

Teologiczna wizja. Znaczenie oraz warunki jej formułowania w teologii ewangelikalnej w ujęciu Richarda Lintsa²

Theological Vision. Its Importance and Conditions of its Formation in the Evangelical Perspective of Richard Lints

Słowa kluczowe: tradycja, teologia ewangelikalna, teologiczna wizja, zasada tendencyjności, zasada realizmu, plan odkupienia, kultura

Keywords: tradition, evangelical theology, theological vision, bias principle, realism principle, drama of redemption, culture

Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia rzadko poruszany problem metody formułowania teologicznej wizji z perspektywy teologii ewangelikalnej. Artykuł przedstawia problem w ujęciu Richarda Lintsa, profesora teologii Gordon-Conwell Theological Seminary w USA. Formułowanie teologicznej wizji wymaga wcześniejszego określenia podstawowej struktury systemu teologicznego, nazywanej przez Lintsa również matrycą teologiczną, na której teologiczna wizja będzie osadzona. Pierwszym krokiem w tym procesie jest zaakceptowanie faktu, że źródłem naszej teologicznej wiedzy są słowa pochodzące od Boga, przekazane nam dzięki objawieniu. Musimy jednak

¹ Ks. dr Robert Miksa, absolwent studiów doktoranckich w Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

² Dr Richard Lints od 2008 roku piastuje stanowisko Andrew Mutch Distinguished Professor of Theology oraz zastępcy prezydenta do spraw akademickich w Gordon-Conwell Theological Seminary (Hamilton Campus, Massachusetts), gdzie wcześniej, od 1994 roku, był profesorem teologii systematycznej i filozoficznej.

być świadomi, że odczytywanie treści objawienia w dużym stopniu zależy od naszego stosunku do kultury, tradycji oraz możliwości rozumowych człowieka. Wzięcie pod uwagę tych zależności jest warunkiem w miarę bezstronnego odczytywania jego treści. Starając się dokonać teologicznej oceny współczesnej kultury (teologiczna wizja), Lints sugeruje podzielenie jej na trzy mniejsze części, tj. Kościół, kulturę popularną oraz ośrodki akademickie i odnoszenie się do każdej z nich oddzielnie.

Abstract

The article presents the rarely addressed subject of establishing a method of developing a theological vision in an evangelical perspective. The article focuses on Richard Lints - Professor of theology at Gordon-Conwell Theological Seminary. His basic assumption is that to be able to speak about a theological vision one needs first to establish a theological framework, which Lints also calls a theological matrix. The first step is to accept that the source of our theological knowledge are the words of God given to us in revelation. However, we need to realise that, to a large extent, the perception of that revelation depends on our approach to culture, tradition and reason. Acknowledging these conditions is a requirement for a less biased approach to its content. In an effort to critique modern culture (theological vision) Lints suggests dividing it into smaller parts for the purpose of dealing with them individually. These three parts discussed are: church, popular culture and Academic institutions.

Podejmując temat formułowania wizji teologicznej, Richard Lints stara się wypełnić pewną lukę w teologii ewangelikalnej³. Większość książek z tego środowiska dotyczących teologii po prostu zajmuje się teologią. Brakuje natomiast refleksji na temat tego, jak pisać i myśleć teologicznie w sposób metodyczny. W dotychczasowych opracowaniach

³ Problem definiowania ewangelikalizmu Lints opisuje w ten sposób: „[...] większość precyzyjnych definicji ewangelikalizmu z konieczności będzie niejasnych albo nawet dwuznacznych. Ewangelikalni chrześcijanie są jak liczne rodzeństwo powiązane ze sobą przez różne rodzinne podobieństwa. Różnice między nimi często są tak samo ważne, jak wspólne cechy. Jednoczące je elementy niemal zawsze będą miały jakieś wyjątki. Gdy natomiast analiza tego ruchu jest zbyt szczegółowa, utracona zostaje jej objaśniająca wartość” (Lints 1993, 32). Więcej na temat problemów związanych z definiowaniem tego czym jest ewangelikalizm zob. Zieliński 2013, 18–26.

poświęconych teologii ewangelikalnej zwykle pojawia się krótkie opracowanie mające charakter prolegomeny, ograniczające się do zasygnalizowania istnienia takiej potrzeby, pozostawiając bez odpowiedzi pytanie, na czym ta metodologia miałaby polegać. Swoje spojrzenia na ten temat profesor Lints zasadniczo prezentuje w książce „*The Fabric of Theology*” (Lints 1993). Pomimo że książka ma już blisko trzydzieści lat, wciąż jest aktualna, tym bardziej, że w języku polskim nie ma żadnych opracowań tego typu pisanych z perspektywy ewangelikalnej. Jego książka jest również o tyle ciekawa, że pisząc o sprawach teoretycznych, Lints prezentuje praktyczne konsekwencje swoich rozważań dla życia Kościoła, co zresztą wynika ze sposobu pojmowania przez niego funkcji teologii.

1. Znaczenie teologicznej wizji

W swoich rozważaniach Lints podkreśla, że rzetelne sformułowanie teologicznej wizji nie jest czymś zbytecznym. Przeciwnie, teologiczna wizja jest koniecznym elementem życia i służby zarówno pojedynczego chrześcijanina, jak i Kościoła. Dlatego też zależy mu na pokazaniu nie tylko tego, jak odbudować teologiczny sposób myślenia w środowisku ewangelikalnym, ale również tego, że „teologiczny sposób myślenia o współczesnym świecie jest zarówno możliwy, jak i absolutnie nieodzowny dla głoszenia ewangelii” (Lints 1993, 7).

Wyjaśniając znaczenie pojęcia ‘teologicznej wizji’, Lints mówi o potrzebie przemienionego sposobu patrzenia. Chodzi o spojrzenie teologiczne, które da chrześcijaninowi obraz rzeczywistości z jednej strony zgodny z jego wyznaniem wiary, a z drugiej – na tyle praktyczny, że pozwoli na zdefiniowanie stojących przed nim zadań. Timothy Keller, korzystając z idei teologicznej wizji Lintsa, opisuje ją jako „wyobrażenie tego, co zamierzamy zrobić z naszą doktryną w konkretnym miejscu i czasie” (Keller 2012, 18).

Temat jest niezwykle ważny, ponieważ „każdy ma jakiś «sposób myślenia» o Bogu, świecie i człowieku” (Lints 1993, 9) i co za tym idzie, każdy posiada jakąś teologiczną wizję. Sposób chrześcijańskiego myślenia

o świecie nie może być tylko jakąś mozaiką poglądów mających ze sobą niewielki związek. Niestety, w praktyce lektura Pisma Świętego bywa zredukowana do poszukiwania recepty na osobiste problemy bądź problemy Kościoła. Za mało jest pytań o miejsce chrześcijanina w odwiecznym planie odkupienia i budowaniu królestwa Bożego (Lints 2003, 23–32).

Potrzeba metodycznego podejścia do konstruowania teologicznej wizji wynika również z przekonania, że wszelkie nasze rozważania są w jakimś stopniu kulturowo uwarunkowane. Lints przychyła się tutaj do stanowiska Petera Bergera, który przekonuje, że każda kultura akceptuje pewne przekonania i zachowania jako normatywne oraz racjonalne i w ich świetle ocenia wszystkie inne, co Berger nazywa „strukturami uwiarygodniającymi [plausibility structures]” (Berger 1967, 45nn; zob. też Berger, Berger, Kellner 1974; Berger 1969). W szczególności Lints zwraca uwagę na postawy fundamentalistyczne zakładające, że „Bóg objawia swoje ponadczasowe prawdy ludziom, którzy nie są pod wpływem swojej własnej kultury” (Lints 1993, 8). Takie podejście nie tylko nie pomaga w lepszym rozumieniu otaczającego świata, ale też zwyczajnie jest nieprawdziwe. „Ewangelikalni chrześcijanie muszą rozumieć intelektualny i kulturowy kontekst, który wpływa na ich własną wizję świata. Bez tego będą po prostu dalej popełniać te same błędy, które popełniali w przeszłości” (Lints 1993, 9).

W związku z tym Lints postuluje trzy etapy działania:

...musimy zacząć od przyjrzenia się naszym oczekiwaniom, które zabarwiają nasze postrzeganie Boga. Następnie musimy określić wpływ, jaki nasze oczekiwania miały na nasze pojmowanie odkupieńczego dzieła Bożego. Ostatecznie musimy dążyć do zrozumienia, jak komunikować Chrystusowe orędzie w naszych wyjątkowych okolicznościach z tak niewielkimi przeinaczeniami, jak to tylko możliwe (Lints 1993, 83).

