

## Recenzje i omówienia

JASKÓŁA Piotr, **Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich. Historia i perspektywy nowych rozwiązań**, Opole: Red. Wydaw. WT UO 2013, 310 s., bibliogr., streszcz. ang., Uniwersytet Opolski: Wydział Teologiczny, Instytut Ekumenizmu i Badań nad Integracją, seria: Ekumenizm i Integracja 29, ISBN 978-83-63950-04-0.

W zamierzeniu autora monografia *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich. Historia i perspektywy nowych rozwiązań* jest nie tylko próbą ukazania historycznych podstaw istniejących różnic w rozumieniu małżeństwa w Kościele rzymskokatolickim i Kościołach ewangelickich, jak i daleko dziś jeszcze posuniętej rezerwy tych Kościołów do zawierania małżeństw mieszanych, ale także próbą wskazania kierunków nowych rozwiązań, które pozwalałyby w większym stopniu realizować ekumeniczny model małżeństw nie tyle konfesyjnie zróżnicowanych, ile konfesyjnie związanych i pojednanych. Monografia przybliży konwergencje i dywergencje ewangelickiego i rzymskokatolickiego spojrzenia na małżeństwo od strony biblijnej, teologiczno-dogmatycznej, prawno-kościelnej, pastoralnej i liturgicznej. Ukazuje też zostały możliwości nowych ekumenicznych rozwiązań.

Wyniki badań syntetycznie zebrane są w zakończeniu każdego z 21 paragrafów (oddzielone gwiazdkami) i w zakończeniu monografii. Te wyniki badań i oceny, zawierają też najważniejsze wnioski wypływające z przeprowadzonych badań.

Egzegeza ksiąg Starego i Nowego Testamentu (rozd. I) pokazała, iż między ewangelickimi i katolickimi interpretacjami nie ma zasadniczych różnic. Dla obydwu wyznań biblijne teksty stanowią podstawę będącą *norma normans non normata* w ujmowaniu najważniejszych prawd związanych z rozumieniem małżeństwa. O ile w Starym Testamencie podstawowym celem zawarcia małżeństwa było zrodzenie potomstwa, o tyle w małżeństwie nowotestamentalnym na pierwszy plan wysuwa się wzajemna miłość małżonków.

Badania reformacyjnej nauki wykazały, że tak dla Lutra i Kalwina, jak i *Ksiąg symbolicznych* Kościołów poreformacyjnych (rozd. II), małżeństwo jest rzeczywistością naturalną, „świecką sprawą” przynależącą do porządku stwórczego

i ciesząc się Bożym błogosławieństwem. Ujęcia reformacyjne rezygnują z nauki o sakramentalnym charakterze małżeństwa, zaś nierozzerwalność małżeńska nie stanowi dla nich zasady absolutnej i bezwzględnej. Małżeństwo, w ewangelickim rozumieniu, nie daje obietnicy łaski. Ono jest, podobnie jak życie samotne czy życie w klasztorze, traktowane w kategoriach ludzkich uczynków – a te nie usprawiedliwiają człowieka przed Bogiem.

Katolicka odpowiedź na reformacyjną naukę sformułowana na Soborze Trydenckim (rozdz. III) była nie tyle odpowiedzią na ewangelicką teologię małżeństwa, ile porządkowaniem prawnej praktyki zawierania związku małżeńskiego. Z tzw. „formy kanonicznej” uczyniono warunek ważności zawartego małżeństwa – tym sposobem uporządkowano również sprawę małżeństw zawieranych potajemnie.

Współczesne katechizmy ewangelickie i katolickie utrwalają tradycyjną naukę swoich Kościołów (rozdz. IV). Charakterystycznym dla ewangelickich katechizmów są liczne psychologiczne i socjologiczne odniesienia do współczesności. Dla katechizmów katolickich charakterystyczne pozostają wyraźne wskazania na treści doktrynalne, jurydyczne i katechetyczno-pastoralne.

Wobec małżeństw mieszanych stanowiska Kościołów ewangelickich i Kościoła rzymskokatolickiego na przestrzeni wieków zmieniały się, ale w rozwiązaniach wielu kwestii były podobne. Wszystkie Kościoły dostrzegają na pierwszym miejscu niekorzystny wpływ małżeństw mieszanych na szeroko rozumiane życie religijne (rozdz. V). Kościoły ewangelickie starają się temu przeciwdziałać, stosując głównie środki duszpasterskie. Kościół rzymskokatolicki „broni się”, stosując na pierwszym miejscu środki jurydyczne, ale nie rezygnuje także z pouczeń duszpasterskich. Ekumeniczna rewolucja sprawiła, że obydwa wyznania zwracają jednak dziś większą uwagę na to, by rozwiązania problemów małżeństw mieszanych nie działały destabilizująco na duchową jedność małżeństwa i rodziny.

Perspektywy nowych rozwiązań (rozdz. VI) pokazują, że według ewangelików małżeństwo przeżywane w wierze staje się miejscem realizacji usprawiedliwienia. Oznacza to, że nie „przez”, ale „w” małżeństwie człowiek zostaje usprawiedliwiony. W teologii katolickiej perspektywa kreacjonistyczna bardziej dochodzi do głosu. W odniesieniu do małżeństwa nierozdzielna naturalna jedność między mężczyzną i kobietą zostaje rozumiana jako miejsce, gdzie realizuje się zbawcza obecność Chrystusa. Stwórca rzeczywistość małżeństwa (małżeństwo naturalne) staje się sakramentalnym znakiem. W tym punkcie sakramentologia katolicka wyraźnie różni się od ewangelickiej. Aktualnie nie widać też większych możliwości pojednanych rozwiązań odnośnie do perspektywy chrystologicznej i eklezjologicznej. Obydwa wyznania uważają jednak te

cztery perspektywy za ekumenicznie istotne, tzn. jako podstawę, środek i cel połączonych rozwiązań.

Nowych rozwiązań różnych problemów związanych z małżeństwami w relacjach ewangelicko-katolickich można się spodziewać po efektach prac komisji do spraw dialogów doktrynalnych, można ich szukać w inspirujących myślach teologów i decyzjach Kościołów pielęgnujących ekumeniczną teologię i duchowość (rozd. VII). Realizując projekt, pokazano, że Komisji Studyjnej Kościołów luterzańskich i reformowanych oraz Kościoła rzymskokatolickiego udało się wypracować dokument, którego treści i sposób mówienia o małżeństwie w wielu punktach może być przedmiotem wspólnej wiary i wspólnego przepowiadania. Także wielcy teolodzy ewangelicy i katolicy w dobie ekumenizmu dostarczają teologicznie nowych przemyśleń i pastoralnych rozwiązań, które uwzględniają współczesną zsekularyzowaną kulturę.

Zwieńczającym wynikiem badań jest pokazanie roli kategorii błogosławieństwa w ewangelickiej i katolickiej nauce o małżeństwie. Tę rolę eksponują zwłaszcza ewangelickie i katolickie teksty liturgiczne używane podczas zawierania ślubu i rozwijana dziś ewangelicka i katolicka teologia. W tej właśnie kategorii ujęcia współczesnej teologii małżeństwa widzą możliwości nowych rozwiązań ekumenicznych. „Błogosławieństwo” miałoby stanowić bazę dla teologii małżeństw mieszanych, a zwłaszcza ewangelicko-katolickich.

Z punktu widzenia naukowego podjętej problematyki w polskiej literaturze nikt dotychczas tak szczegółowo nie opracował. Z pewnością monografia ta będzie miała przeniesienie praktyczne, służąc wykładowcom i studentom stopnia magisterskiego i doktorskiego na kierunkach studiów: nauki o rodzinie, teologia, ekumenizm. Można też przypuszczać, że znajdzie ona szersze zainteresowanie w środowiskach ewangelickich i katolickich – zwłaszcza wśród tzw. małżeństw mieszanych i przygotowujących się do zawarcia małżeństwa.

KIEJKOWSKI Paweł, **Homo Paschalis. Paschalna antropologia teologiczna Wacława Hryniewicza w dialogu z myślą prawosławną**, Poznań 2014, ss. 367, ISBN 978-83-63266-31-8.

Problem badawczy autor sformułował w tytule i podtytule rozprawy. Klarownie zostaje wyjaśnione we *Wprowadzeniu* tytułowe pojęcie *Homo Paschalis*: „Hryniewicz jest przekonany, że autentyczna refleksja antropologiczna powinna czerpać swoje inspiracje z centralnej prawdy chrześcijaństwa – paschy Chrystusa. To ona przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia i wszystkie działania człowieka. Stąd uprawianą przez siebie teologię o człowieku nazywa antropologią paschalną.

(...) Chrystus w tajemnicy swojej paschy jest wielkim Interpretatorem tajemnicy człowieka. Stąd samego człowieka, uważa W. Hryniewicz, można nazwać *homo paschalis*” (s. 16–17). Mniej precyzyjnie wyjaśniony zostaje ten tytuł jako problem rozprawy w łączności z podtytułem. Do tak pojętego problemu badawczego nawiązuje jedynie pojedyncze zdanie z *Wprowadzenia* określające cel pracy: „Celem niniejszej pracy jest zebranie i syntetyczne przedstawienie teologicznej myśli o człowieku ks. prof. Wacława Hryniewicza. Pragnę to uczynić wskazując na pewną zależność jego refleksji antropologicznej od myśli prawosławnej” (s. 18). We *Wprowadzeniu* brak jednak szerszego i szczegółowego opisu problemu rozprawy – zaś sam cel pracy to przecież nie problem pracy. Uściślenia problemu rozprawy domaga się przede wszystkim użyte w podtytule słowo „dialog” – z opisu celu pracy wynika, że jest ono rozumiane jako „zależność”. Ów brak precyzji wynika prawdopodobnie stąd, że autor dysertacji zrezygnował z klasycznie zbudowanego wstępu, a w jego miejsce napisał dłuższe *Wprowadzenie* (s. 9–20), które nie musi trzymać się struktur wymaganych w „pracach szkolnych”.

„Wstępne” braki widoczne też są w opisie stosowanych metod. Opis ten ogranicza się do ostatniego zdania *Wprowadzenia*: „W pracy posługiwałem się metodą analityczno-syntetyczną oraz porównawczą” (s. 20). Tak ogólny opis niczego nie wyjaśnia, ani nie uściśla. Końcowy efekt w postaci prezentowanej dysertacji pokazuje jednak, że w praktyce obrane i zastosowane metody okazały się być narzędziem właściwym i dostosowanym do celu opracowania. Na poprawność stosowanych metod wskazuje już sama struktura rozprawy.

Struktura recenzowanej rozprawy robi wrażenie klarownej, logicznej i spójnej. Składają na nią oprócz *Wprowadzenia* trzy integralnie ze sobą powiązane rozdziały. W pierwszym, zatytułowanym *Człowiek stworzony w Chrystusie i na Jego obraz* (s. 21–125), przedstawiono, jak w teologii W. Hryniewicza został ukazany Boży zamysł wobec człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, jego ontologię, wymiar osobowy i zakorzenienie etyczne. W drugim rozdziale – *Człowiek odnowiony przez paschalne dzieło Chrystusa w Kościele* (s. 126–221), podjęto refleksję nad tajemnicą grzechu człowieka oraz nad rzeczywistością nowego człowieka, który jest dziełem i darem Chrystusa otrzymywanym w Kościele. Trzeci rozdział – *Paschalny człowiek na drodze ku eschatycznemu spełnieniu* (s. 222–337), przedstawia Hryniewiczowskie intuicje na temat paschalnej egzystencji człowieka, zwłaszcza jego relacji do rzeczywistości ziemskich, tajemnicy cierpienia i śmierci, a także eschatologii człowieka. W każdym rozdziale widoczne są starania autora, by ukazać wpływ antropologii prawosławnej na myśl W. Hryniewicza. Strukturę pracy, co oczywiste, w znacznej mierze wyznaczają tematy podejmowane przez lubelskiego profesora. Rozprawę wieńczy *Zakończenie* (s. 338–343), *Wykaz skrótów* (s. 344–345) i *Bibliografia* (s. 346–365), streszczenie w języku angielskim (s. 366–367).

Poza wspomnianymi wątpliwościami związanymi z brakiem wstępnych uściśleń, od strony formalnej rozprawa legitymuje się metodologiczną poprawnością. Rozwiązanie postawionego problemu i zrealizowanie wytyczonego celu rozprawy wymaga, oprócz zastosowania odpowiedniej metody, doboru właściwych źródeł. Bardzo syntetycznie opisuje autor w *Wprowadzeniu* źródła rozprawy: „Materiał źródłowy dla moich badań stanowił bardzo bogaty dorobek naukowy naszego autora, na który składają się książki oraz artykuły naukowe i popularnonaukowe, medytacje, listy, recenzje, hasła encyklopedyczne, a także wpisy na internetowych blogach teologicznych” (s. 19n). Wśród dzieł W. Hryniewicza do najważniejszych i najbardziej fundamentalnych zalicza i z tytułu wymienia trylogię paschalną: *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*; *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*; *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* oraz ostatnio opublikowaną książkę *Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarzenia ostateczne w dialogu chrześcijańskim* (s. 20). Pośrednio wymienia także nazwiska teologów prawosławnych, z których myślą, można przypuszczać, będzie konfrontował myśl Hryniewicza (s. 18). Dobór i wykorzystanie źródeł, mimo braku ich krótkiej charakterystyki we *Wstępie*, są poprawne.

Dla właściwej interpretacji źródeł zawsze pomocne są opracowania i tzw. literatura pomocnicza. Należy zauważyć, że autor wykorzystał olbrzymią literaturę. Sam podział *Bibliografii* jest na tyle klarowny, że kryteria jej podziału nie zostały opisane we *Wstępie*. Pewne wątpliwości jednak się rodzą: skoro wyodrębniono twórczość Hryniewicza (s. 347–350) – i słusznie, gdyż jest to literatura źródłowa, to dlaczego nie wyodrębniono w osobnym dziale dzieł myślicieli prawosławnych, z którymi też „tytułowo” jest „w dialogu”?

Wykaz bibliograficzny i zestaw przypisów załącznikowych sporządzono starannie i poprawnie. Dla bardziej wnikliwych analiz wielce pomocne zawsze okazują się indeksy – rzeczowy, osobowy. Szkoda, że zabrakło ich w redakcyjnie tak pięknie wydanej pozycji.

Rozważania podane są w jasnym, rzeczowym, komunikatywnym języku – mimo że analizowane teksty nie należą do łatwych. Czytaniu pracy towarzyszy aprobata dla rozumowań i ujęć autora.

Twierdzenia i wnioski Kiejkowski zawsze uwiarygodnia rzetelnym cytowaniem źródeł i pomocniczych opracowań. Różnorodność tematyczna analizowanych wypowiedzi Hryniewicza i myślicieli prawosławnych wymagała od niego dogłębnej wiedzy biblijnej, patrystycznej, historycznej i ściśle dogmatycznej. Przedłożona rozprawa dowodzi, że autor takową posiada.

Konsekwentna realizacja założeń formalnych zaowocowała osiągnięciami treściowymi, które syntetycznie zebrane są w postaci podsumowań, wniosków

i ocen zamieszczonych po każdym z trzech rozdziałów analitycznych, jak i w samym *Zakończeniu*.

