

Studium Michaela Fiedrowicza, jeżeli chodzi o punkt wyjścia i zastosowany klucz metodologiczny, nie powieli żadnego z przedstawionych schematów. W obu wymienionych podręcznikach, oraz w innych, które nie zostały przetłumaczone na j. polski, spoglądano na myśl chrześcijańską niejako z zewnątrz, było to spojrzenie z dystansem. Natomiast Fiedrowicz odtwarza myśl ojców Kościoła, starając się odnaleźć i odtworzyć fundament, który oni sami uznawali za najbardziej podstawowy. W ten sposób usiłuje – według mnie z powodzeniem – dotrzeć do samego źródła sposobu myślenia ojców Kościoła. Jest to według niego „Glaubensreflexion” – myślenie wyrastające z wiary, biorące za punkt wyjścia uznanie przez wiarę pewnych prawd. Dopiero potem to myślenie jest myśleniem w Kościele oraz myśleniem na styku z kulturą, w której się rozwija, oraz myśleniem respektującym wymogi metodyczne racjonalnej filozofii greckiej. W moim przekonaniu podręcznik Fiedrowicza jest więc istotną nowością w sposobie przedstawiania myśli wczesnochrześcijańskiej.

Pierwszy rozdział jest poświęcony w całości wykazaniu, że faktycznie ojcowie Kościoła traktowali akt wiary jako punkt wyjścia dla refleksji rozumowej zgodnej z wszystkimi wymogami racjonalnego myślenia. Następnie została przedstawiona idea przekazu – *traditio*, w tym przekazu ustnego, znaczenie Pisma Świętego jako źródła prawdy, rola reguł i wyznań wiary. Kolejne rozdziały przedstawiają następne elementy istotne dla rozwoju myśli chrześcijańskiej: jej związek z modlitwą i sobory – jako wyjątkowe miejsca rozwoju tejże myśli. Bardzo ważny jest ostatni rozdział. Fiedrowicz traktuje bardzo poważnie to, jak sami ojcowie podchodzili do kategorii: ortodoksja i herezja. Tu również odtwarza ich własne rozumienia tychże kategorii. Jest to o tyle istotne, że te właśnie pojęcia funkcjonują w naszej kulturze w innym kontekście i bywają, nieraz nieświadomie, rozumiane zupełnie inaczej, niż wtedy, gdy się kształtowały.

W licznych podejmowanych współcześnie próbach zrozumienia i opisanego religii jako zjawiska kulturowego pojawia się kategoria „myślenie religijne”. Jest ona używana jako nazwa myślenia opartego na aksjomatach zaczerpniętych właśnie z religii. W wielu kulturach ten typ myślenia był i jest dominujący, jednak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dokonała się synteza całkiem niezwykła: religijny punkt wyjścia został skonfrontowany ze sposobami myślenia wypracowanymi przez filozofię grecką, a więc typem refleksji bardzo racjonalistycznym, poddanym ścisłym rygorom metodycznym. Intelktualne owoce tego spotkania stały się jednym z fundamentów kultury europejskiej.

Ks. Jan Słomka

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 176–181

Ks. Jacek Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego nr 53, Katowice 2009, 346 s., Zusammenfassung.

Omawiane studium jest rozprawą habilitacyjną Jacka Kempy. Choć, zgodnie z tytułem, jego przedmiotem jest teologia Anzelma z Canterbury, jest to opracowanie pozwalające dogłębnie poznać wszystkie istotne cechy teologii scholastycznej. Już sam wstęp zasługuje na uwagę. Zawiera oczywiście wszelkie typowe uwagi wstępne i zagadnienia