2. Teologiczny paradygmat

Zdaniem Lints, by przystąpić do budowania teologicznej wizji, trzeba sformułować, co można nazwać teologiczną strukturą albo matrycą. Jej celem jest odnalezienie teologicznego schematu całej Biblii albo, inaczej mówiąc, biblijnej metanarracji (zob. też Vanhoozer 2003, XIII–XV), która mogłaby stanowić swojego rodzaju fundament albo swojego rodzaju soczewkę, przez którą będziemy przyglądać się objawieniu. Lints nawiązuje tu do idei paradygmatu Thomasa Kuhna (Kuhn 1962), którą często posługuje się filozofia nauki. Z jednej strony podkreśla korzyści wynikające z istnienia paradygmatów, z drugiej wskazuje na ich zmienność i potrzebę modyfikacji, jak np. newtonowski paradygmat obowiązujący w fizyce do czasów Einsteina. Paradygmat tworzy pewien teoretyczny kontekst pozwalający na klasyfikowanie poszczególnych zdarzeń, jednak z drugiej strony sam paradygmat podlega weryfikacji w kontekście prowadzonych doświadczeń.

Podobnymi szablonami posługujemy się na co dzień. Lints nazywa je matrycami, których używamy do wartościowania naszych doświadczeń. Jednocześnie matryce te (podobnie jak paradygmat w idei Kuhna) podlegają weryfikacji w świetle naszych doświadczeń. Korzystając z innej analogii, porównuje je również do wpływu, jaki na docierający do nas obraz mają soczewki, przez które oglądamy świat zewnętrzny. Lints świadomie używa tu liczby mnogiej i mówi o wielu takich soczewkach czy też matrycach istniejących w umyśle człowieka, które choć w różnym stopniu, ale są ze sobą powiązane. Szczególną rolę odgrywa tutaj przekonanie o istnieniu Boga. Wiara w Boga jest nie tylko jednym z wielu przekonań zabarwiających nasze spojrzenie na świat. Jest czymś w rodzaju „przekonania kontrolującego [*control belief*]”⁴, które domaga się dominacji nad pozostałymi rozumowymi matrycami. Jednocześnie – zauważa Lints – wiara w istnienie Boga nie występuje samodzielnie, ale

⁴ Określenie to pochodzi z książki Wolterstorffa „Reason within the Bounds of Religion” (Wolterstorff 1984. Cyt. za Lints 1993, 18).

idzie w parze z innymi towarzyszącymi jej przekonaniem, dotyczącymi takich szczegółowych kwestii, jak na przykład: czy Boga, w którego wierzę, można poznać? czy Bóg komunikuje się z nami? czy żąda od nas czegoś? i temu podobne. Ze względu na tę złożoność wiarę w istnienie Boga Lints nazywa „teologiczną matrycą”.⁵

Fakt istnienia teologicznej matrycy mającej charakter ‘przekonania kontrolującego’ – zauważa Lints – zmusza nas do przeanalizowania wzajemnych zależności tych matryc.

Chrześcijańska ewangelia wzywa nas nie tylko do skonstruowania dobrze uformowanej matrycy teistycznej, ale również do dokonania świadomych powiązań pomiędzy tą matrycą i pozostałymi matrycami naszego życia. Moje przekonania dotyczące Boga powinny wpływać na to, jak postrzegam siebie samego, moją pracę, rodzinę, czas wolny, itd. To właśnie tę matrycę matryc nazywam teologiczną wizją. Tworzą ją matryca teistyczna [...] oraz szeroko rozumiane powiązania i zależności pomiędzy matrycą teistyczną a pozostałymi matrycami. Teologia obejmuje nie tylko studia dotyczące samego Boga (matryca teistyczna), ale również wpływ tych studiów na resztę życia człowieka (Lints 1993, 19).

Należy przy tym pamiętać, że te zależności i powiązania nie są jednostronne, ponieważ, jak pisze Lints, „moje teologiczne przekonania zarówno wpływają na «mój sposób myślenia o świecie», jak i są jego funkcją” (Lints 1993, 17). Jak rozwiązać problem tej wzajemnej zależności?

3. Zasada realizmu i tendencyjności

Lints przywołuje tutaj dwie filozoficzne zasady: ‘zasadę realizmu’ [*realism principle*] oraz ‘zasadę tendencyjności’ [*bias principle*]. Pierwsza mówi o tym, że człowiek rzeczywiście poznaje świat takim, jaki jest. Druga podkreśla, że to poznanie zawsze naznaczone jest uprzedzeniem

⁵ Lints zwraca również uwagę na to, że „teologiczną matrycą posługują się także ateści, ponieważ oni również odpowiadają sobie na pytania o naturę rzeczywistości, o życie, o śmierć, czy o to, kim jest człowiek.” (Lints 1993, 18).

do jednych wniosków lub skłonnością do innych, co ostatecznie wpływa na naszą percepcję (Lints 1993, 20).

Zasady te Lints odnosi również do teologicznego sposobu patrzenia na świat, który nie jest wolny od tendencyjności. To zaś prowadzi do pytania o wartość i prawdziwość naszych teologicznych sądów. Niektóre ewangelikalne środowiska, ulegając tym wątpliwościom ('zasadzie tendencyjności'), zrezygnowały z teologicznego sposobu patrzenia i wartościowania, przyjmując aktualne trendy w kulturze za standard swojej służby. Przykładem może być Ruch Wzrostu Kościoła, który poddał się dominacji urynkowanej kultury (zob. Wells 2008, 27–40), zyskując przydomek 'sprzedawców' [*marketers*]⁶.

Jeżeli jednak zachowujemy 'zasadę realizmu', znajdujemy uzasadnienie dla czegoś więcej niż tylko relatywizm. „Ewangelikalni chrześcijanie uznają, że biblijny tekst może być poznany ('zasada realizmu'), co daje możliwość tworzenia teologii w taki sposób, że będzie potrafiła stawić czoła wartościom nowoczesnej kultury, a nie tylko im ulegać” (Lints 1993, 26).

Warto tu podkreślić zasadność wniosków Lintsa, ponieważ zignorowanie 'zasady realizmu' na rzecz 'zasady tendencyjności' prowadzi do absolutyzowania tej drugiej. Paradoksalnie powoduje to załamanie się takiej konstrukcji pod jej własnym ciężarem. W takiej sytuacji bowiem 'zasada tendencyjności' nie spełnia własnego standardu, ponieważ nie jest dość sceptyczna wobec samej siebie. Interesującym przykładem takiej sytuacji jest poszukiwanie 'prawdziwego', 'historycznego Jezusa' w XIX wiecznej europejskiej teologii. Absolutyzowanie 'zasady tendencyjności' wobec autorów biblijnego tekstu ostatecznie „powiedziało nam więcej o XIX-wiecznych Europejczykach niż o postaci Jezusa z Palestyny pierwszego wieku” (Lints 1993, 27). To samo, niestety, można powiedzieć o niektórych ewangelikalnych środowiskach i ich stosunku

⁶ Nazywając ich 'sprzedawcami' [*marketers*], David Wells stara się pokazać pragmatyczne nastawienie tego ruchu (Wells 2008, 13–16).

do własnej teologii. Najważniejszą z przyczyn tego zjawiska Lints upatruje właśnie w niedostrzeganiu kulturowego uwarunkowania swoich własnych poglądów.

4. Epistemologiczny fundament

Choć możliwość komunikacji między Bogiem a jego stworzeniem bywa kwestionowana, Lints zwraca jednak uwagę na to, że narracja Piśma Świętego nie pozostawia wątpliwości, iż ona istnieje. Bóg przemawia przez swoje stworzenie (Ps 19; Rz 1), przez swoich proroków (Hbr 1,1), a także przez nasze sumienie (Rz 2,15). Najlepszym świadectwem tego, że komunikacja między transcendentnym Bogiem a upadłym człowiekiem jest możliwa, jest osoba Syna Bożego, który objawił Boga w taki sposób, w jaki żadna część natury nie była w stanie tego zrobić. Będąc w pełni człowiekiem, Chrystus jest źródłem poznania Boga mówiącego do nas w sposób zrozumiały, mówiącego „językiem ludzkim” – jak nazywa to Tomasz Węcławski (Węcławski 2005, 12). Z tego powodu Gabriel Fackre mówi o Jezusie jako o przejawie Bożej „epistemologicznej łaski” (Fackre 1987. Cyt. za Lints 1993, 62).