Wyniki badań zebrane w pierwszym rozdziale analitycznym dają obraz człowieka stworzonego z miłości Boga i dla miłości. Człowiek, według Hryniewicza, to byt będący ukoronowaniem stworzenia, a jednocześnie krucha, ograniczona i śmiertelna osoba (s. 125). Kiejkowski dokumentuje, że wizja człowieka autora trylogii paschalnej jest „głęboko teologiczna, chrystologiczna, pneumatologiczna, paschalna” (s. 125). Jest to równocześnie wizja wybitnie personalistyczna i dynamiczna, która „ukazuje człowieka jako istotę osobową, relacyjną, ekstazy, komunijną, epikletyczną, zakorzenioną etycznie, obdarzoną dramatycznym darem wolności, ukierunkowaną eschatycznie. Jest to wizja pełna szacunku wobec każdego konkretnego człowieka, jego tajemnicy, poszukiwań, pragnień, nadziei, i także zagubienia i słabości” (tamże). Autor jest przekonany, że niewątpliwy wpływ na intuicje W. Hryniewicza ma tradycja prawosławna, zwłaszcza prace P. Evdokimova, O. Clementa, W. Łosskiego, J. Zizioulasa, S. Bułgakowa, N. Bierdiajewa, A. Schmemanna, K. Warego.

Bazując głównie na trylogii paschalnej, analizy poczynione w rozdziale drugim pozwoliły autorowi wydobyć obraz człowieka odnowionego, czyli zbawionego, dzięki dynamicznie rozumianej tajemnicy wcielenia. W centrum tej tajemnicy znajduje się wydarzenie paschalne, które dokonało się przez śmierć, zmartwychwstanie aż po uwielbienie Jezusa Chrystusa w Jego przemienionym ciele i zesłanie Ducha Świętego. W zmartwychwstałym ciele Jezusa Chrystusa człowieczeństwo osiągnęło swoją pełnię. Kiejkowski wydobywa te elementy, które pokazują, że Hryniewiczowi bliski jest charakterystyczny dla tradycji prawosławnej obraz Jezusa Chrystusa jako Pedagoga, który prowadzi ku pełni człowieczeństwa, bliska jest mu też idea *theosis* – zbawienie rozumiane jako przebóstwienie (por. s. 164nn). Dla Kiejkowskiego jest oczywiste, że to właśnie pod wpływem tradycji prawosławnej Hryniewicz mocno podkreśla pneumatologiczny i eklezjalny wymiar egzystencji chrześcijanina (por. s. 187nn., 221).

W rozdziale pokazującym paschalnego człowieka jako tego, który jest w drodze ku eschatycznemu spełnieniu, autor wydobywa u lubelskiego teologa myśli o człowieku jako „istocie dramatycznej” (por. s. 223–229), której życie aktywnie spełnia się na codziennych drogach egzystencji poprzez wielorakie relacje przeżywane z Bogiem, innymi ludźmi i otaczającym ją bogatym światem stworzeń, a równocześnie „istota dramatyczna” to człowiek otwarty na eschatyczny dar nadziei. Nadzieja, która przenika całą rzeczywistość jego życia, zawsze jest także nadzieją dla innych. Kiejkowski pokazuje, że według Hryniewicza, szczególne znaczenie w życiu człowieka ma doświadczenie cierpienia, choroby, umierania oraz śmierci. Śmierć fizyczna jest konieczną paschą każdego człowieka, która

proceeds to the resurrection, to the new and fulfilled life. The Lublin professor has a conception of the resurrection of man already at the moment of his death and hope for the final salvation of all people. In these contexts the researcher of the Lublin professor also tries to find the influence of inspiring thoughts and intuitions from the authors of Orthodox works.

In the meritorious evaluation one cannot forget about *Zakończeniu*. In the collected essays one reveals the ability of critical perception and formulation of judgments. Although the Paschal anthropology of Hryniewiczza Kiejkowski justly counts as „the most important, interesting and relevant achievements of contemporary thought theological in Poland” (p. 343), in which „there were many important and interesting theological ideas characteristic of the Orthodox tradition” (p. 342), he nevertheless notices in it also topics omitted or touched upon to a small extent, e.g. the problem of human sexuality, relations between men and women. The discursive character assigns the topic to the hope for the universal salvation and the problem of understanding the freedom of man, especially in its relation to the freedom of God himself. Kiejkowski boldly states, that some formulations of Hryniewiczza „may suggest the lack of full freedom of man in the face of God, who desires the salvation of every man” (ibid.). He does not accept the style of critical remarks towards traditional theological positions and some conclusions of the Magisterium of the Church.

In sum, despite the mentioned at the beginning reservations about some aspects of the formal side of the dissertation, it is a solid research work. Kiejkowski like no one so far in the Polish theological environment subjected the Paschal anthropology of prof. Hryniewiczza, showing, that the openness of the Lublin professor to the Orthodox thought reaches so far, that he most often directly identifies with it. From the perspective of the whole lecture one can state, that the research was conducted methodically, comprehensively, responsibly and competently. The dissertation meets with interest from the side of students and lecturers of theology.

Piotr Jaskóła (UO, Opole)

ŁAWRESZUK Marek, **Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej**, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2014, 502 s., bibliogr., streszcz. ang., ISBN 978-83-7431-406-0.

Obszerna monografia Ławreszuka – prawosławnego teologa, kierownika Katedry Teologii Prawosławnej w Uniwersytecie w Białymstoku – obejmuje

pięć rozdziałów, których kolejność wyznaczona została kryterium chronologicznym.

W pierwszym rozdziale (*Starotestamentowa tradycja liturgiczna*, s. 33–49) autor przedstawił zasadnicze zręby modlitwnej tradycji Starego Testamentu, które stały się istotnym elementem chrześcijańskiej modlitwy i liturgiki. Skoncentrował się zwłaszcza na omówieniu nabożeństw świątynnych, nabożeństw domowych i nabożeństw synagogałnych. Zasadność rozdziału poświęconego starotestamentowej tradycji liturgicznej w kontekście badań nad rozwojem tradycji chrześcijańskiej nie budzi wątpliwości. Niezrozumiały natomiast pozostaje określony przez autora spodziewany efekt tej części rozprawy, polegający na potwierdzeniu bądź obaleniu tezy „o starotestamentowych inspiracjach i wspólnych elementach obu tradycji” (por. s. 33). Nie wydaje się, aby istniała obecnie potrzeba weryfikacji takiej tezy. Drugi rozdział (*Praktyka liturgiczna Kościoła pierwszych czterech wieków*, s. 51–217) analizuje tradycję liturgiczną Kościoła w pierwszych czterech wiekach. Rozdział ten rozpoczyna się od prezentacji źródeł informacji o najstarszej praktyce liturgicznej. Zabieg ten sam w sobie jest pożyteczny, ale bardziej właściwym miejscem dla takiego zapisu byłby wstęp pracy, który winien zawierać kompleksowe, a nie jedynie wybiórcze, omówienie źródeł pracy. W następnych punktach tego rozdziału autor dokonał charakterystyki chrześcijańskiej tradycji modlitwnej pierwszych czterech wieków, wskazując na osoby, miejsca i czas modlitw; przedstawił kształtowanie się nabożeństw, takich jak: eucharystia, proskomidia, agapa, wieczernia i jutrznia oraz czuwania; dokonał opisu rozwoju praktyki modlitwnej i pierwszej reformy liturgicznej; podjął refleksje nad znaczeniem i miejscem Pisma Świętego w liturgii i rozwoju hymnografii. Rozdział ten kończy ukazanie dwóch dróg rozwoju praktyki liturgicznej w IV w. – tradycji monasterskiej i tradycji miejskiej – które znacząco wpłynęły na dalszą ewolucję prawosławnej tradycji liturgicznej. W trzecim rozdziale (*Formowanie pełnych cykli liturgicznych tradycji jerozolimskiej i konstantynopolitańskiej – V–XI wiek*, s. 219–355) Ławreszuk wskazał na zmiany w tradycji liturgicznej, które nastąpiły w okresie od V do XI wieku, przyjmując za punkt odniesienia dwa centra: Jerozolimę i Konstantynopol. Dla usystematyzowania i analizy porównawczej praktyk modlitwnych autor swoją uwagę skupił na cyklach modlitwnych, nabożeństwach i hymnografii kształtowanych w obu centrach, wskazując na rozwój, a także powstanie nowych elementów. W ostatnim punkcie tego rozdziału zawarto próbę oceny zmian wskazanych w obu tradycjach. W czwartym rozdziale (*Zakończenie formowania cykli liturgicznych – kompletne „Typikony”*, s. 357–466) przedstawiono przebieg zakończenia formowania się cykli liturgicznych i powstania kompletnych „Typikonów”. W rozdziale tym ukazano także proces wylaniania



się słowiańskiego nurtu tradycji, który czerpiąc z praktyki greckiej uzupełniony został o elementy lokalne. Ostatni, bardzo zwięzły, piąty rozdział (*Drukowane „Typikony” i ich współczesne redakcje*, s. 467–472) poświęcony został ukazaniu rozwoju greckiej i słowiańskiej tradycji liturgicznej w oparciu o normy i zasady wskazane w drukowanych „Typikonach”. Wieńczące całość *Zakończenie* nie stanowi w całości podsumowania analiz prowadzonych w rozprawie, ale – zgodnie z dopisanym po myślniku „podtytułem” tej części pracy – odnosi się także do „współczesnej tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego”, kontynuując rozwijany w rozprawie naukowy wywód i włączając nowe elementy analiz. W tej formie ta część pracy nie spełnia swej właściwej funkcji.

Recenzowana monografia stanowi wartościową syntezę rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Autor zdołał w przekonujący sposób ukazać jej historyczną ciągłość. Analizując poszczególne nabożeństwa, które wchodzi w skład dobowych, tygodniowych i rocznych cykli, a także inne elementy wspomnianej tradycji liturgicznej, jak: hymnografia, ceremoniał czy architektura i wystrój świątyń dowiódł ewolucyjnej formy rozwoju prawosławnej tradycji liturgicznej. Rozwój ten przebiegał wielokierunkowo, zależnie od uwarunkowań miejsca i czasu oraz potrzeb różnych grup społecznych. Cennym osiągnięciem monografii jest szczegółowa analiza owych uwarunkowań i potrzeb, które skutkowały rozwojem określonej liturgicznej ortopraksji. Ławreszuk wykazał, że tradycja liturgiczna jest wypadkową oddziaływania wielu czynników i wyrazem żywotności wspólnoty wierzących, która zachowując wierność wobec dziedzictwa apostołów, jednocześnie stale dojrzewa w poznaniu prawdy objawionej. Proces ten wpływa na rozwój nowych form liturgicznej *praxis*. Tak więc rozwój ten nie ma charakteru przypadkowego, nawet jeśli pewne elementy pojawiają się spontanicznie jako odpowiedź na potrzeby duchowe wierzących. Podejmowane na przestrzeni wieków reformy liturgiczne dowodzą – o czym zdaje się też przekonywać w rozprawie autor – że tradycję liturgiczną Kościół zawsze pojmował jako przestrzeń utrwalania, a zarazem aktualizacji własnej tożsamości. Ławreszuk zaznaczył już na wstępie, że „modlitwa w Kościele prawosławnym nie stanowi wyłącznie słów skierowanych do Boga, lecz staje się także słowami wypowiedzianymi przez człowieka dla siebie samego, stanowiącymi edukację i wsparcie” (s. 17). Wydaje się, że regułę tę można poszerzyć o całość życia liturgicznego Kościoła.

Szczegółowa prezentacja rozwoju tradycji liturgicznej zaprezentowana w monografii wprowadza nie tylko w arkana prawosławnej liturgii i związanej z nią bogatą symboliką, ale daje też pogląd na znaczenie pozakościelnych procesów dla kształtowania życia Kościoła. Zwłaszcza chronologiczna analiza rozwoju tradycji liturgicznej pozwoliła autorowi uwypuklić choćby wagę procesów politycznych w ewolucji tradycji liturgicznej. Szczególnie dobitnym przykładem ta-

kiej zależności jest rozwój tradycji liturgicznej w IV w. „Upaństwowienie” chrześcijaństwa zapoczątkowane edyktem mediolańskim w 313 r., skutkujące także wzrostem liczby wiernych, doprowadziło do stopniowego kształtowania się liturgicznej tradycji bizantyjskiej uzupełnianej o elementy rytuału świeckiego. Mariaż Kościoła z państwem wymuszał nie tylko zmiany organizacyjne w Kościele, ale oddziaływał także na życie duchowe i liturgię.

W przypadku analitycznego i opisowego charakteru rozprawy, odnoszącej się w dużej mierze do materii historycznej i faktograficznej, ważnym i nieodzownym jej elementem winna stać się warstwa wartościująco-oceniająca i syntetyzująca. Szkoda że, poza trzecim rozdziałem, który jako jedyny posiada odrębny punkt poświęcony próbie oceny, elementy te zostały rozproszone w różnych częściach rozprawy i stały się przez to mało czytelne. Rozległa narracja, która zawiera tak wiele cennych szczegółowych opisów struktury i treści liturgicznych nabożeństw i modlitw, winna ułatwiać czytelnikowi śledzenie drogi zmierzającej do wytyczonego na wstępie celu. Jednocześnie elementy oceniające i podsumowujące rozprawy najlepiej świadczą o badawczej przenikliwości autora i umiejętności dokonywania trafnej systematyzacji. Oczywiście tych cech autorowi nie można odmówić. Mimo wspomnianego „rozproszenia”, wplatanego w tok narracji oceniające i podsumowujące wypowiedzi (choć niezbyt liczne) dowodzą umiejętności krytycznego spojrzenia. Nieukrywana fascynacja prawosławną tradycją liturgiczną, której autor jest pełnym pasji badaczem, nie stanowiła przeszkody dla obiektywizmu wypowiedzi. Jasno i w oparciu o przekonujące argumenty Ławreszuk podejmuje nieraz polemikę z sądami czy wnioskami innych badaczy. Na uwagę zasługuje również ekumeniczna wrażliwość, która ujawnia się choćby w próbie obiektywnego i wyważonego wyjaśniania historycznych procesów, które doprowadziły do zróżnicowanego ukształtowania się niektórych elementów liturgii na Wschodzie i Zachodzie. Także, choć nieliczne, próby zobrazowania jakiegoś aspektu prawosławnej tradycji liturgicznej porównaniem do jego zachodniego „odpowiednika” są tego potwierdzeniem. Narracja autora nie ma więc jedynie charakteru sprawozdawczego, ale podejmuje twórczy „dialog” z wydobytymi treściami.

Pewien niedosyt budzi – jak już zasygnalizowano to wyżej – sposób sformułowania ostatecznej konkluzji całości rozprawy w *Zakończeniu*. Jest ono jakby kolejnym rozdziałem. Główny zarzut dotyczy obecności dalszych, nowych elementów analitycznych i polemicznych, co uwidacznia już sama obecność odnośników (przypisów). Autor „rozprawia” się ostatecznie z przytoczoną we *Wprowadzeniu* tezą Baumstarka. Miejsce i sposób dokonania tego zabiegu nie wydaje się jednak stosowny. W zasadniczych częściach rozprawy, którymi są rozdziały, autor – poza jednym wyjątkiem (s. 217) – ani razu nie konfrontuje się z usta-

leniami Baumstarka, dokonując choćby etapowych podsumowań. Wspomniana teza Baumstarka zostaje natomiast w *Zakończeniu* poddana pewnej modyfikacji bądź szerszemu wyjaśnieniu niż miało to miejsce we *Wprowadzeniu*. Autor wprowadza nowe jej elementy, których wcześniej nie wymieniał, np. pisząc: „Baumstark ogłosił normę, zgodnie z którą tradycja liturgiczna ewoluuje od różnorodności w kierunku jednorodności” (s. 474). Odnosząc się następnie do przeprowadzonych przez siebie analiz, Ławreszuk konkluduje, że prawo Baumstarka jest „omyłne” (s. 475). Konkluzja ta wydaje się nieuprawniona, jeśli uwzględnić, że teza Baumstarka – o czym autor wyraźnie pisał we *Wprowadzeniu* – dotyczy tylko nabożeństwa eucharystycznego. Dlaczego więc rozszerzać ją na całość tradycji liturgicznej, jeśli nie czynił tego sam Baumstark, i „oskarżać” go następnie o omyłność? Chyba nie to było zadaniem monografii. Niestety, w *Zakończeniu* znajdujemy odzwierciedlenie braku precyzji w jednoznacznym określeniu celu rozprawy. Jednocześnie trzeba z uznaniem wobec autora dodać, że zamieszczone tam syntetyczne podsumowanie znakomicie zbiera i podsumowuje najważniejsze ustalenia jego obszernej analizy prawosławnej tradycji liturgicznej, stanowiąc doskonałe streszczenie najważniejszych etapów jej historycznego rozwoju. W tym punkcie *Zakończenie* realizuje przewidzianą dla niego „rolę”, jednak brane w całości nie jest adekwatnym zwięźnięciem rozprawy.

