiersz Jana. W związku z tym można by zapytać, czy ktoś inny z autorów wczesnochrześcijańskich podobnie interpretował ten tekst, a jeśli tak, to kto?

Komentując w tym samym rozdziale zdanie św. Jana: „dał moc, aby się stali dziećmi Bożymi” (J 1, 12) nasz Autor przytacza na poparcie swego wykładu enigmatyczny wiersz z Psalmu 81, 6: „Ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes” (s. 59), który również objaśnia stwierdzając, że dla autora biblijnego zachodzi tożsamość między synami Najwyższego, czyli Boga a bogami” (s. 74). Szkoda, że nasz Autor nie przytoczył tu objaśnienia tego wiersza z *Enarrationes in Psalmos*, gdzie czytamy: „te słowa odnoszą się, rzecz zrozumiała, do tych, którzy zostali przeznaczeni do życia wiecznego [...]; żeby oddzielić posłusznych i poprawionych powiedział: Ja rzekłem: bogami jesteście i wszyscy synami Najwyższego, to znaczy wam wszystkim przyobiecałem szczęście wieczne” (*Enarrationes in Ps. 81, 6, PSP 40, 49*). Niezręczne też i chyba niezgodne z prawdą jest przy tym zdanie naszego Autora: „*Potestas*, której udziela Chrystus przyjmującym Go i wierzącym w Niego ludziom, określona została przez Augustyna jako *magna benevolentia* oraz *magna misericordia* (s. 61); owszem, władza ta została udzielona jako wyraz *magna benevolentia* i *magna misericordia* Chrystusa, ale nie identyfikuje się z tymi wyrażeniami. W tekście bowiem oryginalnym czytamy: „*Quid eis praestitit? Magna benevolentia! Magna misericordia!*” (*In Joannem tract. 2, 13, NBA 24/1, 36*) – jest to zatem zachwyty okrzyku, a nie tożsamości *potestas* z tymi wyrażeniami.

Nie mniej solidnie opracowane są trzy pozostałe rozdziały. Rozdział II. „Chrzest zrodzeniem chrześcijan z Boga” (ss. 87-133), w którym Autor najpierw przypomina augustyńską naukę o chrzcie, jako momencie powtórnych narodzin chrześcijan, potem zestawia chrzest Jana Chrzciciela z chrztem Chrystusa porównując ich skutki i znaczenia, następnie wymienia owoce chrztu przyjętego we wspólnocie Kościoła, potem omawia augustyńskie metafory powtórnych narodzin podczas chrztu (narodziny z Sary a narodziny z Hagar, narodziny Jakuba a narodziny Ezawa, Jakubowe potomstwo z prawowitych żon i z niewolnic), by na końcu rozdziału dokonać filologiczno-teologicznych analiz 5 określeń chrztu, jako powtórnych narodzin w języku Biskupa Hippony: „*lavacrum regenerationis*”, „*prima resurrectio*”, chrzest jako „*sanare – curare i sanatio*”, chrzest jako „*transitus*”, i chrzest jak „*reficere – innovare – renovare*”. Omawianie wszystkich wyżej wymienionych zagadnień poparte jest obficie cytowanymi wypowiedziami Biskupa Hippony i odpowiednią literaturą, ale i tu można mieć kilka krytycznych uwag i pytań: 1. Podobnie jak w rozdziale I przy omawianiu arianizmu i sabelianizmu Autor ograniczał się tylko do podręczników i haseł encyklopedycznych, tak i tu czyni to samo przy zbyt lakonicznym prezentowaniu donatyzmu (s. 95, n. 53), który powtarzał chrzest udzielany przez katolików; 2. chyba zbyt dużo miejsca Autor poświęca omówieniu chrztu Jana a potem chrztu Chrystusa ukazując ich istotę, znaczenie i owoce, zapominając, że ma mówić o zrodzeniu chrześcijan z Boga, mówiąc zaś o samym chrzcie mógłby przynajmniej wspomnieć,

że Augustyn jest autorem specjalnego traktatu *De baptismo contra donatistas*; 3. niepotrzebnie też chyba tu objaśnia czytelnikom – badaczom antyku chrześcijańskiego, na czym polega egzegeza alegoryczna przytaczając nawet specjalistyczną literaturę (n. 113); 4. jak wreszcie wytłumaczyć deprecjonujące zdanie Augustyna o służącej, którą przeważnie była niewolnica: „Ancilla nihil boni significat” – „Niewolnica nic dobrego nie oznacza” (*In Joannem tract.* 11, 8, NBA 24/1, 264, PSP 15/1, 176), gdy skądinąd wiemy, że zachęcał on do szanowania i sprawiedliwego traktowania niewolników (por. G. Corcoran, *Saint Augustine on slavery*, Roma 1985 [bibliografia]; P. Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996).

Rozdział III rozprawy: „Skutki narodzenia z Boga” (ss. 135-171) ukazuje owoce zrodzenia z Boga w dwóch wymiarach: wewnętrznym i zewnętrznym. W wymiarze wewnętrznym są nimi: osiągnięcie godności przybranych dzieci Bożych (*fili Dei*), w przeciwieństwie do *fili diaboli*, którymi są ci, którzy odrzucili Chrystusa i naśladują czyny diabła, a każdego, kto przeczy, że Jezus jest Chrystusem, nie miłuje Boga i zrywa z Kościołem, nazywa antychrystem; uzyskanie nowego nadprzyrodzonego życia; uzyskanie dzięki łasce odpuszczenia grzechów i usprawiedliwienia; pozyskanie uczestnictwa w Królestwie Bożym wyrażonego czasownikami: „videre” i „introire”. W wymiarze natomiast zewnętrznym, to zrodzenie z Boga przejawiające się jako niedopuszczanie się grzechów, zwłaszcza przeciw miłości bliźniego (*violatio caritatis*), jako realizacja w życiu doskonałej miłości i jako wiara w Jezusa jako Chrystusa, choć zbyt długie i obszerne wydaje mi się tu ogólne rozwodzenie się Autora nad diabłem, jego pochodzeniem i działaniem (ss. 141-144).