Lints idzie dalej podkreślając, że „Bóg odsłonił siebie nie tylko w czynach i słowach zawartych w Piśmie, ale objawił siebie również w sposobie, w jaki urządzona jest ludzka natura” (Lints 1993, 65). Stwarzając świat, Bóg stworzył człowieka na Swój obraz i podobieństwo. W tym właśnie Lints widzi podstawę do tego, by zakładać, że będąc stworzonymi przez przemawiającego Boga, zostaliśmy stworzeni nie tylko ze zdolnością do poznania Go, ale również z predyspozycją do komunikacji z Nim. Z tego powodu Lints przyjmuje, że nasze poznanie tego, co pochodzi od Boga, choć niepełne i zniekształcane, jest poznaniem prawdziwym. „Fakt, że przekręcamy to poselstwo, wskazuje na to, że w jakimś stopniu je rozumiemy, nawet jeżeli tylko częściowo” (Lints 1993, 61).

5. Kulturowe uwarunkowania teologii ewangelikalnej

Cząstkowość tego rozumienia i ciągle potykanie się o własne błędy widoczne są w wielu ewangelikalnych środowiskach zaniedbujących potrzebę posiadania funkcjonalnej, teologicznej matrycy, która mogłaby być podstawą do formułowania teologicznego spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość (teologicznej wizji). W wielu ewangelikalnych środowiskach zostało to poważnie zaniedbane. Paradoksalnie, w dużej mierze przyczyniło się do tego stanu zwanie szeregów przez bardzo różne środowiska ewangelikalne w walce wobec wspólnego wroga, tj. teologii liberalnej. By doprowadzić do zjednoczenia tej koalicji, potrzebny był nie tylko wspólny wróg, ale również wspólne wyznanie wiary. W ten sposób zaczęto szukać czegoś w rodzaju minimum teologicznego, które pozwoliłoby na zjednoczenie ludzi pochodzących z różnych tradycji i środowisk.⁷

Między rokiem 1930 a 1950 ruch ewangelikalny podzielił się, tworząc odrębne obozy: 'fundamentalistyczny' oraz 'neoevangeliálny'. Pierwszy optował za separacją teologiczną i kulturową wobec zepsutego świata. Drugi chciał bardziej bezpośrednio zaangażować się w tworzenie kultury. Jedna i druga postawa nie była wynikiem ich teologicznej refleksji, ale raczej strategii działania w określonej sytuacji społecznej i kulturowej⁸. Z tego powodu George Marsden mówi, że „fundamentalizm był mozaiką różnicowanych i czasem przeciwnych sobie tradycji i tendencji, których nigdy nie udało się połączyć” (Marsden 1980, 43). Teologiczni liberałowie natomiast nie bronili się przed nowoczesnością i poszli w kierunku

⁷ Elementem budującym tę tożsamość było wydawanie w latach 1910–1915 przez *Biblical Institute of Los Angeles* (BIOLA) 90 esejów, zebranych w 12 woluminach pod wspólnym tytułem „The Fundamentals: A Testimony to the Truth”, od którego później przyłgnęło do nich określenie: fundamentaliści. „The Fundamentals” były serią artykułów napisanych przez 64 bardzo znanych autorów, reprezentujących większość protestanckich denominacji.

⁸ Przedstawicielem tego pierwszego obozu stał się założony w roku 1927 *Bob Jones University* (początkowo *Bob Jones College*). Przedstawicielem drugiego było założone w 1947 roku *Fuller Theological Seminary*. Powstanie obydwu tych instytucji były reakcją na liberalizm wyższych uczelni, odciągający młodzież od tradycyjnej wiary.

„pasywnej ekumenii” (Lints 1993, 44–45), rezygnując z przekonania o wyjątkowości orędzia chrześcijańskiego.

Środowiska ewangelikalne podjęły walkę ‘od dołu’, szukając skutecznych sposobów dotarcia do mas. W tym celu przesłanie biblijne sprowadzono do chwytliwych sloganów, które łatwo byłoby przekazać masom, korzystając z metod wypracowanych w marketingu. James Kennedy, jeden z czołowych działaczy na rzecz ewangelizacji i twórca programu *Evangelism Explosion*, pisze nawet w ten sposób:

Istnieje pięć wielkich praw obowiązujących zarówno w sprzedaży, jak i w sztuce przekonywania: wzbudzenie zaufania, zainteresowanie, pragnienie, nakłonienie i zamknięcie. Nie ma znaczenia, czy sprzedajesz lodówkę, czy przekonujesz człowieka do nowego pomysłu czy jakiejś filozofii, obowiązują te same podstawowe prawa perswazji” (Kennedy 1977, 46).

Powstające jak grzyby po deszczu parakościelne organizacje ewangelikalne dawały temu środowisku fałszywe poczucie jedności. Każda z denominacji musiała bowiem zrezygnować z jakiś ważnych dla niej – bo konstytuujących jej tożsamość – zasad na rzecz ogólnoevangelikalnej wspólnoty. Wyznania wiary ewangelikalnych organizacji coraz rzadziej poruszały kwestie doktrynalne, które mogłyby powodować podziały między członkami ewangelikalnej koalicji. Efektem był nie misternie utkany gobelin, lecz raczej płachta składająca się z przypadkowo pozszywanych ze sobą kawałków materiału. W praktyce oznaczało to funkcjonowanie wielu niezależnych, ponaddenominacyjnych „ewangelikalnych imperiów”⁹, które szukały masowego poparcia. W opinii Marsdena ten sposób funkcjonowania:

⁹ Lints wskazuje tu na takie postaci i organizacje jak Billy Graham, National Association of Evangelicals (NAE) tygodnik „Christianity Today”, ale również misje działające wśród studentów (InterVarsity, Campus Crusade, Navigators, Young Life, Youth for Christ, Campus Life), misje zagraniczne (North Africa Mission, South America Mission, Greater European Mission), wyższe uczelnie (Fuller, Trinity, Gordon-Conwell, Dallas, Westminster, Wheaton, Westmont, Gordon) czy wydawnictwa (Baker, Zondervan, Eerdmans). Lints 1993, 53.

...przypomina średniowieczny feudalny system. Tworzą go pozornie przyjazne, ale konkurujące ze sobą imperia, stworzone przez ewangelikalnych przywódców walczących o tę samą widownię, ale wyznających lojalność temu samemu królowi (Marsden 1984, XIV. Cyt. za: Lints 1993, 53).

Skutki takiej 'strategii' – ocenia Lints – były dalekie od pożądanych:

Nowoczesny wolny rynek okazał się być zasadniczo obojętny na prawdę: nagradza on bowiem nie to, co jest najbliższe prawdy, ale raczej to, co jest najatrakcyjniej zapakowane. Jestem przekonany, że starając się zrealizować chytry marketingowy plan dotarcia do mas z żądającą wyłączności (ekskluzywną) prawdą, ewangelikalni chrześcijanie jeszcze bardziej odsunęli się od swojego teologicznego dziedzictwa, tj. oddania prawdzie (Lints 1993, 45).

Ulegając pragnieniu dotarcia do mas, „opinia publiczna – w tym kontekście opinia środowisk ewangelikalnych – stała się arbitrem prawdy” (Lints 1993, 51).

Ewangelikalni myśliciele i przywódcy najwyraźniej zapomnieli o tym, że żyją w upadłym świecie, a ich sposób myślenia nie jest wolny od konsekwencji tego upadku, o czym powinni wiedzieć, ponieważ jest to treścią objawienia i wyznawanej przez nich doktryny. Choć obie zasady, 'realizmu' i 'tendencji' były przez nich stosowane, to jednak najczęściej ta pierwsza stosowana była do własnej twórczości, zaś ta druga głównie do adwersarzy (Lints 1993, 26).

Ostateczna ocena Lintsa, zarówno strategii nurtu konserwatywnego, jak i liberalnego, jest negatywna i to z tego samego powodu:

Na pierwszy rzut oka protestancki teologiczny liberalizm i koalicja fundamentalistyczno-ewangelikalna dwudziestego wieku były zaciekłymi wrogami, ale musimy zauważyć, że obie mają swoje korzenie w podejściu pragmatyczno-doświadczalnym, ignorowaniu roli zborów i odrzucaniu tradycji (Lints 1993, 47).

6. Kluczowe elementy teologicznej matrycy

Chcąc opisać teologiczną matrycę, należy – zdaniem Lintsa – zwrócić uwagę na dwie doktryny, które wybijają się na pierwszy plan i mają dla nas znaczenie fundamentalne. Pierwsza to doktryna o upadku człowieka, druga to doktryna o odkupieniu. Obie są niezbędne do zrozumienia nie tylko objawienia, ale również siebie samych i otaczającego nas świata.