wprowadzające oraz próbę odtworzenia źródeł myśli Anzelma, ale najważniejsza jest część poświęcona metodzie. Autor wykazuje wielką troskę o jasne i precyzyjne ustalenie pola semantycznego pojęć, których używa. Nie jest to troska przesadna, gdyż już w tytule pracy zostały użyte pojęcia, które były obce Anzelmowi: antropologia i soteriologia. Taki zabieg wydaje się być rażącym naruszeniem poprawności metodologicznej. Jednak przedstawione we wstępie wyjaśnienia i uściślenia metodologiczne rozwiewają początkowe wątpliwości. Autor dobrze wyjaśnia sposób ich użycia. Również pozostałe pojęcia z tytułu pracy: „konieczność” i „zbawienie” doczekały się osobnych, obszernych komentarzy. W ten sposób Autor nie tylko pokazuje zasadność zastosowania tych pojęć w odniesieniu do myśli Anzelma, ale także uzasadnia ogólnie sensowność użycia nie-anzelmowych pojęć w tytule i treści pracy – są to pojęcia dla współczesnej teologii zrozumiałe i dzięki temu, przy świadomym metodycznym zastosowaniu, dobrze przekazują współczesnej umysłowości myśl Anzelma. Następnie Kempa dokładnie uzasadnia swój wybór, aby jako źródło zasadnicze uznać tylko *Cur deus homo* jako dzieło fundamentalne, a nie potraktować jednakowo całej spuścizny Anzelma. To zawężenie pozwoliło na bardziej wnikliwe analizy, a Autor przekonująco wykazał, że takie podejście do źródeł nie fałszuje ani nie pomija żadnego istotnego dla tytułowego problemu aspektu myśli Anzelma. *Cur deus homo* jest bowiem dziełem, w którym Anzelm przedstawił najpełniej swoje poglądy. Żadne inne dzieło nie wnosi nic ponadto, co najwyżej w *Cur deus homo* Anzelm zakłada znajomość analiz prowadzonych we wcześniejszych swoich pismach.

Pierwszy rozdział pracy poświęcony jest metodzie teologicznej Anzelma. Istotą tej teologii, a w efekcie całej teologii scholastycznej dobrze oddają dwa wyrażenia: *fides quaerens intellectum* oraz – charakterystyczne dla Anzelma – *sola ratione*. Otóż, dla Anzelma, rozum jest najdoskonalszą częścią człowieka – stworzenia Bożego. A więc to właśnie rozum jest niejako „organem” przeznaczonym do poznania Boga. Bo całe życie człowieka ma sens jedynie jako życie skierowane ku Bogu, nastawione na radość zjednoczenia z Bogiem. Wobec tego wiara w Boga nie może istnieć niezależnie, ani tym bardziej w sprzeczności z poznaniem rozumowym. Ale scholastyka nie była systemem budowanym w zamknięciu klasztorów w oderwaniu od ówczesnych polemik. Choć faktycznie była rozwijana głównie przez zakonników, to jednak jej żywiołem były wydziały teologiczne i dysputy zarówno wewnątrzchrześcijańskie, jak i te prowadzone z udziałem żydów czy muzułmanów. Właśnie taki kontekst stymulował rozwijanie metody opartej na paradygmacie *sola ratione*. Trzeba jednak podkreślić, że pragnienie, aby ogarnąć tajemnice Boga rozumem i na ile to możliwe *sola ratione* nie było tylko zewnętrznym, wynikającym wyłącznie z potrzeby polemiki, postulatem. To była przede wszystkim wewnętrzna potrzeba teologów średniowiecza, a także niejako pierwszego z nich, ojca scholastyki – Anzelma. Pewnym charakterystycznym, a dla nas zdumiewającym elementem tej metody, było unikanie odniesień do Pisma Świętego. Pismo Święte było traktowane jako źródło treści podanych do wierzenia i, o ile nie dało się tych treści zweryfikować rozumem, należało unikać używania ich w argumentacji teologicznej. Faktycznie, omawiane opracowanie nie ma indeksu biblijnego, bo też i nie bardzo byłoby co w tym indeksie umieścić. Właśnie dlatego można by nazwać Anzelma racjonalistą. Ale lepiej tego nie robić, jak słusznie uważa Jacek Kempa (s. 47). Dzisiaj określenie racjonalista ma tak odmienne znaczenie, że użycie tego pojęcia w odniesieniu do Anzelma natychmiast rodzi więcej nieporozumień, niż wyjaśnia. Właściwie w zakresie znaczeniowym słów *ratio* i *intellectus*, w uchwyceniu przemian tego znaczenia w okresie od średniowiecza do dzisiaj, streszcza się problematyka związana ze zrozumieniem średniowiecza. Kempa przedstawia te kwestie obszernie i precyzyjnie w pierwszym rozdziale. Kreśli w nim jednocześnie historię interpretacji myśli Anzelma. Myśl Anzelma była przedmiotem niezliczonych komentarzy na przestrzeni

wszystkich wieków, jakie upłynęły od jego czasów do dzisiaj. Świadczy to o nieustającej fascynacji – można powiedzieć „nieprzemijającej ważności” dzieła Anzelma. Z dużym zaangażowaniem komentowali Anzelma także najwybitniejsi teologowie nowożytni i współcześni. Wystarczy wspomnieć K. Bartha i H. U. von Balthasara.