Poza wspomnianymi już brakami związanymi ze wstępnymi uściśleniami, od strony formalnej przedłożona rozprawa została zasadniczo skonstruowana poprawnie i z należytą starannością. Akceptowalny jest układ rozdziałów i paragrafów, który jest logiczny i wyczerpujący. Zastosowane kryterium chronologiczne również wydaje się zasadne, choć krytycznie należy zauważyć, że konsekwencją jego przyjęcia stała się dość znacząca dysproporcja objętości poszczególnych rozdziałów. Ostatni liczy jedynie 6 (!) stron (dla porównania: drugi i trzeci – każdorazowo znacząco ponad 100 stron). Rozdziały zostały poprzedzone *Wykazem skrótów* (s. 15) i *Wprowadzeniem* (s. 17–31) oraz zwięźnione *Zakończeniem* (s. 473–476), *Bibliografią* (s. 477–487), *Indeksem osobowym* (s. 489–499) i angielskojęzycznym streszczeniem (s. 501–502).

Zestaw przypisów załącznikowych sporządzono starannie i poprawnie. Wiele przypisów ma charakter wyjaśniający, co zdecydowanie ułatwia lekturę rozprawy zawierającej wiele fachowych pojęć z zakresu liturgiki prawosławnej.

Dla bardziej wnikliwych analiz bardzo pomocne zawsze okazują się indeksy – rzeczowy i osobowy. Rozprawa zawiera tylko ten drugi, za co autorowi należy się pochwała. Zamieszczenie indeksu rzeczowego podniosłoby walor naukowy rozprawy, zwłaszcza w kontekście dalszych badań, których perspektywę autor sam wyznacza. Byłby też pomocny w odszukaniu i prześledzeniu jakichś wybranych aspektów podjętych badań i osiągniętych rezultatów.

Rozprawa została napisana w rzeczowym i komunikatywnym języku, odpowiadającym wymogom naukowej narracji. Styl jest przejrzysty i przyjazny lekturze. Specjalistyczne pojęcia i terminy każdorazowo zostały wyjaśnione. Formułowane twierdzenia i wysuwane wnioski autor rzetelnie i skrupulatnie uwiarygadnia odniesieniem do źródeł i opracowań.

Niezależnie od wyrażonych wyżej krytycznych uwag, trzeba podkreślić, że recenzowana rozprawa jest solidną pracą badawczą. Badania, tak od strony formalnej, jak i merytorycznej, zostały przeprowadzone kompleksowo, rzetelnie i kompetentnie. Ławreszuk dokonał wnikliwej analizy prawosławnej tradycji liturgicznej, ukazując jej rozwój aż do czasów współczesnych. Rozprawa jest dowodem erudycji autora i szerokiej wiedzy teologicznej i historycznej, wykraczającej poza obszar związany z prawosławiem. Znajdzie ona z pewnością zainteresowanie nie tylko w gronie prawosławnych teologów.

Rajmund Porada (UO, Opole)

O'DONOVAN Oliver, **Self, World and Time. Ethics as Theology, Volume 1: An Induction**, Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans 2013, XIII+138 s., ISBN: 978-0-8028-6921-0.

Jakkolwiek powoli, dojrzewa jednak wśród teologów moralistów przekonanie, że warto czytać nie tylko katolickie publikacje na temat moralności chrześcijańskiej. I że zrozumienie całej prawdy o życiu moralnym chrześcijanina może na tym bardzo zyskać. Ekumeniczny kontekst chrześcijańskiej moralności wydaje się dzisiaj bardziej dostrzegany, a lepiej poznany umożliwia głębsze dostrzeżenie działania Ducha Bożego, który przecież „wieje, kędy chce”. Do autorów spoza kręgu moralistów katolickich, których warto czytać, należy z pewnością Oliver O'Donovan (ur. 1945), przez ponad 20 lat profesor Uniwersytetu Oksfordzkiego i kierownik prestiżowej Katedry Teologii Moralnej i Pastoralnej w Christ Church, a od 2006 do przejścia na emeryturę w 2013 profesor Uniwersytetu w Edynburgu. Wykładał także na wielu uniwersytetach jako *visiting professor*, m.in. na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Z jego wcześniejszych publikacji warto wymienić zwłaszcza *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester: Inter-Varsity 1986), a także *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: CUP 1996) oraz *The Ways of Judgment* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2005).

Recenzowana tu *Self, World and Time* to pierwszy z trzech tomów serii *Ethics as Theology*. Już na początku O'Donovan sam wyjaśnia przyczyny podjęcia się

tego dzieła – bo tak całą tę serię można nazwać. Chce bowiem spojrzeć na nowo na etykę chrześcijańską (czyli teologię moralną), która zwłaszcza w świecie protestanckim wydaje się cieszyć złą sławą: „Za bardzo [będąc] wytworem mody, by jej zaufać jako nauce, za bardzo wytworem idei, by być pomocą Kościołowi w duszpasterstwie, zbyt «miękką» dla uniwersytetu, zbyt «abstrakcyjna» dla seminarium teologicznego, etyka chrześcijańska postrzega siebie jako pogardzanego w świecie wyrzutka, stale szukającego sojuszy, które by go chroniły” (s. VIII). Pomimo tego O’Donovan wyraża przekonanie, że jest w etyce wartość i głęboko ludzki charakter, które nie pozwolą jej zginąć: „Zawsze będzie musiała być jakaś etyka chrześcijańska, jak długo ludzie pytają o to, co mają robić, jak mają przeżyć swoje życie, jak ich czyny i życie prowadzą ich bliżej Boga albo oddalają od Niego” (s. IX). Właśnie w takim kontekście teolog anglikański podjął się przygotowania trzyczęściowej wizji „etyki jako teologii”. Trzeba podkreślić, że już ten pierwszy tom daje wyraz temu, że O’Donovan jest w stanie zrealizować to ambitne zadanie i nadać nowego ducha chrześcijańskiej wizji życia moralnego, zresztą nie tylko w obszarze chrześcijaństwa protestanckiego. To opracowanie, mające w podtytule termin *an induction* (ang. wywołanie), zwraca się ku stronie formalnej etyki chrześcijańskiej w relacji do jej strony materialnej (myśl moralna i moralne nauczanie), jej miejsca w obszarze dyscyplin humanistycznych, jej właściwego kształtu. Nie jest to jednak czysta metaetyka, gdyż cały ten test jest w pewien sposób głęboko zanurzony w teologii, a zwłaszcza w słowie Bożym.

Moralista anglikański jasno tłumaczy, że etyka nie jest i nie powinna być postrzegana jako dyscyplina teoretyczna czy ćwiczenie intelektualne. Sam przyznaje, że rozumie ją jako podstawowe pytanie ludzkiej egzystencji – co mam zrobić w tym świecie i jakie się w tym może kryć znaczenie. Odpowiedź na takie czy podobne pytania, zwłaszcza w kontekście etyki chrześcijańskiej (teologii moralnej), domaga się odpowiedzi teologicznej – skoro etyka chrześcijańska jest gałęzią teologii, „musi pamiętać o Bożym objawieniu, jej myśl winna do niego się odnosić i w posłuszeństwie do kanonicznych Pism, które o nim świadczą” (s. X). O’Donovan jednoznacznie więc staje po stronie teologicznej koncepcji chrześcijańskiej moralności, wychodzącej od objawionego słowa Bożego. Pozwala mu to dojść do przekonania, że świadomość moralna jest dla człowieka czymś pierwotnym, jako „doświadczenie towarzyszące innym doświadczeniom, obecne od początku i rodzajowo różne” (s. 3). Jako takie budzi się ono w człowieku, a z kolei człowiek ma – idąc za św. Pawłem – budzić się na nie, otwierając się na „prawdę o świecie”, na własną drogę przez świat, a więc w tym sensie ma „zająć się sobą” oraz na czas, na „bycie świadomym czasu”, bo jedynie w czasie „świat i ja sam jesteśmy współobecni” (s. 9–17). Te trzy aspekty (które złożyły się na tytuł samej książki) odsłaniają według O’Donovana podstawową świadomość i doświadczenie moralne człowieka.

Taki punkt wyjścia z kolei pozwala autorowi dowartościować – ale i bronić – racjonalny charakter „moralnego myślenia”. Człowiek bowiem, zanim zacznie działać, „musi wiedzieć, co musi wiedzieć” (s. 25), czyli powinien poznać prawdę o rzeczywistości, w której przychodzi mu działać. Ludzkie czyny winny być w zgodzie z rzeczywistością. W tym kontekście prof. O’Donovan bardzo pochlebnie wyraża się (zresztą nie pierwszy raz) o „wielkiej encyklice na temat teorii moralnej” *Veritatis splendor* Jana Pawła II, która ma właśnie taki tytuł, a nie *Voluntatis rectitudo* (tamże, przyp. 8). Rozum praktyczny, kierujący ludzkim postępowaniem, nie jest więc rozumem intuicyjnym, ale refleksyjnym, który na drodze argumentacji indukcyjnej dochodzi do poznania powinności. Dostrzegając z kolei ludzką świadomość odpowiedzialności, człowiekowi przychodzi stanąć wobec Boga. O’Donovan podkreśla, że to odniesienie do Boga „może być lub nie być przez człowieka świadomie poznane, ale bez względu na to, czy jest, czy nie jest, leży ono u podstaw poczucia odpowiedzialności, co nadaje temu, co moralne charakter przynaglenia” (s. 38). Gdy staje się ono uświadomione, prowadzi człowieka do osobistego zaangażowanie w relację z Bogiem, co się wyraża zwłaszcza w postawie modlitwy.

Przez cały ciąg swoich rozważań O’Donovan w godny podziwu sposób łączy refleksję filozoficzną, tu głównie metaetyczną, ze słowem Bożym. Często są to fragmenty listów św. Pawła, Psalmów czy wybrane fragmenty z Ewangelii. Kiedy w trzecim rozdziale (s. 43–65) pisze o „moralnej komunikacji” i relacji między „ja” a „my”, sięga do Listu do Galatów (6,2-5), gdzie św. Paweł pisze o możliwym oszukiwaniu samego siebie. Podejmując decyzje o działaniu, człowiek ma swoiste doświadczenie bycia samemu, co jest z jednej strony nieodzowne (tylko ja mogę zdecydować, by coś zrobić lub nie zrobić), ale z drugiej strony człowiek może popełnić błąd i samego siebie oszukać. Stąd tak ważna jest dyskusja, a więc wspólny namysł, gdzie „ja” staje w kontekście „my”. Pojawiają się tutaj ważne pojęcia etyczne jak rada, autorytet (a stąd posłuszeństwo) i nauczanie moralne. Sam Chrystus w Ewangelii odwołuje się wielokrotnie właśnie do autorytetu Ojca, przez co Jego nauczanie jest autentycznym „nauczaniem”, a nie jakimś opowiadaniem, na przykład, gdy uczy swoich słuchaczy „nowego prawa” w Kazaniu na Górze. Ujawnia się tu ważne etyczne pojęcie „posłuszeństwa z serca”, gdy Jezus w ten sposób „wyprowadza ucznia spod ochrony przyjętych norm społecznych i stawia go przed Bogiem w pełnej i prawdziwie uzasadnionej odpowiedzialności” (s. 64). O’Donovan dostrzega tu zarazem szczególnie związek etyki z modlitwą, gdy w centrum Kazania Jezus uczy modlitwy – nie tyle jak, ale o co się modlić. Konkretnie słowa modlitwy *Ojcze nasz* odsłaniają tu swój moralny charakter jako zobowiązujące.

W kolejnej partii swojej książki O'Donovan daje interesujący zarys historycznego rozwoju teologicznej teorii moralnej, która zyskała miano teologii moralnej czy etyki chrześcijańskiej (por. s. 67–76). Przywołując tytułowe dla swojej trzyczęściowej serii sformułowanie „etyka jako teologia” szuka tu także uzasadnienia dla postrzegania etyki jako teologii. M.in. cytuje tu z uznaniem wezwanie soborowego dekretu *Optatam totius*, by teologia moralna „bardziej karmiła się Pismem świętym” (s. 76–77). Wskazując na różne sposoby odnoszenia się do Pisma Świętego w przeszłości, wskazuje następnie na kilka niezbędnych zasad właściwego korzystania z Biblii w teologii moralnej. Podkreśla zwłaszcza to, że „Biblia w etyce musi być Biblią – świadectwem wyznaczonych przez Boga świadków Bożego dzieła” (s. 81). Teologia moralna winna więc pozostać w służbie biblijnego przekazu o Bożym zbawieniu. Ze względu jednak na swój praktyczny aspekt będzie zawsze w niej pewne napięcie między dwoma biegunami – dogmatyką i okolicznościami życia. Nie może opowiedzieć się za jednym tylko biegunem, ale jej swoiste powołanie to wskazanie drogi, jak człowiek ma prowadzić myśl i życie między „niebem a tymi okolicznościami” (s. 89). Szerzej o zadaniu teologii moralnej autor pisze w przedostatnim rozdziale, odwołując się zwłaszcza do K. Bartha i św. Augustyna. Nawiązuje tu do swojej głośnej książki *Resurrection and Moral Order*. Jeśli tamta praca podkreślała głównie „obiektywny porządek dóbr stworzonych” w świecie, niniejsza książka akcentuje „subiektywną odnowę [ludzkiego] działania i jego otwarcie na uprzednie powołanie Boże” (s. 94).

Dla biblijnego, a więc i wyraźnie teologicznego ukazania swojej wizji teologii moralnej O'Donovan wskazuje na „orbitę wiary, nadziei i miłości”, które jedynie we wzajemnym oddziaływaniu umożliwiają jej realizację. W ten sposób wiarę określa jako „korzeń moralności” (por. Hbr 11,1) i podkreśla, że to właśnie reformacja „odzyskała i na nowo potwierdziła pierwszeństwo wiary jako korzenia działania” (s. 107). Z kolei miłość zwraca człowieka do świata jako przedmiotu jego miłości, co zawsze trzeba czynić „kochając Boga ponad wszystko” (s. 119). Na koniec jest miejsce dla nadziei, która odsłania się wobec danej przez Boga ludzi obietnicy Jego królestwa. Życie moralne, rozeznanie i wybór dobra w konkretnych okolicznościach ma się dokonywać właśnie wobec tego, czego człowiek nie widzi (Rz 8,24), ale co jest pewne mocą Bożej obietnicy (por. s. 122–124). Ostatnie strony *Self, World and Time* mają charakter niemal medytacji, gdzie prof. O'Donovan znowu pisze w sposób szczególnie osobisty, w pierwszej osobie, przywołując ponownie klasyczny dla protestantów temat usprawiedliwienia przez wiarę. Pisząc o „uczynkach” czy o „dziełach”, jakby pisał o swoim kończącym się dziele, które „samo z siebie nie uczyni mnie istotą wedle Bożej woli”, według Bożego oczekiwania i wymagania. Tylko jeżeli „On

sam pobłogosławi te rozmaite działania [...] i uczyni je miłymi sobie, staną się one «dziełem», które znajdzie w Nim upodobanie, bo od początku do końca to było Jego dzieło” (s. 132).