Doktryny o grzechu i odkupieniu są głównymi elementami teologicznej konstrukcji, od wieków spajającymi chrześcijaństwo, i jeżeli którakolwiek z nich potraktujemy nie dość poważnie, ta konstrukcja nie ostoi się (Lints 1993, 58).

6.1. Znaczenie doktryny o duchowym upadku człowieka

Zajmując się teologią, należy zwrócić uwagę nie tylko na to, czego dowiadujemy się o tym, który przemawia, ale również na to, czego dowiadujemy się o odbiorcy tego przesłania, czyli o sobie – nawet jeżeli miałyby to być trudne do przyjęcia. Świadomość własnej kondycji, o której dowiadujemy się z treści tego objawienia, może nam pomóc w lepszym rozumieniu własnej reakcji na treść objawienia. Dlaczego?

Są to słowa często źle rozumiane i źle interpretowane, ponieważ ci, którzy ich słuchają, podchodzą do nich z pewnymi oczekiwaniami. Mając nadzieję, że usłyszą jedno, są rozczarowani, słysząc coś innego. W cichym (czasem nie tak cichym) akcie desperacji interpretują te słowa tak, by oznaczały coś, co nigdy nie było intencją mówiącego (Lints 1993, 60).

Trudność bierze się stąd, że Boży głos dociera do nas przez kilka filtrów, takich jak nasza religijna tradycja, osobiste doświadczenia czy możliwości rozumowe. Nawet jeżeli uświadomimy sobie ich istnienie i chcemy poddać je krytycznej refleksji w świetle objawienia, to okazuje się to trudniejsze niż mogłoby się wydawać. Filtry te bowiem nie są czymś obcym, ale są częścią tego, kim jesteśmy. Gdy więc poddajemy je krytyce, występujemy przeciwko samym sobie (Lints 1993, 61). Im bardziej więc jesteśmy świadomi tych zależności, tym łatwiej będzie nam ustrzec się przed własną tendencyjnością.

6.2. Doktryna odkupienia

Bez wątplenia historyczno-krytyczna interpretacja treści objawienia stanowi fundament jego rozumienia, niemniej nie wolno nam zapomnieć – podkreśla Lints – że cały kanon Pisma jest świadectwem historii odkupienia, za którą stoi Bóg, będący jednocześnie gwarantem jego spójności. Lints zwraca szczególną uwagę na to, że historia porusza się w określonym kierunku i zmierza ku określonemu przez Boga celowi, którym jest odkupienie człowieka. Właśnie ono jest wątkiem spajającym całe Pismo.

Czytając Pismo, [możemy zauważyć, że] narracja odkupienia jest tą czerwoną nicią spajającą całe Pismo, o czym [...] mówił G. Fackre¹⁰. Pisma powstające przez okres półtora tysiąclecia składają wiarygodne świadectwo zaskakującej konsekwencji Bożego planu odkupienia (Lints 2013c).

Takie spojrzenie ukazuje nam nowy kontekst interpretowanych tekstów biblijnych. Uznając podwójne autorstwo tekstów Pisma Świętego, możemy, a nawet powinniśmy sięgać dalej niż kontekst historyczno-krytyczny, tzn. interpretować znaczenie biblijnego tekstu w kontekście całej historii odkupienia, realizowanego od stworzenia świata; i odwrotnie, odczytywać historię odkupienia ciągle na nowo w kontekście studio- wanych fragmentów (Lints 1993, 75–77).

W ten sposób zapowiedzi odkupienia [*redemptive foreshadowing*], pojawiające się w Starym Testamencie w świetle wydarzeń nowotestamentowych, nabierają nowego znaczenia. Te powiązania są istotne, ponieważ boski autor opatrnościowo współtworzy cały biblijny tekst, ale również historię, o której biblijny tekst świadczy. Ta 'organiczna jedność' daje nam prawo do odczytywania każdego tekstu w kontekście całości Pisma, a całości w świetle poszczególnych jej fragmentów. Błędem jest sugerowanie, że boski autor wyklucza ludzkie pochodzenie tekstu, albo zakładanie, że fakt ludzkiego autorstwa odbiera nam możliwość widze-

¹⁰ Gabriel Fackre określa ten ostateczny cel historii słowem „szalom” (Fackre 1996, 245).

nia jedności całego biblijnego tekstu umieszczonego tam przez boskiego autora (Lints 1993, 77).

7. Kulturowe uwarunkowania teologicznej matrycy

Puntem wyjściowym w kształtowaniu teologicznej matrycy – przekonuje Lints – jest wsłuchanie się w przesłanie Biblii po to, by móc sformułować nasze doktrynalne przekonania.

Teologia musi wynikać z konwersacji z Bogiem. [...] Bóg przemawia, my słuchamy [...]. Zasadniczo chrześcijańska teologia oparta jest na słuchaniu – słuchaniu Boga. Jednym z wielkich niebezpieczeństw, na jakie natrafiamy, zajmując się teologią, jest nasze pragnienie zajęcia roli mówiącego. [...] Najczęściej ulegamy tej pokusie, nakładając własne pojęciowe ograniczenia na to, co Bóg mógł powiedzieć i co powiedział w Słowie. [...] Wtłaczamy poselstwo odkupienia w kulturowe opakowanie, zniekształcając jego rzeczywiste przesłanie. Albo staramy się patrzeć na ewangelię wyłącznie z perspektywy tradycji, która praktycznie ma niewielki związek z odkupieńczym dziełem Chrystusa na krzyżu, albo wprowadzamy zdroworozsądkowe ograniczenia do naszych wyobrażeń na temat Boga, zamiast pozwolić Bogu zdefiniować to, czym jest zdrowy rozsądek (Lints 1993, 82).

Innymi słowy, nasz sposób postrzegania objawienia, nasz sposób interpretowania Pisma nie jest obiektywny. Jest zależny od naszego stosunku do tradycji, kultury i umysłu.

Gdy już zidentyfikujemy źródło naszej konwersacji (Boga), musimy wziąć pod uwagę tych, z którymi on rozmawia. Bóg nie przemawia w próżni, ale do i przez ludzi, w historii i przez historię. Ta mowa Boża jest adresowana do ludzi w różnych historycznych kulturach i z tego powodu (między innymi) często jest opacznie rozumiana i opacznie interpretowana [...]. Nikodem i faryzeusze opierali się na tradycji i, będąc zależni od swojej kultury, w rozmowach z Jezusem stosowali określone zasady rozumowania. My dzisiaj robimy to samo. Jednym z zadań teologów jest uświadomienie ludowi Bożemu jego zależności od historycznych, kulturowych i rozumowych filtrów po to, by nie ulegać ich wpływowi (Lints 1993, 83).

Lints zwraca uwagę, że fundamentem życia i wiary Kościoła nie może być wyłącznie tradycja, współczesna kultura czy autonomiczne rozważania człowieka. Niezbędne jest objawienie. Jednak odczytywanie treści objawienia nie odbywa się w próżni, ale w dużym stopniu zależy od naszego stosunku do wspomnianych trzech sfer naszego życia: tradycji, kultury i umysłu.

7.1. Tradycja

Posługując się pewnym uogólnieniem, Lints mówi o dwojakim stosunku do tradycji w Kościele. Pierwsza, liberalna, chce odcięcia od tradycji po to, by szukać nowego spojrzenia. Druga, to ewangelikalne pragnienie powrotu do wiary pierwszego Kościoła. „Ci pierwsi chcą uwolnić się od przeszłości po to, by zwrócić się ku przyszłości, ci drudzy pragną uwolnienia od przeszłości po to, by przenieść się jeszcze dalej w przeszłość” (Lints 1993, 87). Z jednej strony prawdą jest to, że każde nowe pokolenie musi znaleźć własny sposób obrony wyznawanych wartości po to, by ostatecznie mogły stać się one ich ‘własnością’. Z drugiej strony nie należy ulegać romantycznemu wyobrażeniu, że prawdziwe chrześcijaństwo zrodziło się dopiero teraz albo że było obecne wyłącznie w pierwszym wieku chrześcijaństwa. Tradycja to doświadczenia ludzi, którzy tak samo jak my starali się znaleźć jak najlepszy, jak najbardziej rozumiały dla swojego pokolenia sposób wyrażenia odwiecznych prawd wiary. Ich sukcesy i porażki są bezcenną lekcją dla współczesnego Kościoła.