Dla porządku odnotujmy trzecią zasadę metodologiczną Anzelma omawianą przez Kempę, zresztą ściśle związaną z wspomnianym już oszczędnym odwoływaniem się do Pisma Świętego – *remoto Christo*. Wcielenie jako fakt historyczny, a więc niekonieczny i nieuniwersalny, nie może być przez rozum przyjęte jako fundament poznania Boga. Dlatego ważne jest zrozumienie, że zasada *remoto Christo* i główne pytanie Anzelma – *Cur Deus homo?* były nie tylko retoryką, ale wyrazem jednego z najistotniejszych problemów jego refleksji.

Ta prezentacja zarówno samej metody Anzelma, jak i historii jej interpretacji, pokazuje ogromne przemiany, jakie dokonały się w okresie od średniowiecza do czasów współczesnych w sposobie uprawiania teologii, a także w całym sposobie rozumowego pojmowania świata. Dlatego przy lekturze Anzelma niezbędna jest umiejętność zarówno zanurzenia się w jego intelektualnym *universum*, jak i spojrzenia na jego myśl z perspektywy dzisiejszej, a więc po oświeceniu i po dysputach nowożytnych i współczesnych.

Rozdział drugi poświęcony jest założeniom antropologicznym jawnie i świadomie przyjętym przez Anzelma. Choć Anzelm nie stworzył traktatu o człowieku, w swoich pismach przedstawił pewne założenia. Zupełnie podstawowym, i dla Anzelma całkowicie rozumnym założeniem, jest stwierdzenie, że człowiek jest stworzeniem Boga. Z tego faktu wynika cel jego istnienia – oddanie chwały Bogu – oraz istotne cechy ludzkiej natury. Albowiem w samym centrum średniowiecznego rozumienia świata leży finalizm, przeświadczenie o celowości każdego istnienia. Ten finalizm wynikał z oczywistego dla rozumu średniowiecznego faktu, że wszystko, co istnieje na świecie jest stworzone przez Boga i natura rzeczy stworzonych jest wewnętrznie najściślej powiązana z celem ich istnienia. Właśnie w przejściu od finalizmu do przyczynowego spojrzenia na budowę świata uwidacznia się jeden z najważniejszych przełomów w myśli europejskiej, jaki dokonał się między średniowieczem a nowożytnością.

Jacek Kempa pokazuje, że już w tych założeniach Anzelma dotyczących celu, powinności – *debere* – człowieka, kryją się niespójności. Po pierwsze *debere* człowieka, co prawda, spójnie wyjaśnia wynikający z faktu stworzenia ostateczny cel jego istnienia, ale nie wyjaśnia równie głęboko sposobu osiągnięcia tego celu. Druga niejasność pojawiająca się w antropologii Anzelma to zakres semantyczny pojęcia „człowiek”. Anzelm naprzemiennie używa go do określenia pojedynczego człowieka lub całej ludzkości.

Rozdziały trzeci i czwarty są poświęcone właśnie wnikliwemu przestudiowaniu obu wykrytych w drugim rozdziale niekonsekwencji w antropologii Anzelma. I tak rozdział trzeci analizuje *debere* człowieka. Natomiast rozdział czwarty bada, jak Anzelm przedstawia człowieka jako naturę i osobę, czyli próbuje ustalić w jaki sposób zostało wyróżnione to, co wspólne i to, co indywidualne w Anzelmowej antropologii.

A więc rozdział trzeci jest w całości poświęcony przedstawieniu anzelmiańskiej koncepcji człowieka jako podmiotu powinności. Kempa dochodzi w nim do wniosku, że istnieje w myśli Anzelma nieusuwalne napięcie między ujęciem jurydycznym a metafizycznym w opisie *debere* człowieka. Anzelm, jak wykazuje Kempa, nie uzasadnia wystarczająco przeniesienia na płaszczyznę metafizyczną niektórych istotnych elementów z jurydycznego rozumienia powinności.