Już ta pierwsza z trzech części *Ethics as Theology* pokazuje, że to wyjątkowo ambitny projekt, za którym stoją oczywista kompetencja i erudycja O’Donovana. Towarzyszy temu dojrzała umiejętność spojrzenia całościowego i koherentnego zarazem oraz posługiwania się precyzyjnym, uważnym językiem. Potrafi on owocnie sięgać nie tylko do licznych tekstów biblijnych, ale również do Cy-cerona, Arystotelesa, Augustyna, Akwinaty, Kanta i Bartha, czy nawet Szekspira. Oczywiste w takich pracach indeksy osób, rzeczy i cytatów biblijnych (s. 134–138) ułatwiają lekturę tego niełatwego tekstu. Da się też zauważyć, że jeśli w początkowych partiach książki używa się zwykle nazwy „etyka chrześcijańska”, to dalej coraz częściej pojawia się „teologia moralna”, co bardziej odpowiada tytułowi całego przedsięwzięcia ukazania „etyki jako teologii”. Oliver O’Donovan to człowiek szczerze wierzący, który przy całym dojrzałym wysiłku umysłowym właśnie w świetle wiary poszukuje prawdy moralności chrześcijańskiej. W tym sensie nawet jego „jeśli Bóg pozwoli” (s. 1) nie jest pobożnym westchnieniem, ale z wiary płynącym przekonaniem, że tylko jeśli Bóg pozwoli, dalsza refleksja i głębsze poszukiwania przyniosą owoc i lepsze zrozumienie tytułowego „siebie, świata i czasu”. Książka ta jawi się równocześnie jako dzieło bardzo osobiste, a u czytelnika rodzi się wrażenie, że to poniekąd jakby podsumowanie całego życia oddanego teologii moralnej. Także dlatego warto, by również katolicycy teologowie z uwagą sięgali do tego i innych pism angikańskiego teologa moralisty.

Sławomir Nowosad (KUL, Lublin)

**The Ashgate Research Companion to World Methodism**, ed. William Gibson, Peter Forsaith, Martin Wellings, Farnham: Ashgate 2013, XII+537 s., ISBN 978-1-4094-0138-4.

Metodyzm, który jako odrębna denominacja poreformacyjna zrodził się w łonie XVIII-wiecznego anglikanizmu w środowisku oksfordzkim, należy do bardziej znanych i rozwiniętych teologicznie oraz misyjnie zaangażowanych nurtów protestantyzmu, będąc jednocześnie bardzo aktywny w sferze dialogów ekumenicznych. Recenzowany tu *Leksykon światowego metodyzmu* to z założenia obszerne i wielotematyczne opracowanie, dające wgląd w różne, istotne aspekty tego odłamu chrześcijaństwa poreformacyjnego – historyczne, teologiczne, ekle-



zjalne, liturgiczne, a nawet społeczne i kulturowe. Chociaż pierwotnie metodyzm był zjawiskiem wewnątrzanglikańskim i angielskim, współcześnie jest to wyznaczenie chrześcijańskie o zasięgu światowym, do którego przyznaje się ok. 80 mln wiernych. Redaktorzy tego *Leksykonu* to znani badacze metodyzmu. W. Gibson jest profesorem historii Kościoła na Oxford Brookes University, znanym autorem studiów historycznych (m.in. *The Church of England 1688–1832: Unity and Accord*, London: Routledge 2001; i wraz z K.A. Francis – *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689–1901*, Oxford: OUP 2012). Jest współredaktorem cennej serii wydawniczej Wesley and Methodist Series. P. Forsaith wykłada na tym samym uniwersytecie, a specjalizuje się w osiemnastowiecznej historii religii i kultury angielskiej (wydał m.in. *Unexamined Labours: The Letters of the Revd John Fletcher to Leaders in the Evangelical Revival*, Peterborough: Epworth 2008). Z kolei M. Wellings jest znanym w Oksfordzie działaczem i ministrem metodystycznym, byłym prezesem World Methodist Historical Society (autor m.in. *Evangelicals in Methodism: Mainstream, Marginal or Misunderstood?*, Ilkeston: Moorley's 2005). Autorami poszczególnych artykułów są teologowie, historycy i działacze metodystyczni z Wielkiej Brytanii i USA.

Całość tego obszernego zbioru kilkudziesięciu artykułów uporządkowano, po wprowadzeniu, w cztery części: kontekst historyczny, metodyzm światowy, wiara i praktyka oraz kultura i społeczeństwo. Pozwala to dostrzec logiczny układ treści i jej wyczerpujące przedstawienie merytoryczne. Leksykon nie ogranicza się do zagadnień wewnętrznych metodyzmu, ale szczególnie w ostatniej części usiłuje pokazać jego wpływ na różne sfery życia społecznego. Słusznie redaktorzy najpierw zwracają uwagę na okoliczności historyczne tak samego powstania tego ruchu, jak i jego rozwoju w kolejnych stuleciach aż po pierwsze dziesięciolecie XXI w. Początki metodyzmu jako ruchu odnowy anglikanizmu z czasów braci Wesleyów są dość dobrze znane, także jego późniejszy rozwój, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. K. Watson zwraca uwagę, że pierwotny metodyzm doznawał wielu podziałów na różne grupy, które w istocie, poza wyjątkami, mało różniły się między sobą teologicznie, a spory narastały raczej o władzę i przywództwo, przy okazji nie bez uwikłania się w zależności polityczne (por. s. 39–42). Z czasem, zwłaszcza pod koniec XIX i na początku XX w., powstał wielki ruch „ponownego łączenia się i fuzji” odłamów i środowisk w różnych krajach, czemu zresztą towarzyszył „udział w szerszej protestanckiej tendencji na rzecz dialogu ekumenicznego” (s. 57), o czym pisze M.L. Davis. Ostatecznie pozwala to mówić o względnej globalnej jedności metodyzmu w ramach Światowej Rady Metodystycznej, grupującej ok. 80 autonomicznych Kościołów. Warto zwrócić uwagę na artykuł B. Becka, który usiłuje odczytać najnowsze zmiany i tendencje w tym ruchu aż po czasy najnowsze, czyli pierwsze dziesięciolecie

XXI w. W działalności misyjnej i relacjach ekumenicznych obraz jest zróżnicowany, gdyż zarówno pojedyncze Kościoły, jak i metodyzm w całości angażuje się w misje i różne dialogi dwu- i wielostronne. Do ważniejszych komisji dwustronnych należy istniejący od 1971 r. Dialog z Kościołem rzymskokatolickim, a także z Światową Federacją Luterzańską, Światowym Aliansem (obecnie: Wspólnotą) Kościołów Reformowanych i Wspólnotą Anglikańską. Charakterystyczne jest natomiast, że metodyści nie prowadzą dialogu z baptystami i zielonoświątkowcami (s. 126nn). Mimo pewnego zróżnicowania praktyk liturgicznych i akcentów w nauce teologicznej, metodyzm usiłuje zachować wierność swojej tradycji. Jest jednak pod silnym wpływem głębokich zmian kulturowych, co się szczególnie ujawnia w nauce moralnej i praktyce duszpasterskiej. Widać raczej powszechną tendencję „przynajmniej w Europie i Ameryce, na rzecz bardziej liberalnego podejścia do stylu życia i w mniejszym stopniu postrzegania chrześcijaństwa w kategoriach kontrkultury [...], choć np. zachowania homoseksualne pozostają kwestią głęboko dzielącą [wspólnoty]” (s. 82). Ostatecznie Davis raczej pesymistycznie pisze o metodyzmie jako ruchu, który łączy dzisiaj jedynie „wspólna historia”. W 1987 r. wpływowy Oxford Institute of Methodist Theological Studies zrezygnował z próby ustalenia podstawowej doktryny metodystycznej, wskazując, że „każda wspólnota musi sama dla siebie określić, co konstytuuje autentyczną tożsamość metodystyczną” (s. 84). W tym kontekście zwraca się uwagę na ciągle podejmowane studia nad dziedzictwem teologicznym braci Wesleyów, co ma pozwolić współczesnym metodystom lepiej zrozumieć swoje pochodzenie i swoistość swojej misji w zmieniającym się świecie. J.E. Vickers widzi w Wesley Studies nową szansę na lepsze przygotowanie się całego ruchu na nadchodzącą przyszłość, a chodzi w tym nie tyle o głębsze ujęcie Wesleyów jako teologów, ile raczej o ukazanie ich jako świętych, jako „wzory ewangelicznej i misjonarskiej gorliwości – jako nieustannie zaangażowanych w głoszenie Ewangelii” (s. 116).

Metodyzm niemal zawsze przejawiał otwartość na zaangażowania na rzecz pojednania i wspólnego świadczenia o Bogu wobec świata. Towarzyszy temu swego rodzaju łatwość w gotowości wzajemnego uznawania eklezjalności w relacjach z innymi denominacjami chrześcijańskimi. D.M. Chapman nazywa to „redukcjonizmem w eklezjologii”, gdy Kościół sprowadza się niemal do określenia jako „wspólnoty odkupionej i odkupiającej”. To z kolei sprawia, że sami metodyści „z irytacją reagują, gdy partnerzy w dialogu opowiadają się za ściślejszym stanowiskiem eklezjologicznym, które wskazuje na istniejące w metodyzmie braki zasadniczych elementów eklezjalnych” (s. 124). Metodyści sądzą, że ich własna tradycja i teologia mogą w specjalny sposób przysłużyć się ekumenii, poprzez wsparcie w zdefiniowaniu metody ekumenicznej, istoty ekumenicznych

uzgodnień, dowartościowaniu pierwszeństwa misyjnego zaangażowania czy rozumienia urzędu pasterskiego w Kościele. Metodysci są także gotowi do wejścia w relacje wielorakiej współpracy z przedstawicielami innych religii, co zrodziło się z misyjnej ekspansji na różnych kontynentach. Wielu znanych metodystów zainicjowało takie relacje na przykład ze starożytnymi religiami Azji i pierwotnymi religiami Afryki. To doświadczenie pozwoliło metodystom wypracować zręby metodystycznej teologii dialogu międzyreligijnego, ale także swoistej strategii takich stosunków z możliwą korektą swojego dawnego, historycznego pragnienia, by „być przyjaciółmi wszystkich, a niczymi wrogami” (s. 140).

W całej historii, już od Johna Wesleya, charakterystyczne dla metodyzmu było wezwanie do świętości. Od końca XIX w. ten rys złączył się w pewien sposób z protestanckim ruchem zielonoświątkowym, o czym szerzej pisze P. Pope-Levison (s. 141–155). Kolejne partie *Companion to World Methodism* poświęcone są kilku problemom wybranym, uznanym za ważne przedstawienia, jak metodyzm wobec kobiet (s. 157–174), wobec teologii wyzwolenia (s. 175–198) i wobec globalizacji (por. s. 199–213). Taki globalny zasięg otwarcia i zaangażowania metodystów, jak pisze K. Robbins, należy od początku do ich chrześcijańskiej wizji, a dał temu wyraz sam John Wesley w liście do swego ucznia z Oksfordu J. Herveya: „Traktuję cały świat jak moją parafię” (s. 207). Stąd sam Wesley był pierwszym misjonarzem, który zaniósł metodyzm do Ameryki, o czym jego bliski współpracownik G. Whitefield napisał, że „niemożliwe do opisania jest dobro, jakie Wesley uczynił w Ameryce, [gdzie] jego imię stało się czymś bardzo cennym wśród ludu” (s. 210).

Umiejętnie o ważniejszych zagadnieniach należących do wiary i wymiaru praktycznego metodyzmu traktują eseje kolejnej części recenzowanego opracowania. To ciekawe, jakkolwiek znane skądinąd tematy, jak znaczenie Biblii, muzyka i hymny czy kaznodziejstwo. Autorzy tych tekstów wielokrotnie zwracają uwagę na różnicowanie się roli i sensu na przykład tych samych urzędów w różnych odłamach światowego metodyzmu. R.E. Richey tłumaczy, jak zmienia się funkcja biskupów (superintendentów) w społeczeństwie brytyjskim i amerykańskim z racji różnego kontekstu kulturowego i politycznego, czemu towarzyszą zmiany w eklezjologii. Charakterystyczny dla metodystów jest ustrój oparty na konferencyjności i swoście pojęta „związkowość” począwszy od parafii aż po wymiar globalny. Odwołując się do samego J. Wesleya, który metodystyczne klasy, grupy i społeczności widział jako „związek”, „metodysci wszędzie opowiedzieli się za poglądem, że jako lud wiary zmierzamy razem połączeni [w związku] i w przymierzu jeden z drugim” (s. 259). Niemal wszystkie nurty chrześcijaństwa specjalną uwagę przykładają do życia duchowego i praktyk liturgicznych. Metodyzm w sferze liturgii w większym lub mniejszym stopniu po-

zostaje w zależności od liturgii anglikańskiej wyrażonej w *The Book of Common Prayer*. K.B. Westerfield Tucker zauważa, że zwłaszcza w XX w., nie bez wpływów ekumenizmu, odnowy liturgicznej i ruchu charyzmatycznego, metodystyczne księgi liturgiczne okazały się otwarte na tradycje i teksty innych chrześcijan. Oznaczało to z jednej strony (zwłaszcza pod wpływem tradycji katolickiej) ubogacenie o wyraźniejsze akcenty sakramentalne i eucharystyczne, ale z drugiej strony (pod wpływem nurtu charyzmatycznego) zawężanie do samego głoszenia słowa Bożego. Ta otwartość może iść aż tak daleko, jak dzieje się to wśród metodystów koreańskich, którzy często gromadzą się „nad ranem, gdy jeszcze jest ciemno” (Mk 1,35) i modlą się na sposób charyzmatyczny, włączając w to nawet elementy buddyjskie, taoistyczne i konfucjańskie (por. s. 286). Wydaje się, że inaczej działo się w sferze metodystycznej duchowości, której korzenie sięgają odrodzenia ewangelikalnego w osiemnastowiecznym Church of England. Mimo różnych okoliczności historycznych i kulturowych w opinii I.M. Randalla w swej istocie duchowość ta zachowuje tradycyjne akcenty na miłość rodzącą się z nawrócenia, świętość, bliskość Biblii, korzystanie z łask Komunii Świętej, modlitwę i czynne zaangażowanie misyjne (por. s. 304).