W kręgach liberalnych tradycja zupełnie utraciła swój autorytet. Ciekawsze i częściej popierane stały się próby wyjaśnienia pochodzenia tradycji w kategoriach naturalistycznych, koncentrujące się na kwestiach politycznych, społecznych i ekonomicznych.¹¹ Niektórzy, jak np. Walter Bauer (Bauer 1971), postulowali nawet, by uważniej obserwować historię

¹¹ Więcej na ten temat zob. Pelikan 1971, Chadwick 1957. Podaję za Lints 1993, 88.

herezji (jako bliższą prawdy) aniżeli treść dogmatów, ponieważ te drugie są wynikiem funkcjonowania późniejszych struktur władzy.

Lints zwraca uwagę na to, że na nasz stosunek do tradycji ma wpływ m.in. nasze wyobrażenie o teraźniejszość i przyszłość. Zmiany cywilizacyjne, a w szczególności rewolucje przemysłowe i technologiczne, sprawiły, że przyszłość stała się synonimem postępu, znakiem tego, co lepsze, bo naukowe, zgodnie z duchem Oświecenia, który ciągle przypomina, że „obecny wiek jest bardziej oświecony niż miniony” (May 1976, xiv)¹².

Bardziej konserwatywne środowiska ewangelikalne patrzyły na tradycję nieco inaczej. Wyznaniem wiary wielu stało się powiedzenie: „Nie credo, lecz Biblia”. W ten sposób pokazywały, że historyczne wyznania wiary nie mają dla nich znaczenia. W rzeczywistości dawali tylko świadectwo tego, jak bardzo są pod wpływem ducha amerykańskiego indywidualizmu, którego źródłem jest właśnie oświeceniowe przekonanie, że my dzisiaj jesteśmy mądrzejsi od naszych przodków. Jest to postawa, którą C.S. Lewis nazywa „snobizmem epoki” (Lewis 1999, 205).

Z drugiej strony ten sposób myślenia wielu ewangelikalnych autorów jest wynikiem nieprawdziwego przeświadczenia, że proces ‘rozumienia’ objawienia zakończył się wraz ze śmiercią apostołów. Refleksja nad wydarzeniami i treścią pism Kościoła pierwszego wieku prawdopodobnie nigdy się nie skończy. Jezus, zapowiadając zesłanie Ducha Świętego, mówi do swoich uczniów, że po Jego odejściu Duch Święty „nauczy”, „przypomni” i „wprowadzi” ich we wszelką prawdę (J 14,26; 16,13). Trudno sobie wyobrazić, by miała to być jakaś zupełnie nowa nauka.

¹² Ten sposób myślenia nie pozostał bez echa w nowo powstających Kościołach, które chcąc dotrzymać kroku zmianom zachodzącym w kulturze, w swojej „filozoficznej naiwności dały się uwieść słodczy Białej Czarownicy, której na imię Postęp, będącej najchętniej pokazywanym dzieckiem Oświecenia” (Little 2013, 5) Przy czym, jak zaznacza Little, „Nie sam Postęp oczywiście jest niebezpieczny, ale raczej wartości i cele, jakie promuje w ramach naturalistycznego światopoglądu, które są nie tylko zaprzeczeniem chrześcijaństwa, ale są również prawdziwym zagrożeniem dla ludzkości jako takiej” (Little 2013, 8).

Raczej chodzi o nowe, pełniejsze rozumienie tego, o czym już zostali pouczeni. Uczniowie Jezusa, jeszcze gdy przebywali z Nim, rozumieli Jego naukę stopniowo coraz lepiej dzięki nowym doświadczeniom i obserwacjom, czego punktem kulminacyjnym była śmierć Jezusa i Jego zmartwychwstanie. Podobny skutek miało zesłanie Ducha Świętego i w ten sposób rozpoczęcie ery misji Kościoła, kiedy ewangelia – zgodnie z zapowiedzią Jezusa (Dz 1,8) – wyszła poza środowisko żydowskie. Przekroczenie granic etnicznych Izraela zmusiło apostołów do rozszerzenia ich teologicznych struktur, w granicach których poruszali się dotychczas.

Do obserwacji Lintsa można dodać również kilka innych, takich jak np. wpływ heretyckich ruchów, wobec których Kościół musiał sformułować swoje stanowisko, odpowiadając na zarzuty, na które nie miał gotowej odpowiedzi. Podobnie z doświadczeniami mającymi charakter eschatologiczny, takimi jak zburzenie świątyni jerozolimskiej w 70 roku czy fakt niezastnienia królestwa Bożego w widzialnej formie tak, jak się wielu tego spodziewało. Również misyjne doświadczenia i kontakty z coraz to nowymi, nieznanymi kulturami, a z czasem również praca nad tłumaczeniami Pisma Świętego na języki, w których pewne pojęcia i koncepcje nie istnieją, albo wyrażane są w sposób odmienny niż w kulturze greckiej czy hebrajskiej. Wszystko to zmuszało Kościół do zweryfikowania dotychczasowego teologicznego sposobu myślenia albo szukania nowych form wyrazu teologicznych pojęć (Greenman, Green 2012). Wszystkie te sytuacje są przykładami ogromu pracy, który w przeszłości został włożony w doprecyzowanie sposobu opisywania fundamentalnych prawd wiary.

Właściwe miejsce dla tradycyjnych wyznań wiary – zdaniem Lintsa – można by opisać, zwracając uwagę na to, że ich celem zawsze była pomoc w rozumieniu słowa Bożego, a nie zastąpienie go. Jednocześnie nie wolno nam zapominać, że wszystkie one powstawały w określonym kontekście filozoficznym, społecznym, politycznym, ekonomicznym czy

teologicznym, co nie pozostawało bez wpływu na ich ostateczną formę (Lints 1993, 100).

Jednym z pierwszych kroków, jaki należy zrobić, by docenić wartość przeszłości, to zwrócić uwagę na protoplastów naszych własnych tradycji teologicznych, co samo w sobie sugeruje, że minione wieki mogą być źródłem mądrości. Jednocześnie należy pamiętać o zasadzie tendencyjności. „Nie będziemy potrafili znaleźć naszej drogi do prawdy, o ile nie będziemy potrafili dostrzegać własnych uprzedzeń. Możemy to sobie ułatwić, wystawiając się na kontakt z tymi, którzy nie podzielają naszych uprzedzeń” (Lints 1993, 98).

Starając się określić właściwy stosunek do tradycji, Lints proponuje szukanie ‘złotego środka’, gdzieś pomiędzy dwoma ekstremami, tj. przekonaniem, że w tradycji nie ma niczego dobrego, a zrównywaniem jej z autorytetem Pisma. Odrzucanie tradycji nie jest dowodem czystości wiary, lecz raczej ulegania uprzedzeniom naszego wieku.

7.2. Kultura

Choć dzisiaj większość dyskutantów zdaje sobie sprawę z konieczności wzięcia pod uwagę współczesnej kultury w formowaniu teologicznych struktur, ciągle aktualnym pytaniem pozostaje kwestia rodzaju i wielkości tego wpływu. Obserwacje Lintsa w tej kwestii są bardzo pomocne w formułowaniu własnego spojrzenia.

Lints posługuje się opisem kultury zaproponowanym przez Lesslie Newbigina.

Przez słowo kultura musimy rozumieć całkowitą sumę sposobów życia rozwiniętych przez grupę ludzi i przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Centralnym elementem kultury jest język. Język używany w grupie ludzi daje możliwość wyrażania tego, jak postrzegają oni rzeczy i radzą sobie z nimi. Wokół tego centralnego elementu możemy umieścić sztuki wizualne i muzyczne, technologię i prawo, społeczną i polityczną organizację. Należy tu również umieścić jako element fundamentalny dla każdej kultury zespół wierzeń, doświadczeń oraz praktyk, które mają uchwycić i wyrazić ostateczną naturę rzeczy, tj. to, co nadaje kształt

i znaczenie życia, to co domaga się ostatecznej lojalności. Mówię oczywiście o religii (Newbiggin 1986, loc. 11/231).

Korzystając z tej definicji, Lints zwraca uwagę na fakt, że kultura nie jest czymś, co dzieje się tylko 'na zewnątrz' człowieka. Zgadza się tu z obserwacją Petera Bergera mówiącego, że

...społeczeństwo jest zjawiskiem dialektycznym w tym znaczeniu, że jest ludzkim produktem [...], który jednocześnie odbija się na swoim twórcy [...]. Te dwa stwierdzenia, że społeczeństwo jest produktem człowieka, a człowiek jest produktem społeczeństwa, nie wykluczają się (Berger 1967, 3).