Autor omawianego studium wiele uwagi poświęca analizie fundamentalnych dla średniowiecznej refleksji pojęć używanych przez Anzelma w jego opisie dzieła zbawienia: *Honor Dei* i *satisfactio*. Pokazuje, jak mocno te pojęcia są zakorzenione w porządku

prawnym, który wywodził się z kategorii pojmowania świata charakterystycznych dla średniowiecza.

Takie przemieszanie płaszczyzny jurydycznej i metafizycznej ma poważne skutki, bo w ten sposób Anzelm przenosi do samego centrum swojego rozumowania, czyli tam, gdzie ma nadzieję poruszać się poza chwilowymi, zmiennymi ograniczeniami i przedstawiać wewnętrzną strukturę człowieka, kategorie prawne, a więc ograniczone kulturowo i zewnętrzne w stosunku do człowieka.

Rozdział czwarty, jak już wspomnieliśmy, został poświęcony analizie dwóch fundamentalnych pojęć z zakresu antropologii: „natura” i „osoba”. Otóż, w sporze o uniwersalia Anzelm reprezentował umiarkowany realizm, co miało istotny wpływ na jego rozumienie i używanie wspomnianych pojęć w odniesieniu do człowieka. Jacek Kempa analizuje dwie kwestie, w których rozwiązanie jest ściśle uzależnione od poglądu na problem uniwersaliów. Pierwsza z nich to pytanie o grzech pierworodny, jego naturę i wzajemną zależność między grzechem pierworodnym a grzechem osobistym człowieka. Tu Anzelm, w wielu kwestiach wierny czytelnik Augustyna, zupełnie nie podążył śladami myśli Biskupa z Hippony. Jest to godne odnotowania, gdyż, jak wiadomo, Augustyńskie rozumienie grzechu pierworodnego wyjątkowo mocno zaważyło na dalszym rozwoju zachodniej teologii. Anzelm, w przeciwieństwie do Augustyna, nie eksponuje zbytnio powszechności grzechu pierworodnego.

Druga kwestia, wprost wynikająca z pierwszej, to pytanie o naturę zbawienia. Anzelm rozwinął teorię zastępczości w zadośćuczynieniu (*satisfactio vicaria*). Właśnie ta koncepcja zbawienia jest niejako „znakiem rozpoznawczym” teologii Anzelma, ona wpłynęła na późniejsze koncepcje zbawienia i do niej przede wszystkim odnosili się komentatorzy Anzelma. Jacek Kempa, korzystając z wyników swoich analiz, wnikliwie przeanalizował koncepcję *satisfactio vicaria*. W efekcie pokazał, że umiarkowany realizm Anzelma nie pozwalał mu na w pełni spójne uzasadnienie, w ramach jego założeń metodologicznych, metafizycznych, a w domyśle antropologicznych, podstaw teżej idei *satisfactio vicaria*. Z jednej strony, rozwijając swoją koncepcję zbawienia, Anzelm łączył, a nawet „mieszał”, co było wspomniane powyżej, płaszczyznę jurydyczną i metafizyczną, a z drugiej strony – próby dobrego ugruntowania idei *satisfactio vicaria* prowadziły Anzelma w stronę platońskiego esencjonalizmu.

Wielką zaletą tej pracy jest, uwidoczniła już we wstępie, dbałość o precyzję metodologiczną. Głównym postulatem metodologicznym Jacka Kempy było jak najwierniejsze odtworzenie oryginalnej myśli Anzelma: jej oryginalnej struktury i wewnętrznej logiki. Jest to istotne zwłaszcza w pracy poświęconej studium teologii średniowiecznej, scholastycznej. Uważam, że ten postulat został wypełniony. Otrzymaliśmy wnikliwe i starannie opracowane pod względem metodycznym studium myśli Anzelma z Canterbury. Szukanie odpowiedzi na postawione w tytule studium pytanie o antropologiczne założenie soteriologii Anzelma poprowadziło nas szlakami jego refleksji teologicznej.

Anzelm, poszukując ostatecznych, rozumowych racji swojego pojmowania Boga i Wcielenia, miał nadzieję na zbudowanie systemu wiedzy trwałego, niezależnego od aktualnej, a więc przemijającej i ograniczonej, kultury. Generalnie bowiem uważał, że to, co historyczne, jest przemijające, a więc nie jest prawdą ostateczną. Z dzisiejszej perspektywy widać, że zbudowanie takiego systemu Anzelmowi się nie udało. Czy taki zamiar może się powieść – to jest pytanie z rzędu ponadczasowych. Ale na pewno dzisiaj jesteśmy bardzo daleko od Anzelmowego optymizmu poznawczego, można powiedzieć, że szala przechyliła się dokładnie w przeciwną stronę.