Szczególnie interesujące w *Companion to World Methodism* są ostatnie artykuły, gdzie autorzy usiłują odczytać ukierunkowanie metodyzmu na zewnątrz, ku różnym aspektom życia społecznego. W poszukiwaniu metodystycznych założeń dla życia politycznego sięga się, co zrozumiałe, zwłaszcza do wypowiedzi J. Wesleya. S.J. Plant dostrzega tam kilka fundamentalnych przekonań, jak wolność religijna i ład społeczny, ale najpierw chodzi zawsze o „głoszenie Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego”. Ma to prowadzić do wejścia na drogę świętości, co z kolei ma swoje implikacje społeczne: „głoszenie Ewangelii zbawienia jest nierozzerwalnie związane ze *społeczną* świętością” (s. 350). Choć z trudem, metodyzm stopniowo otwierał się na wymagania sprawiedliwości społecznej, zwłaszcza wobec takich zagadnień, jak niewolnictwo w Ameryce. Nierzadko jeszcze w XIX w. czarni członkowie Episkopalnego Kościoła Metodystycznego „byli oddzielani w odrębnych kongregacjach, a afroamerykańskim kaznodziejom nie udzielano pełnej ordynacji aż do 1864 r.” (s. 494). Z kolei dla określenia metodystycznego odniesienia do biznesu cytuje się zwykle powiedzenie J. Wesleya z Kazania 50 pt. „Używanie pieniędzy”: „Zarabiaj, ile możesz, oszczędzaj, ile możesz, rozdawaj, ile możesz”. D.J. Jeremy daje historyczne spojrzenie na aktywność gospodarczą różnych metodystów w brytyjskim i amerykańskim społeczeństwie, by pokazać, jak obecność chrześcijan w tym świecie nie zawsze jest łatwa, a zarazem jak hojność bogatych służy dobrem celom w życiu społecznym. Ponieważ problem pozostaje niełatwy i niejednoznaczny, główna lekcja z tego jest taka, że „wartości Królestwa Bo-

żego w nieunikniony sposób stanowią wyzwanie dla wartości bogatych i możnych” (s. 453). Trzy eseje z ostatniej części analizowanej książki odnoszą się do zagadnień z zakresu kultury, jak literatura, architektura i edukacja. W tym kontekście P. Forsaith odrzuca głoszoną niekiedy opinię o zdystansowaniu się metodyzmu względem tych obszarów ludzkiej twórczości, zwłaszcza kultury materialnej, ukazując to na przykładzie architektury i sztuki (por. s. 387–406). Przyznaje jednak, że potrzeba tu dalszych gruntownych badań, by odrzucić tezę o „chorobie” metodyzmu na „poważną wizualną anoreksję” (s. 405). Natomiast w sferze szkolnictwa i edukacji metodyści odznaczyli się wyjątkowym zaangażowaniem, prowadząc tzw. szkoły niedzielne. J.T. Smith wykazuje, że w USA i Kanadzie jeszcze w XIX w. przez tysiące takich szkół przeszły setki tysięcy uczniów (por. s. 410–411).

To obszerne opracowanie encyklopedyczne daje wieloraki wgląd w bogate dzieje i sytuację współczesną metodyzmu jako ważnego nurtu protestantyzmu o zasięgu światowym. Warto zwrócić uwagę i na to, że metodyzm, zwłaszcza w początkowym okresie, niósł w sobie głęboką niechęć do „skorumpowanego i tyrańskiego systemu papizmu” (s. 491). W tym sensie ruch braci Wesleyów dziedziczył anglikańską wrogość do katolicyzmu i samego papieża, choć sam miał często niełatwe relacje z Church of England, zarzucając mu nawet, że się staje coraz bardziej „rzymski” (por. np. s. 352–353, 414).

Autorzy kolejnych artykułów tego tomu mają też świadomość, że nie wyczerpali wszystkich aspektów omawianych zagadnień, nawet jeśli niekiedy zdarzają się powtórki, a pewne teksty na siebie zachodzą. M.L. Davis wyraża przekonanie, że potrzeba dalszych, poważnych studiów nad bogatą historią misji metodystycznych, zwłaszcza wpływu zaangażowania misyjnego na różne Kościoły lokalne i owocności tej formy głoszenia Ewangelii w przeobrażaniu różnych społeczeństw. Obok badań nad zagadnieniami szczegółowymi potrzebne są kolejne próby ujęć syntetycznych, by wyjaśnić, jak pisze, swoiście imperialny charakter tej religii (por. s. 63–64). Wiele szczegółowych kwestii jest tu czasem tylko zasygnalizowanych, a jednocześnie cała książka obfituje w bogate przypisy, które przywołują liczne, bardziej szczegółowe publikacje. Redaktorzy zamieścili również obszerny wykaz takiej literatury, mogącej służyć dalszym studiom (s. 501–513). W tak dużym opracowaniu zawsze wielką pomocą jest indeks osobowo-rzeczowy, tutaj uważnie przygotowany (s. 515–537), czy związane informacje o autorach poszczególnych artykułów (s. XI–XII). Bardzo starannie zredagowany *Companion to World Methodism* będzie dobrze służył czytelnikom zarówno już rozeznany w tej problematyce, jak i tym, którzy dopiero poszukują wprowadzenia do tego ruchu odnowy anglikanizmu, wyrosłego w środowisku uniwersyteckim Oksfordu głównie dzięki braciom Wesleyom

i G. Whitefieldowi, który potem stał się odrębnym, protestanckim wyznaniem o zasięgu globalnym.

Sławomir Nowosad (KUL, Lublin)

**The Beauty of Holiness: The Caroline Divines and Their Writings**, ed. Benjamin Guyer, London: Canterbury Press Norwich 2012, X+220 s., ISBN 978-1-84825-098-7.

Okres karoliński w anglikańskiej teologii nie przestaje interesować także współczesnych badaczy, którzy widzą w nim złoty czas jej rozwoju i utrwalania nowych kształtów po zerwaniu z Rzymem w 1534 r. Wyjątkowo bogata twórczość dość licznego grona wpływowych duchownych teologów z czasu rządów Karola I i Karola II w XVII w. na stałe wpisała się w dziedzictwo anglikańskiego chrześcijaństwa, zarówno w obszarze zagadnień eklezjologicznych, liturgicznych, jak i moralnych. Z wcześniejszych opracowań tej twórczości warto tu wspomnieć zwłaszcza dzieła H.R. McAdoo (np. *The Structure of Caroline Moral Theology*, London: Longmans, Green & Co. 1949; *The Spirit of Anglicanism: A Survey of Anglican Theological Method in the Seventeenth Century*, London: A.&C. Black 1965; *The Eucharistic Theology of Jeremy Taylor Today*, London: Canterbury Press Norwich 1988), ale także I. M. MacKenzie (*God's Order and Natural Law: The Works of the Laudian Divines*, Aldershot: Ashgate 2002) czy J.-L. Quantin (*The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford: OUP 2009).

Benjamin Guyer jest amerykańskim anglikaninem, absolwentem studiów historycznych na University of Kansas, gdzie obecnie przygotowuje rozprawę doktorską. Bardzo aktywny w Kościele episkopalnym USA jako zaangażowany chrześcijanin, często publikuje również na takich internetowych stronach, jak [www.conciliaranglican.com](http://www.conciliaranglican.com) czy [www.livingchurch.org](http://www.livingchurch.org). Niedawno zredagował i wydał ciekawy zbiór esejów teologicznych pt. *Pro communione: Theological Essays on the Anglican Covenant* (Eugene: Pickwick Publications 2012). Recenzowany tu zbiór wybranych, różnorodnych tekstów z analizowanego okresu XVII w. ma charakter nowego wprowadzenia do teologicznej twórczości karolińskiej, której według Guyera nie należy postrzegać – wbrew dość powszechnemu przekonaniu – jako w dominujący sposób anglokatolickiej. Dlatego *The Beauty of Holiness* ma być „odzyskaniem, nowym przedstawieniem zapomnianych, a nawet porzuconych autorów i spraw”, dzięki czemu „anglikanie będą lepiej przygotowani, by zrozumieć nie tylko swoją przeszłość, ale i teraźniejszość”

(s. 2). Potwierdza to charakterystyczne dla Church of England odwoływanie się do historii w poszukiwaniu własnej tożsamości.

Głębsze zrozumienie twórczości karolińskiej domaga się dostrzeżenia całej złożoności sytuacji politycznej i społecznej, czego Guyer jest w pełni świadomy. Stąd sam w dość szczegółowy sposób przedstawia ważniejsze okoliczności, wyjaśniające skomplikowanie, a nawet dramatyzm sytuacji monarchii angielskiej w kontekście angielskiej wojny domowej z XVII w. (por. s. 11–20). Wskazuje też na podstawowe założenia i charakterystyczne przesłanki teologii karolińskiej, wśród których wymienia m.in. humanizm, metodę scholastyczną (widoczną zwłaszcza u J. Taylora i R. Sandersona), powszechność typologii biblijnej i racjonalizm. Według Guyera ta nowa, z założenia bardziej wyczerpująca analiza anglikańskiej teologii z czasów Karola I i Karola II, odwołuje się do źródeł nie tylko angielskich, ale także walijskich, szkockich i irlandzkich, a zarazem bierze pod uwagę pisma popularne, a nie tylko ściśle teologiczne czy kościelne, oraz te, których autorami są osoby świeckie. Autor ma nadzieję, że w ten sposób, uda mu się „podważyć przynajmniej niektóre z mniej trwałych założeń na temat historycznego rozwoju anglikanizmu” (s. 26). Widać więc, że młody amerykański teolog jako redaktor tej książki zamierza w ambitny sposób nakreślić ówczesne dzieje Church of England w ich wielu aspektach, a nie jedynie opisać określone pisma czy wizje poszczególnych karolińskich teologów.

Liczne teksty zarówno pierwszych dziesięcioleci anglikanizmu, jak i złotego okresu karolińskiego podejmowały problematykę liturgiczną jako ważną dla określenia odrębności Church of England. Guyer przywołuje tu właśnie takie dokumenty, które podkreślają znaczenie pobożności liturgicznej (J. Buckeridge, *A Discourse concerning Kneeling at the Communion* z 1617, s. 27–30), czy właściwe przyjmowanie Komunii św. (np. W. Beveridge, *A Sermon concerning the Excellency and Usefulness of the Common Prayer* z 1682, s. 128–130). Tematyka eucharystyczna należała w tamtym okresie do uprzywilejowanych, stąd recenzowana książka przywołuje jeszcze inne jej przykłady, gdzie tłumaczy się dość szczegółowo, co należy czynić przed i po przyjęciu Komunii (np. R. Allestree, *The Whole Duty of Man* z 1659, s. 130–133). Anglikanizm zachował, jakkolwiek zmodyfikowany, rok liturgiczny, co domagało się pouczenia i wychowania do jego zachowywania, obchodzenia okresów liturgicznych i świętowania niedzieli i różnych uroczystości (np. A. Sparrow, *A Rationale upon the Book of Common Prayer of the Church of England* z 1657, s. 137–139). Guyer cytuje też niektóre wiersze szczególnie znanego religijnego poety metafizycznego G. Herberta, na przykład na Wielki Post czy Zesłanie Ducha Świętego, do dzisiaj cenione i używane w księgach liturgicznych, w tym w brewiarzu (s. 143–145, 146–147), także w kontekście ówczesnych anglikańskich kontrowersji co do obchodów Bożego

Narodzenia (s. 81–82) czy inne (s. 120, 123, 144–147). Poprzez kolejne modyfikacje *Book of Common Prayer* „Mądrość Kościoła Anglii” miała na celu zachowanie środka (*via media*) między skrajnościami rygoryzmu i laksyzmu (*Preface, The Book of Common Prayer* z 1662, s. 104).

Początkowe zbiory przywoływanych tekstów dotyczą ważnych wydarzeń historycznych omawianego okresu dziejów Anglii i jej Kościoła. Dla życia kościelnego specjalne znaczenie miały powstające kanony kościelne. Warto zauważyć, że dokonywało się to równolegle w różnych kontekstach politycznych – angielskim, szkockim i irlandzkim (s. 47–50). Podobnie działo się w przypadku wielokrotnie modyfikowanej księgi modlitwy (*The Book of Common Prayer*), czyli anglikańskiego mszału. Wzajemne angielskie i szkockie wpływy są szczególnie warte zauważenia, z oczywistym podkreśleniem wiodącej roli T. Cranmera. Cytowane tu teksty odnoszą się zwłaszcza do samego znaczenia księgi, jak i epiklezy, która zaczerpnięta z księgi szkockiej, „została w 1549 r. włączona do [angielskiej] Księgi Modlitwy, ale usunięta przy późniejszych zmianach” (s. 52). Nie zabrakło dokumentów związanych z wojną domową, w wyniku której obalono monarchię i doprowadzono do ścięcia Karola I w 1649 r. Król w ostatniej mowie bronił swojej niewinności, uważał się za „dobrego chrześcijanina”, który „przebaczył całemu światu, a szczególnie tym, którzy doprowadzili do jego śmierci” i modlił się „do Boga, by im przebaczył” (*Reliquiae Sacrae Carolinae* z 1650, s. 62). Guyer przypomina też kolejne dokumenty, które tłumaczą, jak Karol I został później uznany za męczennika i wpisany do anglikańskiego martyrologium. Pojawiło się nawet wiele opowieści o cudach zdziałanych dzięki relikwiom po zabitym władcy, jak np. chusteczka „zanurzona w krwi królewskiej w dniu jego ścięcia”, która po dotknięciu oczu pewnej chorej z Londynu, „z opatrności Niebios przywróciła jej wzrok, uczyniła (tak) krzepką i silną, że mogła robić wiele rzeczy w domu i poza domem” (*A Miracle of Miracles* z 1649, s. 72). Ciekawe, że szybko rozwijający się kult zabitego króla opierał się na podkreślaniu podobieństw między jego śmiercią a śmiercią Jezusa Chrystusa: „nasz Zbawiciel został zabity: nasz Władca także, dokładnie o tej samej godzinie dnia; bo nasz Zbawiciel oddał ducha o dziewiętej godzinie, która dla nas jest trzecią godziną po południu: ta sama godzina przerwała życie naszego Władcy, i szczęście trzech Królestw” (*The Life and Death of King Charles the Martyr; Parallel'd with our Saviour in all his Sufferings* z 1649, s. 74).

Anglikanizm, wbrew tendencjom skrajnie purytańskim, zachował kościelny urząd biskupa, który wywodzi się od samego Chrystusa i podkreśla w nim ciągłość posługi Apostołów. Jednoznacznie świadczą o tym teksty nowotestamentalne, zwłaszcza liczne fragmenty listów św. Pawła. Zarazem anglikanizm odrzuca wyjątkowość roli biskupa Rzymu, Chrystus bowiem „wybrał dwunastu Apostołów, którym powierzył ten urząd”, nie „jednemu Biskupowi w Mieście



Rzym, ale jednemu w każdym mieście” (J. Sadbury, *A Sermon Preached at the Consecration of the Right Reverend Fathers in God* z 1660, s. 97–98).

Obok rozbudowanych, dojrzałych wykładów z teologii i etyki chrześcijańskiej, twórczość karolińska obfitowała również w literaturę dewocyjną, która pozostała w użyciu przez kolejne stulecia. Guyer słusznie wskazuje szczególnie na dwa zbiory takich tekstów o charakterze modlitewnym: *Private Devotions* J. Cosina oraz *Preces Privatae* L. Andrewesa. Takie modlitewniki były bardzo praktyczne, ale zawierały też w sobie dojrzałe treści teologiczne, często z odwołaniami do tradycji Kościoła, zwłaszcza Ojców. Ponadto pisma karolińskie miały nierzadko charakter poetycki, co można nazwać „teologią poetyckiego natchnienia [...] w której chrześcijański poeta przywoływał pomocy Ducha Świętego” (s. 119). Obok wspomnianego Herberta, do grona przedstawicieli poezji metafizycznej należeli m.in. H. Vaughan, R. Crashaw czy G. Sandys.