Kultura jest zjawiskiem złożonym, które okazuje się być jeszcze bardziej skomplikowane, gdy dodamy do tego osobę Boga, który współdziała z kulturą przez swoją opatrnościową obecność w historii, ale również ostatecznie jest jej sędzią. Kultura jako produkt, a zarazem 'producent' ludzkości, nigdy nie jest neutralna w swoim stosunku do Boga (Lints 1993, 105), ponieważ my nie jesteśmy w tym stosunku neutralni. Z tego powodu nie zawsze jej wpływ będzie pomagał nam w rozumieniu Bożego głosu. Będąc z jednej strony uczestnikami 'konwersacji' z Bogiem, jednocześnie jesteśmy uczestnikami wielu innych 'konwersacji' z naszą kulturą. Jedne pomagają nam lepiej rozumieć Boże słowo, inne przeciwnie (Lints 1993, 105). Nadzieją chrześcijaństwa jest Bóg, który będąc ponad naszą kulturą, jest w stanie 'przebić się' przez nasze zaślepienie i sprawić, zdejmując nam z oczu 'kulturowe klapki', byśmy byli w stanie dostrzec prawdziwy obraz Boga i samych siebie. Dopiero gdy nasz sposób myślenia i oceniania przeniknięty zostaje treścią objawienia, możemy zająć wobec kultury pozycję krytyczną już nie jako jej produkt, ale jako głos z zewnątrz (Lints 1993, 106).

Początkowo siłą ewangelikalizmu było płynięcie pod prąd – przypomina Lints – jednak w połowie lat 70. XX wieku, gdy ruch ten święcił triumfy, zyskując ogromną popularność, z nurtu nonkonformistycznego stopniowo zaczął stawać się zjawiskiem negatywnym. Był to okres działalności teleewangelistów, którzy zamiast pielęgnować dotychczasową

rolę Kościoła, stali się ‘representantami najgorszych cech kultury’. Pro-rocki charakter Kościoła został utracony.

Zadaniem właśnie teologów jest przygotowanie gruntu pod demitologizację współczesnej kultury, ponieważ dokonanie tego jest możliwe tylko w świetle objawienia.

Odbrażawianie wartości współczesnej kultury to z jednej strony znajdowanie narośli, jakie pojawiły się na biblijnej wierze we wspólnocie wierzących, a z drugiej przeinaczeń utrwalanych w szeroko rozumianej kulturze jako prawda. Ostatecznym rezultatem powinno być uwolnienie społeczeństwa nie od roszczeń Ewangelii, ale od wypaczeń wnoszonych przez współczesną kulturę (Lints 1993, 116).

Aby ten proces mógł rzeczywiście mieć miejsce, powinien rozpocząć się od tych, którzy zapoznali się z treścią objawienia i poznali funkcjonowanie kulturowych soczewek, przez które zawsze patrzymy. Niezbędna jest tu również postawa poddania się osądowi Słowa, ponieważ teologia to nie tylko zdobywanie wiedzy o Bogu, ale również osobiste poddanie się temu, co On mówi o nas.

W świecie, w którym grzech jest dominującym impulsem, musimy poważnie podejść do krytycznego spojrzenia na kulturę i w konsekwencji na każdego indywidualnie (łącznie z nami). Biorąc pod uwagę różnorodność grzechu, nie jest to zadaniem łatwym (Lints 1993, 105–106).

7.3. Umysł

Jaką rolę w formułowaniu teologicznej matrycy odgrywa umysł? Odpowiedź na to pytanie będzie zależała od naszego spojrzenia na dwie kwestie, które Lints nazywa ‘wrodzoną racjonalnością’ [*native rationality*] i ‘kulturową racjonalnością’ [*cultural rationality*].¹³ Pierwsza zakłada istnienie wrodzonych, umysłowych mechanizmów lub struktur poznawczych. Dzięki nim jesteśmy przekonani np. o istnieniu świata zewnętrznego, siebie samych, czy nawet zasadniczej różnicy między

¹³ Lints nazywa ją również odpowiednio: ‘rozumową pewnością’ [*rational warrant*] i ‘strukturami uwiarygadniającymi’ [*plausibility structures*] (Lints 1993, 118).

złem a dobrem. Jako chrześcijanie przyjmujemy, że będąc stworzeni przez Boga, zostaliśmy tak ukształtowani, by móc poznawać rzeczywisty stan rzeczy. 'Racjonalność kulturowa', to sposób rozumowania, który jest rezultatem funkcjonowania w pewnej kulturze posługującej się pojęciami, które uznajemy za oczywiste.

Nie oznacza to jednak, że podstawą naszej chrześcijańskiej wiary jest kultura. Oznacza to jedynie, że musimy być świadomi wartości obowiązujących w kulturze i ich wpływu na nasz sposób myślenia.

Jednym z zadań ewangelikalnych teologów jest obnażenie fundamentalnych założeń kultury – założeń, które, co ciekawe, pozostają niezauważane przez tę kulturę – i zestawienie ich z zasadami rozumowania, które leżą u podstaw Ewangelii. Konflikt i konfrontacja wynikające z takiej strategii są nie do uniknięcia (Lints 1993, 121).

Dobrym przykładem teologicznego twierdzenia, które może wywoływać kulturowy sprzeciw, jest boskość Jezusa. Boskie cechy, takie jak wszechwiedza, wszechobecność czy wszechmoc, są nie do pogodzenia z tym, co wiemy o człowieku. Jeżeli jednak zaczynamy od właściwego opisanie relacji stworzenie–Stwórca, w której Stwórca i stworzenie są w stanie się komunikować, i jeżeli nasza teza jest zgodna z historyczno-krytycznym podejściem do tekstu biblijnego, który wyznacza granice naszego rozważania, wtedy zasadniczym problemem, z którym wierzący człowiek będzie się zmagał, nie będzie pytanie o to, 'czy' to w ogóle jest możliwe, ale raczej, 'jak' to jest możliwe. Ostatnim etapem będzie znalezienie właściwych pojęć, dzięki którym będziemy w stanie opisać tę teologiczną prawdę w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka.

Lints podkreśla, że świat jest miejscem stworzonym przez tego Boga, który stworzył człowieka zdolnego do życia w tym świecie. Twierdzenie, że człowiek może poznawać ten świat i odczytywać Boże objawienie, jest jak najbardziej zasadne. Co więcej, istnienie 'wrodzonej racjonalności' daje nam podstawę do sądzenia, że pewne przekonania będą

nieodparte.¹⁴ Ten sposób rozumowania widoczny jest np. w wywodach apostoła Pawła, który zakłada, że poznanie Boga jest oczywiste zarówno dla żydów, jak i pogan.¹⁵ Problem polega na tym, że istnienie Boga pociąga za sobą pewne zobowiązania, które dla człowieka będącego pod wpływem grzechu są co najmniej trudne do przyjęcia, co z kolei prowadzi do negowania wiary w istnienie Boga. Współczesna kultura ('racjonalność kulturowa') jest obecnie na takim etapie, na którym zaprzeczanie istnieniu Boga i Jego panowaniu jest nie tylko aprobowane, ale nawet pochwalane. Przekonania kulturowe jednak, ponieważ nie są czymś wrodzonym, mogą zostać 'nadpisane' przez przekonania pochodzące z 'wrodzonej racjonalności', które mają większą 'siłę przebicia' niż 'racjonalność kulturowa', ponieważ są nam 'bliższe' (Lints 1993, 120).

Obserwacje Lintsa pokrywają się tu z wnioskami Plantingi i Wolterstorffa (Plantinga, Wolterstorff 1983, 63–91)¹⁶ podkreślającymi, że wiara w Boga jest wiarą wrodzoną. W takim przypadku przyczyn niewiary w Jego istnienie oraz odrzucania fundamentalnych prawd teologicznych należy szukać w sferze rozumowania kulturowego. Natrafiamy tutaj na pewien ciekawy problem, ponieważ chcąc przekonać sceptyka do wiary w Boga, należałoby odwołać się do dowodów, które byłyby dla niego przekonujące, tj. usankcjonowane przez jego kulturę. To jednak jest wysiłkiem z góry skazanym na niepowodzenie. Dla chrześcijańskiego apologety jedyną możliwością w tej sytuacji będzie wskazanie na brak spójnego uzasadnienia dla przekonań, które są nie do pogodzenia z założeniem, że Bóg nie istnieje, jak np. wiara w to, że nie należy oszukiwać przyjaciół, że wszyscy ludzie mają prawo do sprawiedliwego traktowania,

¹⁴ Co, jak uzasadnia Lints, nie wyklucza dalszej analizy dowodów.

¹⁵ Kalwin nazywa tę wrodzoną właściwość „*divinitatis sensum*” (Calvin 2006, 43–44).