Wreszcie ostatni rozdział IV: „Synostwo Boże w perspektywie eschatologicznej” (ss. 173-202) w oparciu o J 5, 2: „Jesteśmy dziećmi Bożymi, a jeszcze się nie okazało, czym będziemy”, ukazuje dwa wymiary godności synostwa Bożego: doczesny i wieczny. Doczesny, podlegający rozwojowi, obejmuje dwa etapy duchowego rozwoju synostwa Bożego – etap niedojrzałości, określanej przez Augustyna terminami: „infantes”, „parvuli”, „filioli” lub „homines carnales”, oraz etap pełnej dojrzałości, określanej przez niego terminami: „maiores”, „grandes” lub „homines spiritales”. Natomiast wymiar wieczny wyraża już pełnię synostwa Bożego, która, zdaniem Augustyna, osiąga się przez upodobnienie do Jezusa Syna Bożego; przybrani synowie Boży będą z Nim współkrólować i uczestniczyć w wieczności.

Całość rozprawy zamyka obszerne zakończenie (ss. 203-208), podsumowujące jasno, punkt po punkcie, całą pracę i jej wyniki.

Spoglądając całościowo na ocenianą monografię trzeba stwierdzić, że jest ona najpierw poprawnie strukturalnie zbudowana: jej poszczególne części logicznie z siebie wynikają i wzajemnie się uzupełniają. Na początku każdego rozdziału i niektórych podrozdziałów Autor zapowiada problemy, które w nich będą omawiane, na ich zaś końcu dołącza podsumowania osiągniętych wyników, co niewątpliwie ułatwia lekturę rozprawy i śledzenie toku jej myśli. Jest ona następnie, co trzeba mocno podkreślić, bardzo mocno oparta na licznie cytowanych tekstach

źródłowych: jej Autor zna dobrze analizowane dzieła Augustyna, wybiera z nich odpowiednio dobrane teksty, komentuje je i wyciąga należyte wnioski, unikając zbytnej słownej retoryki: każde niemal jej zdanie jej udokumentowane źródłowo.

Jeżeli nawet jej tytuł sugeruje, że jest ona publikacją o charakterze teologicznym, to licznie przeprowadzane analizy filologiczne dowodzą, że ma ona również wymiar wysoce filologiczny. Autor przy analizowaniu ważnych dla niego pojęć i terminów lub wyrażzeń, co czyni przeważnie na oryginalnym tekście łacińskim (np. „renasci denuo”, „nasci ex visceribus Ecclesiae”, „lavacrum regenerationis”, „prima resurrectio”, „sanare – curare – sanatio”, „reficere – innovare – renovare”, „transitus”, „praeco”, przyimków: „per”, „in”, „ex” (odwołuje się do słowników i gramatyk naukowych celem ustalenia ich podstawowych znaczeń. Raz po raz posługuje się terminami greckimi, a nierzadko także hebrajskimi w oryginalnym brzmieniu. Szkoda tylko, że przy analizowaniu wyrażenia „filius – filii Dei” Autor ograniczył się tylko wyłącznie do dwóch dzieł Augustyna, a nie odwoływał się, choćby dla porównania, do innych jego pism, gdzie to wyrażenie w różnych okolicznościach występuje wiele razy (por. *Thesaurus Augustinianus*, curante CETEDOC, Turnhout 1989, 269-270), co niewątpliwie poszerzyłoby jego semantyczne znaczenie. Uderza ponadto piękny i poprawny język monografii oraz jej szata graficzna; brak w niej na ogół błędów literowych, choć i tu nie ustrzegł się ich całkowicie.

Omawiana publikacja stanowi bez wątpienia solidną, samodzielną i mocno osadzoną w źródłach pracę naukową. Choć dotyczy ona tylko dwóch dzieł św. Augustyna, to stanowi ważny przyczynek do poznania jego myśli i leksykografii, zauważone zaś w niej drobne braki, błędy i usterki bynajmniej nie pomniejszają jej merytorycznej wartości.

Ks. Stanisław Longosz – Lublin, KUL

Roman MURAWSKI SDB, *Historia katechezy, cz. 1: Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, Wydawnictwo Salezjańskie, ss. 430.

To pierwszy w historii polskiej teologii tak obszerny tekst poświęcony historii katechezy¹, a jednocześnie niezwykle obiecujący, bo oznaczony jako *tom pierwszy*. Możemy zatem spodziewać się kolejnych woluminów, które uzupełnią stan naszej wiedzy na ten temat w wymiarze światowym. Nikt bowiem

¹ Książk Profesor Murawski wydał wcześniej dwie książki poświęcone zagadnieniu katechezy, a mianowicie w Kościele pierwotnym (*Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990; rec. VoxP 10:1990, z. 18, 407-410) oraz w okresie wczesnochrześcijańskim (*Wczesnochrześcijańska katecheza [do Edyktu Mediolańskiego]*, Płock 1999). W prezentowanej publikacji są one w pewnych częściach wykorzystane, o czym informuje już to we *Wstępie* (s. 15, przyp. 23), już to w jej kolejnych partiach (zob. s. 17, przyp. 24, s. 161, przyp. 1) lub też do nich odsyła w celu dokonania szczegółowych studiów (s. 23, przyp. 37).