Interesujące, że Guyer zauważa, jak wśród XVII-wiecznych autorów rodziła się nowożytna nauka, czego źródłem był zachwyt i zdumienie nad całym stworzeniem. Warte dostrzeżenia są w tym kontekście medytacje Th. Browne’a, który pisał o dwóch księgach, z których powstaje jego teologia: „jedna to księga napisana przez Boga, druga Jego sługi Natury, ten powszechny i publiczny manuskrypt, otwarty przed oczami wszystkich, którzy nigdy nie zobaczyli Go w pierwszej, odkryli Go w drugiej” (*Religio Medici* z 1642, s. 153). Innym dziełem o takim znaczeniu jest dialog I. Waltona wzorowany na dialogach platońskich. Walton daje tu nawet próbkę etyki ochrony środowiska, na przykład gdy tłumaczy, że „łapanie ryb w czasie tarła można nazwać czynem przeciwko naturze; jest to jak łapanie matki w gnieździe, gdy wysiaduje młode: to grzech przeciwko naturze, tak że Wszechmogący Bóg uczynił takie prawo przeciwko temu w prawie lewirackim” (*The Compleat Angler* z 1676, s. 156). W pismach karolińskich nauka w sensie nowożytnym, zwracająca się ku poznaniu świata przyrody, zwana była niekiedy „nową filozofią”, ale jak „stara filozofia” zachowywała respekt dla świata jako dzieła Bożego. Podkreśla się, że w poznaniu naukowym i eksperymentach nie ma nic szkodliwego dla nauki Bożej, zawartej w Ewangelii (por. Th. Sparr, *The History of the Royal Society of London* z 1667, s. 164–165).

Obszernym i ważnym tematem twórczości karolińskiej była problematyka moralności chrześcijańskiej. To wtedy doszło do usamodzielnienia się teologii moralnej w tradycji anglikańskiej, a do najważniejszych moralistów tego okresu należeli do dzisiaj studiowani J. Taylor i R. Sanderson. Guyer słusznie zwraca uwagę na ich dzieła o sumieniu (np. Sanderson, *Ten Lectures of the Obligation of Human Conscience* z 1647; Taylor, *Ductor Dubitantium* z 1660, s. 169–172). Ta tradycja teologicznomoralna, wbrew skrajnym teozom reformacji, zachowując priorytet Pisma św., nie negowała poznania prawdy za pomocą rozumu, a więc i znaczenia

naturalnego prawa moralnego. Chrystus bowiem rzeczywiście „przyniósł na świat większe Światło, ale wcale nie chciał przez to wygasić niczego ze światła naturalnego, które Bóg zapalił w naszych duszach” (R. Allestree, *The Whole Duty of Man* z 1659, s. 167). W różnych pismach karolińskich da się także znaleźć bardzo wiele pouczeń, rozważań czy modlitw, odnoszących się do rozmaitych sytuacji życiowych, szczególnie trudnych, gdzie człowiek bardziej niż kiedykolwiek uświadamia sobie swoją kruchość i szuka pomocy u Boga. Wybór takich tekstów Guyer zamieścił w ostatnim rozdziale swojego opracowania (por. s. 203–214).

Wobec nadal kształtujących się w XVII wieku swoistych relacji między Kościołem a państwem angielskim, w pismach autorów karolińskich takie zagadnienia jak państwo, Kościół, pokój i prawo często zajmowały centralne miejsce. Jest tam wiele odniesień biblijnych, na przykład do miasta Jeruzalem jako wzoru dla państwa, gdzie z kolei świątynia jawi się jako typ Kościoła. Szczególnie charakterystycznym przykładem takiego politycznego zastosowania pojęć biblijnych dla uwierzytelnienia związku państwa i Kościoła były kazania arcybiskupa Canterbury W. Lauda, gdzie uczył, że „Kościół może istnieć tylko w państwie [...], a Wspólnota [państwo] nie może rozkwitnąć bez Kościoła” (W. Laud, *First Sermon* z 1625, s. 180). W takim kontekście dojrzywała także teologiczna wizja Kościoła, gdzie anglikanie definiowali się w relacji z jednej strony do Kościoła rzymskokatolickiego, a z drugiej strony do różnych tradycji zrodzonych po reformacji, zwłaszcza luterkańskiej i kalwińskiej. Guyer przytacza szczegółowy wykaz tezy wiary anglikańskiej sporządzony przez J. Cosina, biskupa Durham, gdzie da się wskazać na to, co łączy Church of England z Church of Rome i Kościołami reformowanymi oraz na to, co anglikanów odróżnia od innych chrześcijan (J. Cosin, *Works*, t. 4, s. 192–197).

Recenzowany tu wybór rozmaitych tekstów pochodzących od duchownych karolińskich, opracowany i opatrzone komentarzami przez Guyera, to szczególnie pożyteczne opracowanie. Daje ono wszechstronny wgląd w anglikańskie piśmiennictwo złotego okresu kilku dziesięcioleci XVII wieku, gdy rzeczywistość anglikańska osiągnęła już pewien jednoznaczny kształt, ale nadal podlegała różnym zmianom i wpływom, tak zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Starannie dobrane fragmenty zarówno potwierdzają znane już rozeznanie co do treści i charakteru twórczości karolińskiej, jak i odsłaniają nowe, często niezauważane treści, inspiracje i wskazania. Nie bez powodu można dzięki tej książce odczytać u Guyera taką myśl, że twórczość karolińska ma swoją wartość nie (tylko) jako świadectwo bogatej historii, ale raczej w jej aktualności. Stąd tytułowe „piękno świętości”, na stałe wpisane w życie chrześcijańskie, należy widzieć także jako ciągłe zobowiązanie. Pewnie dlatego na zakończenie swojego opracowania Guyer wybrał fragment z Izaaka Waltona tłumaczącego, że „te wersy są godne zachowania w pamięci przez każdego człowieka”, na wzór Sokratesa, który

uczył, że jego uczniowie „nie powinni myśleć, że zostaną uczczeni przez fakt bycia filozofami, ale raczej uczczą filozofię przez swoje cnotliwe życie” (*The Compleat Angler* z 1676, s. 215). *The Beauty of Holiness* to cenny zbiór dawnych tekstów, które mimo upływu wieków, mogą nadal prowadzić ludzi ku Bogu drogami chrześcijańskiej świętości.

Sławomir Nowosad (KUL, Lublin)

**The Open Body: Essays in Anglican Ecclesiology**, ed. Zachary Guiliano, Charles M. Stang, Series: Essays in Anglican Ecclesiology – Volume 4, New York: Peter Lang 2012, XI+261 s., ISBN 978-1-4331-1938-5.

Eklezjologia należała zawsze do podstawowych zagadnień teologicznych, a zarazem nierzadko budzących kontrowersje. Ujawnia się to szczególnie w kontekście ekumenicznym, gdzie poszczególni teologowie czy całe wyznania wyrażają swoją tożsamość, odnosząc się do innych ujęć teologii Kościoła. *The Open Body* to praca zbiorowa, która ukazała się jako czwarty tom z nowej serii *Studies in Episcopal and Anglican Theology*, redagowanej przez C.K. Robertsona, wydawanej przez wydawnictwo Peter Lang. W serii tej ukazały się m.in. F. Quinn, *Welcoming the Interfaith Future* (2012); B. Thomas, *An Anglican Hermeneutic of the Transfiguration* (2013) oraz B. Evans-Hills, M. Rusk, *Engaging Islam from a Christian Perspective* (2015). Jak sam tytuł serii sugeruje, publikacje te, jak i sama praca *The Open Body*, koncentrują się na teologii anglikańskiej, w tym episkopalnej, sięgając jednocześnie do innych nurtów i tradycji chrześcijańskich. Recenzowana książka jest zbiorem kilkunastu artykułów z zakresu eklezjologii, wygłoszonych wcześniej na konferencji pod tym samym tytułem w Harvard Divinity School w kwietniu 2011 r. Redaktorzy tego tomu, Z. Guiliano i Ch.M. Stang, są związani ze środowiskiem teologicznym Uniwersytetu Harvardzkiego. Guiliano przygotowuje zarazem pracę doktorską na Uniwersytecie w Cambridge, natomiast Stang wykłada historię i teologię starożytności chrześcijańskiej w Harvard Divinity School (wydał m.in. *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No Longer I'*, Oxford: OUP 2012).

Historyczny kontekst recenzowanej anglikańskiej wizji eklezjologicznej wyznaczają decyzje i wydarzenia z pierwszej dekady XXI w., gdy w USA i Kanadzie doszło do oficjalnej akceptacji zachowań i związków homoseksualnych poprzez konkretne akty liturgiczne. Niezgoda na to ze strony dużej liczby biskupów anglikańskich na świecie ujawniła głęboki, istniejący do dzisiaj podział Anglican Communion. Guiliano i Stang dostrzegają w tym swoisty kryzys teologii

i Kościoła, tym bardziej, że obecne wśród anglikanów dyskusje koncentrują się głównie na administracji i zarządzaniu wspólnotą w stanie jej rozbitcia, a nie podejmują wysiłku teologicznego zrozumienia tych kontrowersji i ich przyczyn. Według redaktorów tej pracy zbiorowej chodzi o dwa zagadnienia fundamentalne (por. s. 2–3) – najpierw o teologiczną antropologię („teologię istoty ludzkiej”), a następnie o eklezjologię („naturę Kościoła [jako takiego] i naszego Kościoła”). Tylko w ten sposób anglikanie mogą stawić czoła sytuacji, która wedle niektórych jest najpoważniejszym kryzysem światowego anglikanizmu od półtora wieku. *The Open Body* należy więc widzieć jako próbę zaradzenia tym brakom. Przywołując Pawłową wizję Kościoła jako Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 12,12nn), książka ta stawia akcent na jego otwartość, głosząc koncepcję tzw. eklezjologii otwartej.

Kilkanaście esejów teologicznych, składających się na całość *The Open Body*, zostało uporządkowanych w pięć grup – od ukazania, jak kształtuje się Kościół jako „otwarte Ciało”, przez jego zarządzanie, teologię, tożsamość aż po wybrane aspekty praktyczne. Autorami tych szkiców są anglikańscy teologowie, historycy, duchowni oraz kilku doktorantów z różnych ośrodków amerykańskiego Kościoła episkopalnego. M. Jordan i R. Valantis szkicują w dwóch pierwszych artykułach, w jaki sposób wspólnota kościelna winna być postrzegana jako „otwarta”. W swoim tekście, mającym charakter swego rodzaju medytacji, Jordan, profesor z Waszyngtonu, na bazie trzech wybranych pojęć (formacja, wygnanie i spotkanie) tłumaczy, jak przywoływanie różnych tradycji w kształceniu (na przykład w seminariach teologicznych, katolickich czy anglikańskich) pomaga zrozumieć żywą rzeczywistość chrześcijaństwa w jego wielu nurtach. Pozwala mu to na twierdzenie, że skoro „Kościół jest otwartym ciałem”, to trzeba „być przygotowanym na spotkanie z Bogiem, który nigdy nie zamyka się w granicach kościołów” (s. 28). To, często jakby wymuszane, podkreślanie Kościoła jako otwartego znajduje tu nawet takie sugestie, że Kościół episkopalny (anglikański) w USA jest aż tak „otwarty”, że „wprowadził w życie i zrealizował” wszystkie „ważniejsze teologiczne i liturgiczne zmiany przewidywane i promulgowane przez II Sobór Watykański”, dzięki czemu Kościół ten „ureczywistnił pragnienie Papieża Jana XXIII, by otworzyć drzwi Kościoła na tajemnicze działanie Ducha Świętego” (s. 33). W tym kontekście swoiste i często problematyczne rozumowanie prowadzi Valantis do tezy, że skoro „różnorodność objawia Boga”, to należy przyjąć, że rozmaite różnorodności (także związane z tzw. preferencjami seksualnymi) winny być widziane nie jako przeszkoda, ale raczej jako „pewna droga do poznania Boga” (s. 44).

Swoiste rozumienie otwartości Kościoła, obejmującej jego gotowość do akceptacji różnych nowych form, przekonań czy zachowań, także tych w obszarze ludzkiej seksualności, wydaje się wyrastać z problematycznych sformułowań

redaktorów tomu, dla których Kościół jako Ciało (Chrystusa) musi być „z konieczności otwarty – otwarty na świat, z którego czerpie swój pokarm” (s. 3). Postrzeganie świata jako źródła „pokarmu dla Kościoła” budzi poważne wątpliwości. Postawienie takiego akcentu czyni Kościół w istocie bezradnym wobec wpływów świata i jego rozmaitych idei czy koncepcji. Ponadto, w sposób poniekąd typowy dla anglikanizmu, autorzy ci zastrzegają się, że ich nacisk na konieczność refleksji eklezjologicznej nie oznacza, że ma ona tę eklezjologię określić czy zdefiniować (s. 4). Można by więc zapytać – po co więc ta debata? Dokonując swoistej interpretacji tekstów biblijnych, odwołują się oni do otwartych ran Chrystusa, które pokazał uczniom po zmartwychwstaniu. Miałoby to wskazywać na potrzebę otwarcia się Kościoła-Ciała na wzór samego Chrystusa, zawsze otwartego „dla nas i dla innych” (s. 5).

W głębsze odczytanie teologii Kościoła jako „otwartego Ciała” wpisuje się nieco odmienny esej Ch. Stanga, który koncentruje się na zagadnieniu kościelnej hierarchii, sięgając zwłaszcza do pism Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy. Biorąc pod uwagę całą rzeczywistość Kościoła tu i teraz, widzialną i niedoskonałą, należy stwierdzić, że „my jeszcze nie jesteśmy Ciałem Chrystusa”, bo „nie jesteśmy jeszcze *tam*, Kościół jeszcze nie jest *tam*”. Dlatego nie wolno pomylić „tutaj z tam, tego Kościoła z tamtym Kościołem, tej hierarchii z tamtym otwartym Ciałem” (s. 122). Z tytułową „otwartością” Kościoła jako Ciała Chrystusa anglikanie mają swoisty problem od sprawy G. Robinsona, czynnego homoseksualisty, którego grupa amerykańskich biskupów episkopalnych wyświęciła na biskupa, czego skutkiem był poważny podział światowej Wspólnoty Anglikańskiej, trwający do dzisiaj. Uwagę okolicznościom tej sprawy poświęca w swoim tekście C. Partridge, by ukazać meandry anglikańskiej eklezjologii (por. s. 125–149). Odwołuje się szczególnie do wypowiedzi K. J. Schori, która do niedawna była biskupem przewodniczącym (prymasem) Kościoła episkopalnego w USA. Według Stanga dwuznaczność tej wizji Kościoła, w przeszłości i współcześnie, ma swoje korzenie w nieustannym poszukiwaniu swego miejsca między dwiema skrajnościami – reformowaną (kalwińską) z jednej strony i katolicką (rzymską) z drugiej strony. Niejako w tym duchu Schori opowiedziała się za konsekracją Robinsona, a jednocześnie wezwała do wstrzymania się od kolejnych takich aktów.