Anzelm nie rozgraniczał filozofii i teologii. Jego podstawowa intuicja, że rozum jest w stanie dojść do prawdy i jest jedna prawda, a nie osobna prawda rozumu i osobna prawda wiary, z pewnością jest dzisiaj godna przypomnienia. Łatwe odrzucenie takiego stwierdzenia byłoby rezygnacją z uprawiania poważnej refleksji nad człowiekiem, a tym także refleksji nad człowiekiem jako stworzonym i zbawionym przez Boga.

Jacek Kempa w swoim studium pokazał, gdzie Anzelm wyrastał poza swoją epokę, a gdzie był jej nieodrodnym dzieckiem. Przy okazji pokazał także, jak wielu późniejszych komentatorów usiłowało czytać Anzelma w duchu swojej epoki, jej sporów, jej siatki pojęciowej i paradygmatów intelektualnych. W omawianej pozycji dołożono starań, aby najpierw zrozumieć Anzelma jako teologa średniowiecznego, a dopiero potem zobaczyć go z perspektywy dzisiejszej. Na szczególne uznanie zasługuje dobre i wnikliwe przedstawienie występującej w myśli Anzelma sprzeczności, napięcia, niespójności między metafizycznym i jurydycznym ujęciem problemu człowieka i jego zbawienia.

Autor studium przedstawił także historię recepcji myśli Anzelma i opinie komentatorów współczesnych, a także kompetentnie się do nich odniósł, a tam, gdzie uznał to za potrzebne, wprowadził własną interpretację jego myśli. Na pewno nie wpisał się swoim studium w tę linię komentatorów Anzelma, którzy usiłowali „bronić” Anzelma, usuwać niespójności w jego myśli i wykazywać jej całkowitą konsekwencję i ponadczasowość (zob. s. 213, 230, 232, 233). Ale ostatnie zdanie z zakończenia wskazuje, że Jacek Kempa jednak podziela optymizm poznawczy Anzelma, dotyczący możliwości stworzenia syntezy, która wyjdzie poza „niezobowiązujący pluralizm perspektyw...”.

Po lekturze tej pracy pojawiają się także – co naturalne – pytania, na które nie znaleźliśmy w niej satysfakcjonującej odpowiedzi. Moje pytania i wątpliwości idą w dwóch, niejako przeciwnych, kierunkach. Z jednej strony chodzi o prezentację inspiracji, źródeł myśli Anzelma, a z drugiej – o konfrontację tej myśli z współczesną refleksją teologiczną i w ogóle z współczesnym pojmowaniem świata.

Pierwszym problemem, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest potrzeba dokładniejszego i bardziej systematycznego przebadania sposobu recepcji myśli Augustyna i w ogóle myśli patrystycznej przez Anzelma. Nie jest to zadanie łatwe, bo Anzelm, zgodnie ze swoim postulatami *sola ratione*, mało cytuje autorów, których czytał. Nie chce odwoływać się do ich autorytetu. Ale jednak całościowe i systematyczne przedstawienie zależności – wpływów i różnic – Anzelma od Augustyna wydaje się bardzo użyteczne dla zrozumienia myśli Anzelma. Być może przydałoby się to jako suplement zbierający i porządkujący rozrzucone uwagi na temat zależności Anzelma od Augustyna. Na pewno przy omawianiu zagadnienia śmiertelności i śmierci doczesnej (s. 141) użyteczny byłby przegląd stanowisk patrystycznych, aby lepiej zobaczyć, do których z nich mógł nawiązywać Anzelm. Temat śmierci, śmiertelności był szeroko rozważany w starożytności chrześcijańskiej. Bardzo użyteczne byłoby także bardziej systematyczne omówienie wpływu filozofii Augustyna na Anzelma.