¹⁶ Autorzy ci w duchu epistemologii reformowanej wykazują, że uznawanie istnienia Boga jest tak samo racjonalne, jak wiara w istnienie świata zewnętrznego czy nas samych. Są to twierdzenia nie wymagające uzasadnienia.

czy nawet wiarę w to, że nasze myśli mają sens¹⁷. Znalezienie właściwego sposobu na pokazanie, że wiara w nieistnienie Boga nie ma solidnych podstaw, nie jest zadaniem łatwym, ale niezwykle ważnym.

8. Hermeneutyczna perspektywa

W procesie przechodzenia od biblijnego tekstu do tworzenia teologicznych struktur Lints podkreśla znaczenie swojego rodzaju hermeneutycznej interakcji pomiędzy tekstem i czytelnikiem. Osoba interpretująca tekst biblijny musi zdawać sobie sprawę z tego, że „gdy czytający zadaje pytania o tekst, sam tekst również zadaje pytania o czytającego” (Lints 1993, 291). Jeżeli traktujemy Biblię jako Boże słowo, powinniśmy liczyć się z tym, że odnajdziemy w niej twierdzenia dotyczące nas samych, ale również dotyczące samego Pisma i naszego stosunku do niego. Musimy więc przyjąć, że ostatecznym autorytetem w interpretacji Pisma będzie samo Pismo (zasada *Sola Scriptura*).

Patrząc na tekst Pisma, korzystając z sugestii Edmunda Clowneya, Lints zwraca uwagę na trzy interpretacyjne konteksty. Pierwszy to kontekst księgi (albo fragmentu). Drugi to kontekst okresu objawienia, z którego dany fragment lub księga pochodzi. Trzeci to kontekst całości objawienia. Lints nazywa je odpowiednio horyzontem tekstu, horyzontem epoki i horyzontem kanonu. „Choć żaden z tych horyzontów nie góruje nad pozostałymi, to jednak każdy musi pełnić funkcję zasady regulującej wobec pozostałych” (Lints 1993, 293). Przykładem może być fragment z Księgi Wyjścia rozdziału 32, gdzie czytamy o złotym cielcu i Mojżeszu wstawiającym się u Boga za ludem. Historyczno-krytyczne podejście (horyzont tekstu) pozwoli nam poznać znaczenie tego tekstu,

¹⁷ Ten sposób argumentacji jest szczególnie podkreślany w apologetyce presupozycjonalnej. John Frame, jeden z głównych przedstawicieli tego kierunku, pisze: „Powinniśmy prezentować biblijnego Boga nie tylko jako wniosek naszej argumentacji, ale jako tego, który sprawia, że argumentacja jest w ogóle możliwa” (Cowan 2000, 220). Z tą szkołą apologetyczną związane są również takie osoby jak Francis A. Schaeffer, Cornelius Van Till, Gordon Haddon Clark i wielu innych.

ale dopiero horyzont epoki i kanonu będzie tym, co pomoże nam odkryć właściwe pytania, jakie powinniśmy zadać w kontekście tej historii. Jeżeli będziemy patrzeć na ten tekst zbyt wąsko, zapominając o szerszym kontekście (horyzont epoki i kanonu), będziemy mieli tendencję do poszukiwania odpowiedzi na pytania, na które ten tekst nie odpowiada, jak na przykład: czy Bóg może zmienić zdanie w wyniku modlitwy człowieka? Biorąc natomiast pod uwagę wszystkie te horyzonty, zobaczymy Mojżesza jako tego, który jest typem Chrystusa, Mesjasza, który jest doskonałym pośrednikiem pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

Jeżeli znaczenie tekstu biblijnego jest powiązane ze znaczeniem innych tekstów, wtedy musimy brać pod uwagę wszystkie trzy horyzonty oraz ich wzajemne zależności (Lints 1993, 295).

Obserwacje Lintsa w tej kwestii są zgodne z typologiczną interpretacją. Baptistyczny teolog Bernard Ramm pisze:

...interpretacja typologiczna oparta jest o jedność Starego i Nowego Testamentu. Pokazuje ona, że jest jedno Boże objawienie. Możemy więc w ten sposób wiązać część z częścią i rozumieć ich miejsce w Bożym objawieniu (Ramm 1970, 216).

9. Teologiczna wizja

Przechodząc do sformułowania własnej teologicznej wizji i krytycznego spojrzenia na współczesną kulturę, musimy posłużyć się teologiczną matrycą, która pozwoli nam spojrzeć na nią z szerszej perspektywy. Kluczowym elementem tej matrycy jest spełniający się Boży plan odkupienia (*drama of redemption*)¹⁸. Ten Boży plan nie ogranicza się do Kościoła pierwszych wieków. Z perspektywy tego planu współczesność jest kolejnym rozdziałem w tym dziele, rozdziałem, który wymaga interpretacji tak samo, jak przeszłość i przyszłość. Fundamentalnymi

¹⁸ Spojrzenia na zbawienie jako Boży plan odkupienia jest klasycznym, reformowanym podejściem do interpretacji Pisma, cieszącym się w ostatnich latach dużym zainteresowaniem. Zob. Wright 1992; Horton 2002; Bartholomew 2004; Vanoozer 2005; Wolters 2005; Wright 2006.

elementami takiej perspektywy w ujęciu Lints są trzy zasady: (1) Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże (*imago Dei*). Umożliwienie źródła człowieczeństwa w jego Stwórcy zarówno oddziela człowieka od świata zwierząt, jak też nadaje mu atrybut istoty zdolnej do komunikacji zarówno z jego Stwórcą, jak i innym przedstawicielami swojego gatunku, niezależnie od uwarunkowań historycznych czy kulturowych. (2) Upadek pierwszego człowieka. Nie ma osoby, która byłaby wolna od skutków buntu naszych prarodziców. Wszyscy ponosimy konsekwencje ich decyzji. Choć w przypadku każdego może się to przejawiać inaczej, nawet nasza wolna wola – jak pisze Luter – znajduje się w niewoli grzechu (Luter 2002). (3) Wszyscy zajmujemy jakieś miejsce w Bożym planie odkupienia. Wszyscy żyjemy w okresie pomiędzy zesłaniem Ducha Świętego a powtórным przyjściem Chrystusa, tj. kluczowymi elementami Bożego planu odkupienia, elementami rozdzielającymi różne epoki. Żyjemy w okresie poprzedzającym „odnowienie wszechrzeczy” (Dz 3,21). Obecnie wszelkie przejawy upadku człowieka widoczne w kulturze wymagają przemiany, której dokonać może tylko Bóg, urzeczywistniając swój plan odkupienia w życiu pojedynczych osób. W związku z czym:

Interpretacja i krytyka współczesnej epoki musi być częścią naszej teologicznej wizji. Ta krytyka winna być prowadzona przy założeniu, że w istocie jesteśmy podobni do osób z czasów biblijnych, że to, co Bóg mówi i co czynił w Biblii, jest dla nas informacją o tym, co mówi do nas, co czyni i co jeszcze uczyni wobec nas (Lints 1993, 315).

Chcąc dokonać oceny współczesnej kultury z perspektywy teologicznej, Lints nawiązuje do koncepcji, według której kultura jest „nieustającą, szczególną konwersacją, która się odbywa między każdym z nas i środowiskiem, w jakim przebywamy, samemu będąc częścią tego środowiska” (Lints 1993, 316). By móc przyrzeć się tak złożonej konwersacji, Lints proponuje podzielenie jej na trzy części: ‘Kościół’, ‘popularna kultura’ i ‘wyższa uczelnia’. Choć zakłada, że można dokonać również innego podziału.

Wobec każdej z tych grup zadaniem teologii jest dokonanie ekspozycji i wskazanie na wynikające z tej ekspozycji wnioski. Ekspozycja wymaga sformułowania teologicznego spojrzenia w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. Można by powiedzieć, że chodzi o to, by przenieść współczesnego człowieka do czasów biblijnych i pomóc mu zobaczyć sens historii, by pomóc mu uchwycić znacznie pojawiających się obrazów, symboli, metafor i zrozumieć świat pojęć, jakimi posługuje się Pismo. To doświadczenie sprawia, że zaczynamy patrzeć na współczesną kulturę inaczej i jesteśmy gotowi do krytycznej oceny.

System teologiczny zmienia się w teologiczną wizję, gdy daje współczesnemu człowiekowi świeże zrozumienie jego własnego świata. Teologiczna wizja pozwala mu spojrzeć na własną kulturę inaczej niż dotychczas. Ta wizja daje mu nowy punkt widzenia i zmusza do zajęcia profetycznej pozycji wobec każdej części kultury, o której się wypowiada. [...] Ci, którzy są wyposażeni w teologiczną wizję, nie stają się po prostu wrogami jej głównych impulsów, ale wychodzą z inicjatywą, by zrozumieć i przemawiać do tej kultury z perspektywy biblijnej [...]. Współczesna wizja teologiczna musi dążyć do zaniesienia światu całej woli Bożej tak, by te czasy mogły zostać przemienione (Lints 1993, 316–317).