Tożsamość w kontekście otwartego Kościoła to jeszcze jedno zagadnienie podjęte w *The Open Body*. Ponieważ własna tożsamość ujawnia się szczególnie w bliskim spotkaniu z inną rzeczywistością, C.D. Yarbrough pyta o tożsamość, biorąc pod uwagę coraz bardziej współcześnie uświadamiany pluralizm religijny. Chrześcijaństwo, w tym anglikanizm czy amerykański episkopalizm, jest świadome swego misyjnego ukierunkowania. Chodzi więc o głoszenie Ewangelii, by

przybywało chrześcijan, ale zarazem, jak pisze Yarbrough, „chcemy nawiązać dialog z ludźmi różnych tradycji religijnych, którego celem nie jest nawracanie” (s. 154). Dla lepszego zrozumienia wzajemnej relacji misji i dialogu, a jednocześnie świadomości własnej tożsamości, analizuje się tu kilka ważnych, choć nie zawsze oficjalnych dokumentów różnych gremiów anglikańskich. Programowa dla *The Open Body* otwartość prowadzi autora do przekonania, że inkulturacja bazująca na teologii inkarnacyjnej domaga się, by nie tyle nawracać innych, ile raczej spotykać, nawiązywać więzy i słuchać zawsze „na bazie miłości”. Albowiem „nasza motywacja na rzecz spotkania musi urzeczywistniać miłość, którą poznaliśmy w Chrystusie, gdy nawiązujemy relacje z partnerami dialogu w naszym miejscu i czasie w historii” (s. 167). Z kolei L.M. Wills anglikańską tożsamość próbuje ukazać w odniesieniu do tożsamości żydowskiej, co pozwala mu ostatecznie podkreślić wielowymiarowość anglikańskiej egzystencji. Stąd do elementów tej tożsamości zalicza takie pojęcia czy metafory, jak etniczność, ciało, wspólnota (świętego) tekstu, Eucharystia, Kościół czy sieci (np. wspólnota jako sieć). Nie ma więc jednego modelu dla wyrażenia anglikańskiej tożsamości, „anglikańska tradycja ma ich wiele” (s. 179).

R. Tobin w swoim artykule o profilu historycznym analizuje obecny stan napiętych relacji między Kościołem Anglii a Kościołem episkopalnym zwłaszcza od XVIII w. Analogie do najnowszych podziałów światowego anglikanizmu można bowiem znaleźć na przełomie XVIII i XIX w., gdy na przykład konsekracje biskupie w USA przez kilkadziesiąt lat nie były uznawane przez stronę angielską. Dopiero pierwsza konferencja Lambeth w 1867 r. dała początek większej świadomości łączności wśród anglikanów angielskich i amerykańskich, co nabrało też wymiarów światowych. Współczesny anglikanizm wydaje się być coraz bardziej zmuszony do stawienia czoła poważnemu kryzysowi jedności Anglican Communion, który uwyraźnił się na spotkaniu w Dar es Salaam w 2007 r. Prymasi siedmiu prowincji anglikańskich odmówili wtedy przystąpienia do wspólnoty stołu eucharystycznego z prymasem amerykańskiego Episcopal Church K.J. Schori. Anglikanie są coraz bardziej świadomi, że ich często bezkrytyczna otwartość na wielokulturowe wpływy płynące ze świata prowadzi do głębokiego różnicowania się wewnętrznego. W efekcie staje się niejasne, co stanowi o anglikańskiej tożsamości i łączności anglikanizmu w wymiarze globalnym. Tobin zwraca uwagę, że potwierdza to krytyczne przyjęcie tzw. przymierza anglikańskiego, które miało być nowym narzędziem jedności, a zostało odrzuconych przez wiele diecezji, nawet w samej Anglii. Równocześnie coraz bardziej okazuje się, że anglikańscy „duchowni i świeccy nie widzą potrzeby większej centralizacji władz Wspólnoty, za czym opowiedzieli się ich biskupi” (s. 57). Innym znakiem postępującej fragmentaryzacji anglikanizmu, nie tylko

w Ameryce Północnej, są zmiany w administracji kościelnej i zakresie władzy. Dają temu wyraz tzw. anglikańskie konstytucje z ostatnich dwóch dekad, które zmieniają dotychczasowe, tradycyjne relacje władzy i przełożenia. Jako przykład Ch. Ashley podaje trzy takie nowo powołane struktury: Kościół Anglikański w Aoteoroa, Nowej Zelandii i Polinezji (powstały z wcześniejszej prowincji Nowej Zelandii), Kościół Anglikański Północnej Ameryki (który w 2008 r. oddzielił się od Kościoła episkopalnego w USA) oraz Ordynariat Personalny Matki Bożej z Walsingham (który jest katolicką diecezją personalną dla angielskich anglikanów, wstępujących do Kościoła katolickiego). Podmioty te w różnym stopniu trwają w anglikańskiej tradycji i różny jest ich status prawny: pierwsza należy formalnie do Anglican Communion, druga się o to stara, a trzecia jest strukturą należąca w pełni do Kościoła katolickiego. Ashley podkreśla, że anglikanizm musi „całą tę różnorodność potraktować poważnie” (s. 65). Wobec narastającej różnorodności kulturowej i różnych trendów wewnątrz samego Kościoła, B.J. King przywołuje przykład anglikańskiego biskupa Ch. Gore’a, twórcy tzw. liberalnego katolicyzmu anglikańskiego, który nawiązując często do Ojców Kościoła głosił zasadę „zgodnego świadectwa”. Miałyby to zapobiec tendencji do „odebrania odpowiedzialności [za Kościół] duchowieństwu i świeckim” i „złożeniu władzy wyłącznie w rękach biskupów” (s. 96). Nie wiadomo jednak, w jaką stronę pójdzie Church of England.

Dwa ostatnie eseje recenzowanej książki pokazują praktyczne, niedawne przejawy „otwartości anglikańskiej” w sferze niejako pozakościelnej, społecznej czy politycznej. Przykładem tego jest ruch „Occupy Wall Street” w jego różnych wersjach czy „Kapelani protestu”. Zjawisko „Occupy” nie było w swym założeniu czymś religijnym, ale ludzie w nim uczestniczący w pewnym momencie zaczęli używać teologicznych argumentów i zwracać się do Kościoła z prośbą o udzielenie miejsca dla swej działalności (np. w Nowym Jorku, Londynie czy Toronto). Jak zwraca uwagę M. Egerstrom, prowadziło to do różnych deklaracji i otwarcia się na chrześcijaństwo nawet wśród niewierzących uczestników tych ruchów, aż po tweety typu: „Ja nie jestem chrześcijaninem, ale...” czy „Kapelani protestu to najbardziej chrześcijańscy chrześcijanie, jacy kiedykolwiek poszli za Chrystusem” (s. 197). Autorka zauważa zarazem, że Kościół episkopalny miał z tym problem i nie zawsze zdawał egzamin, gdy na przykład protestujący uczestnicy tego ruchu „zaczęli cytować Pismo święte, a proboszczowie i biskupi cytowali prawo” (s. 205). W ostatnim eseju E. Anderson usiłuje dostrzec religijne, a nawet teologiczne znaczenie internetu i rodzących się dzięki niemu kontaktów międzyludzkich, porównując to do dawnej chrześcijańskiej praktyki pisania listów, np. wśród Ojców kapadockich. W tych listach dochodziło do nawiązania rzeczywistych „relacji między korespondentami”, gdyż list stawał się „prawdzi-

wym objawieniem nieobecnej osoby” (s. 226). Ojcowie mieli jednak świadomość, że listy nie mogą zastąpić osobistego spotkania. Internet w swej funkcji religijnej „daje chrześcijanom możliwość obecności ze sobą mimo geograficznego oddalenia”, ale w żaden sposób takie chrześcijańskie kontakty czy wspólnoty nie mogą stać się „substytutem lokalnego Kościoła” (s. 227).

Na zakończenie *The Open Body* podano zapis dyskusji panelowej, która w pewien sposób dopełnia rozważania z całej książki (por. s. 231–243). Rozmówcom chodzi tu o odczytanie relacji Kościoła („otwartego Ciała Chrystusa”) do polityki (ciał politycznych). Tak tutaj, jak i w innych rozdziałach *The Open Body* dostrzega się jednoznaczne przekonania liberalne autorów, tak w sferze teologicznej, jak i obyczajowej. Nietrudno tu znaleźć wypowiedzi o tym, że dzięki współpracy Kościoła (episkopalnego) z państwem można zawierać małżeństwo w sposób wolny (czyli dowolny), a zarazem wyraża się żal, że „Kościół był kiedyś wyraźnie bardziej liberalny w tych kwestiach niż jest ostatnio” (s. 235). Z drugiej strony zwraca się też uwagę na potrzebę wpływania przez Kościół (chrześcijan) na różne kwestie społeczne, jak dług światowy czy globalne zjawisko migracji.

Redaktorzy recenzowanej pracy nie zapomnieli o szczegółowym indeksie osobowo-rzeczowym (s. 251–261) oraz o notach biograficznych często młodych autorów zamieszczonych w pracy esejów (s. 245–249). Dostrzeżono w tekście bardzo nieliczne nieścisłości, np. cytaty podane na stronie 14 jako pochodzące ze s. 225, w rzeczywistości znajdują się na s. 227. Trzeba na koniec podkreślić, że analizowana książka daje wyraz coraz bardziej powszechnym w środowiskach protestanckich (w tym przypadku szczególnie wśród anglikanów w Stanach Zjednoczonych) tendencjom transformacji w kierunku rozdrobnienia i liberalizacji koncepcji teologicznych, rozumienia samego Kościoła, ulegania zjawiskom kulturowo-społecznym, co zarazem ukazuje zagubienie fundamentów biblijnych i teologicznych, nie wspominając już o wierności chrześcijańskiej tradycji (jeśli nawet tylko wybiórczo rozumianej). Warto jednak zapoznać się z tą czy podobnymi publikacjami, również po to, by zrozumieć charakter głębokich zmian zachodzących we współczesnym chrześcijaństwie. Jednocześnie pozwala to uświadomić sobie narastające trudności w teologicznym dialogu ekumenicznym. Po lekturze *The Open Body* powstaje też wrażenie nieokreśloności anglikanizmu, zwłaszcza jego wizji eklezjologicznej. Przypomina to dość zdumiewające wcześniejsze tezy niektórych teologów, wedle których nie ma anglikańskiej teologii, a jest jedynie anglikański „sposób” (czy „atmosfera”) uprawiania teologii.



## Ekumeniczne nowości wydawnicze

**50 lat Dekretu o ekumenizmie** *Unitatis redintegratio*, red. Andrzej Choro-  
mański, Warszawa: Wydaw. UKSW 2014, 191 s., streszcz. ang. przy artykułach,  
ISBN 978-83-64181-53-5.

CHOROMAŃSKI Andrzej, Wstęp, s. 7–9; HANC Wojciech, Główne idee  
soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*, s. 11–53; GLAESER Zygfryd, So-  
borowy dekret *Unitatis redintegratio* dokumentem ekumenicznego przełomu  
w Kościele katolickim, s. 55–70; CHOROMAŃSKI Andrzej, Eklezjologiczne  
fundamenty soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, s. 71–  
115; KARSKI Karol, Dekret *Unitatis redintegratio* w ocenie teologa ewange-  
lickiego, s. 117–126; BUDNIAK Józef, Posoborowa recepcja dekretu *Unitatis  
redintegratio* wśród społeczności wielowyznaniowej Śląska Cieszyńskiego na  
przestrzeni 50 lat, s. s. 127–147; PETRYNOWSKI Józef, Małżeństwa mieszane  
w międzywyznaniowej opcji oraz projekcie dokumentu lokalnego dialogu mul-  
tilateralnego w Polsce po Soborze Watykańskim II, s. 149–159; SKOTNICKA  
Agata, KWIATKOWSKI Jan, W duchu soborowego ekumenizmu: Polsko-Nie-  
miecka Pielgrzymka Ekumeniczna Szlakiem Ottona III Gniezno – Magdeburg,  
s. 161–174; PERZYŃSKI Andrzej, Il rapporto tra unità e molteplicità nell’ecce-  
siologia conciliare, s. 175–191.

CHARKIEWICZ Jarosław, **Kanonizacja świętych w prawosławiu**, Warsza-  
wa: Warszawska Metropolia Prawosławna 2014, 159 s., il. kolor., ISBN 978-83-  
60311-82-0.

Publikacja podejmuje próbę odpowiedzi na kilka zasadniczych pytań: w jaki  
sposób Kościół prawosławny normuje kwestię kanonizacji świętym? Jakimi kry-  
teriami kierował się w przeszłości i kieruje obecnie w doborze osób ogłaszanych  
świętymi? Autor przedstawia przebieg procesu kanonizacyjnego w Kościele praw-  
osławnym, czyniąc odniesienia do procedur obowiązujących w przeszłości,  
jak i w teraźniejszości. Obok cennych wyjaśnień terminologicznych, publikacja  
prezentuje również procesy kanonizacyjne przeprowadzone w Kościołach lokal-

nych, m.in. gruzińskim, serbskim, rumuńskim, bułgarskim, polskim, czeskim i słowackim, a także w Ameryce. Całość wieńczy ważny przyczynek na temat kanonizacji w relacjach międzykościelnych.

FEDIUKINA Helena, **Leksykon terminologii prawosławnej rosyjsko-polski z cytatami z tekstów biblijnych (ponad 2 tys. haseł)**, Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna 2014, 270 [1] s., bibliogr., ISBN 978-83-60311-77-6.

Leksykon jest dwujęzycznym słownikiem zawierającym definicje podstawowych dla prawosławia terminów i pojęć. Obejmuje słownictwo wyznaniowe, w tym biblijne słowa-symboli, leksykę teologiczną oraz częściowo onomastyczną. Leksykon ma na celu ukazanie łączliwości frazeologicznej w ramach idiomów i frazeologizmów występujących w Piśmie Świętym. Większość haseł zawiera cytaty biblijne i liturgiczne, opatrzone odpowiednimi odsyłaczami. Na końcu leksykonu zamieszczono dwujęzyczny spis imion biblijnych i świętych Kościoła prawosławnego. Specyfiką leksykonu jest wprowadzenie do jego polskiej części, obok równoważników ogólnopolskich, również odpowiedników funkcjonujących w środowisku prawosławnym w Polsce. Publikacja adresowana jest zarówno do tłumaczy tekstów literackich oraz teologicznych, jak i odbiorcy zainteresowanego polską terminologią konfesyjną stosowaną w obszarze prawosławia w Polsce.

KOSTIUCZUK Jakub abp, **Bogoczołwieczeństwo Chrystusa w tekstach liturgicznych świętego Jana Damasceńskiego**, Białystok: Wydaw. Uniwersytetu w Białymstoku 2014, 242 s., bibliogr., indeks, streszcz., ISBN 978-83-7431-434-3.

Publikacja stanowi próbę systematyzacji chrystologii zawartej w tekstach liturgicznych św. Jana Damasceńskiego, który jest jednym z głównych autorów tego typu tekstów używanych w Kościele prawosławnym. Właściwa problematyka implikowana w tytule monografii poruszana jest w trzecim rozdziale. Pierwszy stanowi prezentację dogmatu chrystologicznego jako takiego, wyjaśniając jego istotę, treść, uwarunkowania i apofatyczny charakter. Drugi rozdział przedstawia z kolei sylwetkę oraz twórczość teologiczną i liturgiczną Świętego. Wśród chrystologicznych aspektów omawianych w trzecim rozdziale można wymienić: wcielenie, ofiara, kenoza, dwie natury i ich zjednoczenie, dwie wole i Chrystus

w czasach ostatecznych. Jak wyjaśnia autor, głównym założeniem książki nie była prezentacja całościowej, systematycznej chrystologii, lecz pokazanie, że naukę tę można zaczerpnąć z twórczości liturgicznej, która stanowi ważną część dziedzictwa teologicznego Ojców Kościoła.

**Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteranckiej**, red. Marcin Hintz, Jerzy Sojka, tł. Ewa Sojka, Karol Karski, Bielsko-Biała: „Augustana”, Komitet Krajowy Światowej Federacji Luteranckiej 2014, 272 s., bibliogr. przy niektórych artykułach, seria: Teksty Światowej Federacji Luteranckiej, ISBN 978-83-62109-70-8.

JUNGE Martin, Słowo wstępne, s. 6; MALINA Adam, Przedmowa, s. 7–8; Uwagi redakcyjne, s. 9–10; Wykaz skrótów, s. 11; Wykaz skrótów biblijnych, s. 12; **Część I – Kościół**: SOJKA Jerzy, Kościół w refleksji Światowej Federacji Luteranckiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów i opracowań, s. 15–27; Studium eklezjologiczne – oświadczenie końcowe i zalecenia Komisji Studiów ŚFL, s. 28–43; W drodze do luteranckiego rozumienia *communio* – przyczynek grupy roboczej do tematu eklezjologii, s. 44–55; ROSSING Barbara, Model *koinonii* w Nowym Testamencie i w Kościele starożytnym, s. 56–66; PEURA Simo, Kościół jako duchowa *communio* u Lutera, s. 67–90; SCHÄFER Rolf, *Communio* w eklezjologii luteranckiej, s. 91–109; Kościoły luteranckie w okresie przejściowym – podsumowanie wyzwań i propozycji, s. 110–116; BECKER Eve-Marie, Korelacja pomiędzy eklezjologią a soteriologią w Nowym Testamencie, s. 117–127; JÜNGEL Eberhard, Wiara w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół, s. 128–139; STOELLGER Philipp, Partykularny, uniwersalny, duchowy – rozumienie Kościoła sięgając do Marcina Lutera, s. 140–154; **Część II – Urząd kościelny**: SOJKA Jerzy, Urząd kościelny w refleksji Światowej Federacji Luteranckiej – wprowadzenie do wyboru dokumentów, s. 157–169; Luteranckie rozumienie urzędu biskupiego, s. 170–176; Kobiety w posługach Kościoła, s. 177–203; Luteranckie rozumienie urzędu – oświadczenie na temat służby i urzędu duchownego na podstawie projektu studyjnego ŚFL, s. 204–217; Konsultacja w sprawie ordynowanego urzędu kobiet i urzędu biskupiego – raport, s. 218–239; Urząd diakonacki w Kościołach luteranckich – oświadczenie końcowe światowej konsultacji ŚFL na temat „Urząd diakonacki w Kościołach luteranckich”, São Leopoldo, Brazylia, 2–7.11.2005, s. 240–248; Urząd biskupi w ramach apostołskości Kościoła – Deklaracja z Lund. ŚFL – Wspólnota Kościelna, s. 249–271; Wykaz źródeł, s. 272.

LITAK Eliza, **Rzymskokatolickie, greckokatolickie i prawosławne wspólnoty w południowo-wschodniej Polsce**, Kraków: „Nomos” 2014, 280 s., bibliogr., indeks, streszcz. ang., ISBN 978-83-7688-180-5.

Publikacja zalicza się do studiów z zakresu socjologii grup etnicznych, antropologii kultury i socjologii religii. Jej celem – zgodnie z założeniami autorki – była rekonstrukcja zbiorowych tożsamości wybranych grup religijnych w oparciu o analizę ich zbiorowych pamięci. Empiryczna część książki bazuje na badaniach przeprowadzonych wśród rzymskokatolickich, greckokatolickich i prawosławnych wspólnot żyjących w południowo-wschodniej Polsce. Wybór padła na ten region „ze względu na fakt, że wszystkie wymienione wspólnoty są od wielu wieków związane z tym terenem i posiadają tu dość rozwinięte struktury” (s. 18). Obrana metoda badawcza polegała przede wszystkim na analizie treści publikacji wydawanych przez wspomniane wspólnoty w latach 2004–2008. Szczególny nacisk położono jednak na te fragmenty, które odnosiły się do przeszłości (do 1989 r.) i jej upamiętnienia. Monografia zawiera sześć rozdziałów. Obok rozdziałów teoretycznych, podejmujących kwestie związane z rozumieniem pojęć tożsamości zbiorowej i zbiorowej pamięci oraz charakterystykę regionu poddanego badaniom, znajdują się rozdziały poświęcone wprost omówieniu wyników analizy materiału badawczego i dokonujące rekonstrukcji narracji dotyczącej kluczowych wydarzeń w pamięci badanych wspólnot, wyodrębnienia głównych zasad organizujących pamięć zbiorową badanych wspólnot i rekonstrukcji kluczowych elementów ich tożsamości zbiorowej. Niech wystarczającą rekomendacją niniejszej publikacji będą słowa recenzenta, prof. Z. Boksańskiego, który stwierdził, że „zawarte w tekście generalizacje bez wątpienia poszerzają naszą wiedzę nie tylko o formalnych strukturach pamięci zbiorowej grup religijnych, ale pozwalają także głębiej zrozumieć ‘motywacje’ resentymentów religijnych i etnicznych”. Choć monografia została napisana z perspektywy socjologicznej, dla teologa jej lektura okaże się z pewnością niezwykle cenna i pożyteczna.

NITKIEWICZ Krzysztof bp, **Katolickie Kościoły Wschodnie. Kompendium prawa**, Sandomierz: Wydaw. Diecezjalne i Drukarnia 2014, 132 s., bibliogr., indeks, ISBN 978-83-257-0793-4.

Jak wskazuje podtytuł, publikacja ta stanowi kompendium prawa regulującego życie katolickich Kościołów Wschodnich. Nie jest to zatem całościowe i wyczerpujące opracowanie prawa wschodniego, lecz – zgodnie z wyjaśnieniem samego autora – rodzaj poradnika duszpasterskiego dla duchownych Kościoła łacińskiego, którzy w obszarze działań duszpasterskich spotykają się z członkami Kościo-

łów wschodnich. Poradnik ten wyrasta z wcześniejszego doświadczenia i pracy dzisiejszego Biskupa sandomierskiego w Kongregacji Kościołów Wschodnich, gdzie pozostawał w kontakcie ze środowiskiem, odpowiedzialnym w dużej mierze za kodyfikację, a także interpretację Kodeksu Kanonów Wschodnich. Po zarysowym wprowadzeniu w historię Kościołów wschodnich, w kolejnych rozdziałach autor skoncentrował się na istotnych kwestiach prawnych, takich jak: status eklezjalno-prawny katolickich Kościołów Wschodnich, kwestia przynależności do Kościoła „sui iuris”, struktura organizacyjna i osobowa Kościołów tego typu, regulacje dotyczące kultu Bożego, prawo karne oraz formy współdziałania różnych Kościołów. Ostatni – dziewiąty rozdział – obejmuje syntetyczną prezentację – zarówno historii, jak i sytuacji obecnej – poszczególnych Kościołów „sui iuris” w kluczu pięciu wschodnich tradycji, wraz z osobnym punktem poświęconym katolickim Kościołom Wschodnim w Polsce. Całość wieńczy bibliografia i indeks rzeczowy.

**O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee *Vaticanium II pół wieku później***, red. Marek Kita, Kraków: Wydaw. Naukowe UPJP II 2015, 185 [3] s., Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, seria: Biblioteka Ekumenii i Dialogu 37, ISBN 978-83-7438-454-4. (UP)

KITA Marek, Wprowadzenie, s. 5–9; PUŚLECKI Edward bp, Ekumenizm „na luzie”, s. 11–25; PAPROCKI Henryk, Przyjazna współpraca i co dalej?, s. 27–32; KANTYKA Przemysław, Jedność Kościoła a jedność w wierze. Od ekumenizmu idealistycznego do ekumenizmu realistycznego?, s. 33–43; WICHARY Mateusz, Ekumeniczny potencjał doświadczenia nawrócenia, s. 45–58; MAMES Tomasz Dariusz, Blaski i cienie wychowania do ekumenizmu – refleksje z perspektywy mariawity, s. 59–85; PROCHÁZKA Pavel, Possibilities and limits of ecumenical dialogues in the Slovak Republic, s. 87–113; VESTEL Yuri, Owoce dialogu między chrześcijanami w tradycji kijowskiej: inicjatywy Wydawnictwa „Duch i Litera” oraz Centrum św. Klemensa, s. 115–129; GROSFELD Jan, Stosunek do Żydów i judaizmu jako warunek drogi jedności chrześcijan, s. 131–155; NAPIÓRKOWSKI Stanisław Celestyn OFMConv, Z ponadpółwiecznych doświadczeń ekumenisty, s. 157–166; WĄS Adam SVD, Papież Franciszek wobec islamu. Nowe akcenty w dialogu z muzułmanami, s. 167–185.

PASEK Zbigniew, **Kultura religijna protestantyzmu**, Kraków: „Libron” 2014, 268 s., bibliogr., ISBN 978-83-64275-90-6.

Publikacja stanowi zbiór szkiców – publikowanych wcześniej w niskonakładowych i trudno dostępnych czasopismach lub innych opracowaniach – poświęconych różnym aspektom kultury religijnej protestantyzmu. Sam autor wyjaśnia, że niniejszy tom obejmuje „studia poświęcone różnym interpretacjom życiowych nieszczęść i katastrof czy koncepcjom czasu, jakie pojawiają się w świecie protestanckim, a także teksty porównujące wybrane elementy protestanckiego kultu (...) z katolicyzmem” (s. 16). Obok tego znalazły się także studia poświęcone polskiemu protestantyzmowi i jego specyficznym właściwościom. Zebranie wcześniej rozproszonych tekstów, które – co istotne powstały już w XXI w. – nie oznaczają, że dokonano jedynie ich zwykłego przedruku. Niektóre z nich uzupełniono, tak by lepiej ujmowały podejmowany problem lub wyraźniej odpowiadały na stawiane pytania.

SEWERYNIAK Henryk, **Święte Oficjum a mariawici**, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2014, 437 [3] s., [24] s. tabl., il., bibliogr., indeks, ISBN 978-83-63012-46-5.

Ks. Seweryniak – profesor teologii fundamentalnej – podejmuje w książce zagadnienia dotyczące rozwiązania tzw. „kwestii mariawickiej” przez Święte Oficjum w latach 1903–1908. Chociaż sprawa ta była przedmiotem licznych opracowań podejmowanych z różnych naukowych perspektyw, uzasadnieniem niniejszej publikacji jest oparcie jej na badaniu wszystkich archiwaliów „mariawickich” zgromadzonych w Archiwum Kongregacji Nauki Wiary w Rzymie. Monografia dzieli się na dwie części. W pierwszej przedstawiono kilka monograficznych opracowań dotyczących początków mariawityzmu i sposobów rozwiązania kwestii mariawickiej zarówno w Rzymie, jak i na ziemiach polskich tamtego okresu. Wśród nich znajdują się m.in: prezentacja funkcji, urzędników i petentów Świętego Oficjum na początku XX w., kalendarium mariawickie, obrazujące szczegółowo etapy rozwoju sprawy mariawickiej do 1908 r., charakterystyka działań Stolicy Apostolskiej w „kwestii mariawickiej” w latach 1903–1907, prezentacja błędów natury dogmatycznej, prawnej i ascetycznej w tekstach i działaniach Marii Franciszki Kozłowskiej w świetle badanych archiwaliów, prezentacja encykliki *Tribus circiter*. Druga część publikacji obejmuje spis archiwaliów zgromadzonych w *Tabularium* Kongregacji Nauki Wiary w porządku odpowiadającym kolejności trzech zbiorów, a także inne ważne dokumenty zaczerpnięte z innych archiwów. W *Aneksie* zamieszczono fotokopie wybranych

dokumentów. Prezentowana monografia stanowi niezwykle cenne i kompleksowe opracowanie kwestii mariawickiej, a także znaczący przyczynek dla badań nad genezą mariawityzmu.

UGLORZ Manfred, **Bóg i człowiek. Powołanie i przeznaczenie człowieka w refleksji teologicznej apostoła Pawła**, Dziegielów: „Warto” 2014, 342 s., bibliogr., ISBN 978-83-63562-60-1.

Autor niniejszej książki, uznany luterński biblista, pisze, że jest ona owocem jego badań nad teologiczną spuścizną apostoła Pawła. Monografia obejmuje sześć rozdziałów. Pierwszy koncentruje się na przedstawieniu osoby i życia apostoła Pawła, drugi poświęcony jest Pawłowemu myśleniu o Bogu jako Ojcu Jezusa Chrystusa, trzeci związany jest z wyjaśnieniem znaczenia stosowanych przez Pawła terminów „ewangelia” i „prawo”, czwarty podejmuje się prezentacji antropologii teologicznej w myśli apostoła Pawła, piąty skupia się na opisie fundamentów i źródeł chrześcijańskiego życia w ujęciu Pawłowym, w szóstym zaś zaprezentowano myśl eschatologiczną Apostoła. Niewątpliwą zaletą książki, ułatwiającą jej lekturę, jest zamieszczenie dużej ilości cytatów biblijnych, co sprawia, że czytelnik nie musi nieustannie sięgać do Nowego Testamentu. Ponadto autor unikał zbyt długich analiz poszczególnych perykop, koncentrując się na czytelnym ukazaniu teologicznej myśli apostoła Pawła. Dlatego książka ta może stanowić wprowadzenie do bardziej szczegółowych i specjalistycznych studiów nad teologią Apostoła Narodów.

UGLORZ Manfred, **JAHWE Bogiem Izraela. Zarys starotestamentowej teologii Boga**, wyd. 2 popr., Dziegielów: „Warto” 2014, 274 s., bibliogr., streszcz. ang., ISBN 978-83-63562-52-6.

Autor jest uznanym teologiem i biblistą luteranskim o pokaźnym dorobku naukowym. Niniejsza publikacja jest drugim, nieco poszerzonym wydaniem książki, która ukazała się w 2002 r. pt.: *Jahwe – Bóg Izraela*. Omawiana monografia stanowi prezentację wiary starożytnego Izraela w Boga, który objawił się zbawczo ludowi wybranemu w historii. Sam autor opisuje swoją próbę jako szkic teologii (w sensie ścisłym) Starego Testamentu. Książka składa się z ośmiu rozdziałów. Pierwszy rozdział prezentuje najnowszą historię badań nad teologią Starego Testamentu oraz dostarcza podstawowych informacji dotyczących ksiąg Pierwszego Przymierza. Drugi rozdział podejmuje rozważania nad istotą wia-

ry ludu izraelskiego. W pozostałych rozdziałach omówiono podstawową treść wiary Izraela w Boga: „imiona” Boże, tytuły i atrybuty JAHWE, transcendencja Boga, JAHWE jako Bóg zbawienia, jako Bóg przymierza i jako Bóg stworzenia. Książka nie jest klasycznym podręcznikiem akademickim, gdyż nie obejmuje całościowej myśli autorów ksiąg Starego Testamentu. Może jednak posłużyć zarówno studentom do pogłębienia znajomości myśli teologicznej Starego Przymierza, jak i wszystkim zainteresowanym poszerzeniem swej teologicznej wiedzy. Sam autor wyjaśnia, że „książka ma służyć między innymi odnalezieniu korzeni chrześcijaństwa i europejskiej kultury, stać się źródłem własnych przemyśleń i być pomocną w skonfrontowaniu ich z początkami naszej wiary w Boga, która w świecie religijnych doznań i przeżyć była niewątpliwie czymś rewolucyjnym, przekształcającym zupełnie sposób myślenia i patrzenia na otaczającą rzeczywistość” (s. 15).

Rajmund Porada (UO, Opole)