Jednak najbardziej odczułem ten brak w jednym punkcie. Otóż, jak już było wspomniane, Anzelm, znając doskonale Augustyna, unika używania pojęcia *peccatum originale* i nie jest kontynuatorem Augustyńskiej nauki o grzechu pierworodnym. Nawet jeżeli nie mieści się w zamiarze omawianego studium systematyczne odtworzenie zależności Anzelma od Augustyna, tu brakuje mi choćby próby postawienia hipotezy, dlaczego w tak istotnym punkcie nauki, i to istotnym także dla podjętego tematu – konieczność odkupienia – Anzelm tak radykalnie różni się od Augustyna. Na pewno ma na to wpływ jego umiarkowany realizm. Ale, pozwolę sobie na spieszenie sformułowaną hipotezę, być może rozszerzenie zastosowania pojęć Augustyńskich, np. *rectitudo* i innych na cały byt stworzony, a nie tylko na człowieka, jak to było u Augustyna, sprawiło, że Anzelmowi

peccatum originale nie pasuje – to pojęcie u Augustyna dotyczy wszak wyłącznie człowieka.

Teraz przejdźmy do drugiej grupy pytań, jakie nasuwają się po lekturze studium Jacka Kempy. Otóż, od samego początku badań teologii Anzelma z Canterbury Kempie towarzyszy myśl o gruntownym przestudiowaniu jej wpływu i sposobu obecności w dzisiejszej refleksji i nauczaniu. Ten zamysł pojawia się raz po raz w trakcie omawianego studium. Według mnie ta część pracy została jeszcze do wykonania. Wielokrotnie podejmowane porównania myśli Anzelma z myślą współczesną są zbyt powierzchowne. Na przykład dzieje się tak na s. 130, gdzie Autor, podsumowując swoje analizy pojmowania przez Anzelma kategorii *ordo*, stwierdza, że zastosowanie zasady *aut satisfactio aut poena* „z dzisiejszej perspektywy musi budzić wątpliwości”. Tak poważna ocena została skwitowana jednym zdaniem i nie bardzo wiadomo, co Autor ma na myśli, pisząc o dzisiejszej perspektywie. Podobne próby szybkiego i pobieżnego spojrzenia „z dzisiejszej perspektywy” na różne aspekty myśli Anzelma pojawiają się kilkakrotnie. Szerszego omówienia domaga się szczególnie ocena z dzisiejszego punktu widzenia prawniczej argumentacji Anzelma dotyczącej przekazu zasług Jezusa na wszystkich ludzi (np. s. 228, 282, 295, 312-317, 323).

To nie tyle zarzut do tej pracy – bo nie porównanie myśli Anzelma i współczesnej jest jej tematem, ale propozycja dalszych badań: systematycznego i metodologicznie poprawnego spojrzenia na teologię Anzelma i średniowiecza z perspektywy dzisiejszej teologii. Takie badania powinny pomóc lepiej zrozumieć znaczenia używanych wówczas pojęć, np. sprawiedliwość, *honor Dei*, powinność: *debitum, rectitudo*.

Lektura tej pracy jeszcze bardziej uświadomiła mi, jak bardzo świat średniowiecza różni się od naszego w fundamentalnych kwestiach intelektualnych: pojmowania świata, człowieka, a w efekcie i siatki pojęciowej używanej do ich opisu. Dlatego tak wnikliwe studium powinno stać się punktem wyjścia do systematycznego studium porównawczego, taki jest bowiem sens studiowania – oprócz podstawowego, bezinteresownie poznawczego – teologii średniowiecznej, jak zresztą i teologii tworzonej w innych okresach. Ale i dla samego celu poznawczego skonfrontowanie dwóch obrazów świata jest niezbędne.

Ks. Jan Słomka

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 43,1 (2010), s. 181–186

Jan Grzeszczak, *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Studia i Materiały 111, Poznań 2008, 429 s. + s. 431-446 (ilustracje).

Rozprawa poświęcona jest średniowiecznemu profetyzmowi idei „papieża anielskiego”, czyli nauki o idealnym biskupie Rzymu, papieżu, głoszonym według wzorców średniowiecznych. Główny tytuł pracy: *Pomiędzy utopią i eschatologiczną nadzieją. Idea papieża anielskiego w średniowiecznym i renesansowym profetyzmie*, został zrealizowany przede wszystkim na opracowaniu haseł kluczowych: *profetyzm*, „*papież anielski*” i *eschatologia*. Natomiast *średniowiecze*, dotyczy okresu od Joachima z Fiore, a *renesans* tylko do okresu Soboru Trydenckiego. *Utopijne* potraktowanie idei *anielskiego papieża*