10. Ocena

Lints nie jest teologiem szczególnie płodnym. Na rynku wydawniczym pojawiło się zaledwie sześć książek jego autorstwa (z czego 3 jako współautora). Książka „Fabric of theology” stała się jednak pozycją na tyle ważną, że w niektórych seminariach teologicznych w Stanach Zjednoczonych ciągle jest używana jako lektura obowiązkowa dla studentów teologii. Choć od 1993 r. ukazało się kilka książek poświęconych metodzie teologicznej z perspektywy ewangelikalnej, to jednak perspektywa Lintsa ujmuje bardzo uczciwym potraktowaniem trudnego tematu, jakim jest wpływ między innymi duchowego stanu człowieka (doktryna o upadku człowieka w grzech) na odczytywanie treści objawienia i formułowanie teologicznego stanowiska.

W poglądach Lintsa można dostrzec podobieństwo do poglądów Hansa-Georga Gadamera przedstawionych w jego monumentalnym dziele „Prawda i metoda” (Gadamer, 1975), na które Lints zresztą się powołuje. W szczególności chodzi tu o poglądy dotyczące uwarunkowań kulturowych interpretatora tekstu oraz teorię koła hermeneutycznego. Zastosowanie metody Gadamera przy formułowaniu teologicznej wizji dodaje poglądom Lintsa autentyczności i wiarygodności. Takie podejście do interpretacji tekstu objawienia daje też podstawę do ciągłej rewizji obowiązujących interpretacji, a tym samym coraz lepszego rozumieniu jego treści.

Po zapoznaniu się z poglądami Lintsa dotyczącymi formułowania teologicznej wizji rodzi się pytanie – w duchu jego głównej tezy – czy jego własne poglądy nie są projekcją jego kulturowych uwarunkowań? Choć wpływ reformowanej tradycji teologicznej jest tu oczywisty, to jednak należy przyznać, że jego szerokie spojrzenie i teologiczne kompetencje budzą uznanie i zaufanie. Ostatecznie jednak pozostaje nam, zgodnie z przedstawioną przez Lintsa tezę, nieustanne obserwowanie teologicznej rzeczywistości i weryfikowanie przydatności jego wniosków w praktyce. Wtedy dopiero przyjdzie czas na ewentualne zmodyfikowanie przyjętego paradygmatu.

11. Podsumowanie

Teologiczna wizja, o której pisze profesor Lints, nie jest ani doktryną, ani programem działania Kościoła. Jest czymś pośrednim. Jest teologicznym sposobem patrzenia na świat, który podpowiada nam, co należy zrobić posiadaną przez nas doktryną. Trudno jest przecenić znaczenie teologicznej wizji czy teologicznego sposobu patrzenia zarówno dla pracy misyjnej, jak i duszpasterskiej. Aby jednak właściwie sformułować swoją teologiczną wizję, należy zacząć od opisanie teologicznej matrycy, która pozwoli nam na stworzenie teologicznej wizji, teologicznej perspektywy naszych czasów. Jak się okazuje, wymaga to

nie tylko intelektualnej sprawności, ale również determinacji w dążeniu do odczytania treści objawiania, które nie tylko mówi 'do nas', przedstawiając pewien obraz Boga, ale również mówi 'o nas' i to nie zawsze w sposób, jaki mógłby nam się podobać. Mówi bowiem również o naszych uprzedzeniach i skłonnościach mających wpływ między innymi na nasz stosunek do objawienia w ogóle i odczytywanie jego treści. Na naszą refleksję nad jego treścią ma również wpływ nasz stosunek do tradycji, kultury i umysłu. Jeżeli jednak jesteśmy świadomi tej dynamiki, może się to przyczynić do lepszego rozumienia tego, co Bóg mówi i w konsekwencji lepszego rozumienia i oceny otaczającego nas świata.

Jednym z celów teologicznej wizji jest demitologizacja współczesnej kultury, ale nie demitologizacja przeprowadzona z perspektywy światopoglądu naturalistycznego ostatecznie prowadząca do przesunięcia spraw wiary do sektora prywatnego. Potrzebna jest demitologizacja polegająca na obnażaniu systemu wartości współczesnej kultury albo, jak mówi Peter Berger, jej struktur uwiarygadniających, które jeżeli pozostają nieuświadomione, znacząco zakłócają sposób postrzegania świata. Równie ważne jest wskazywanie na przeinaczenia biblijnej wiary zadomowione w Kościele.

Przedstawiona przez Lintsa metoda budowania teologicznego spojrzenia na współczesną kulturę wymaga z pewnością poważnego potraktowania, a przede wszystkim aplikacji. Gdziekolwiek jednak ten wysiłek zostanie podjęty, z pewnością przyczyni się do pełniejszej i bardziej świadomej obecności Kościoła we współczesnym świecie.

Bibliografia

- Bartholomew, Craig G., i Michael W. Goheen. 2004. *The Drama of Scripture*. Grand Rapids: Baker.
- Bauer, Walter. 1971. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

- Berger, Peter, i Brigitte Berger, Hansfried Kellner. 1974. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday (NY): Anchor Books.
- Berger, Peter. 1969. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City (NY): Doubleday.
- Calvin, John. 2006. *Institutes of the Christian Religion*. Tom 1. Red. John T. McNeill. Tłum. Ford Lewis Battles. Louisville (KY): Westminster John Knox Press.
- Chadwick, Owen. 1957. *From Bassuet to Newman: The idea of Doctrinal Development*. Londyn: Cambridge University Press.
- Clark, Kelly, i Richard Lints, James K.A. Smith. 2004. *The Westminster Dictionary of Key Terms in Philosophy and Their Importance in Theology*. Westminster: John Knox.
- Cowan, Steven B., red. 2000. *Five Views on Apologetics*. Grand Rapids (MI): Zondervan.
- Fackre, Gabriel. 1987. *The Christian Story*. Tom 2: *Authority: Scripture in the Church for the World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Fackre, Gabriel. 1996. *The Christian Story: A Narrative Interpretation of Basic Christian Doctrine*. Tom 1. 3. wydanie. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth And Method*. New York: Continuum.
- Greenman, Jeffrey P., i Gene L. Green, red. 2012. *Global Theology in Evangelical Perspective: Exploring the Contextual Nature of Theology and Mission*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Horton, Michael, i Richard Lints, Mark Talbot, red. 2006. *Personal Identity in Theological Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Horton, Michael S. 2002. *Covenant and Eschatology: The Divine Drama*. Louisville/London: Westminster John Knox Press.
- Keller, Timothy. 2012. *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*. Grand Rapids: Zondervan.

- Kennedy, James. 1977. *Evangelism Explosion*. Wheaton (Ill.): Tyndale House.
- Kraft, Charles. 2005. *Christianity in Culture: A Study in Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll/New York: Orbis Book.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewis, Clive S. 1999. *Zaskoczony radością*. Warszawa: Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów PALABRA.
- Lints, Richard. 1989. „Irresistibility, Epistemic Warrant and Religious Belief.” *Religious Studies* 25: 425–433. Dostęp 2016.06.20. doi:10.1017/S0034412500020023.
- Lints, Richard. 1993. *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lints, Richard. 2003. „Thinking Systematically about Theology.” *Modern Reformation* 12 (1): 23–32.
- Lints, Richard. 2010. *Progressive and Conservative Religious Ideologies: The Tumultuous Decade of the 1960s*. London: Ashgate.
- Lints, Richard. 2011. *Renewing the Evangelical Mission*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lints, Richard. 2013a. *Identity and Idolatry: The Image of God and Its Inversion (New Studies in Biblical Theology)*. Downers Grove: IVP.
- Lints, Richard. 2013b. „Installation for Dr. Richard Lints as Vice President for Academic Affairs and Dean of the Hamilton Campus.” Wystąpienia inauguracyjne wygłoszone w Gordon-Conwell Theological Seminary’s Hamilton Campus, 14 lutego. Dostęp 2016.04.28. <https://vimeo.com/62872206>.
- Lints, Richard. 2013c. „Theological Vision: Doctrine and Ministry.” Wykład wygłoszony na konferencji *The Gospel Coalition National Conference*, Nowa Anglia, 5 kwietnia. Dostęp 2016.02.18. <http://www.centerforgospelculture.org/resource/leadership-summit-theological-vision-doctrine-and-ministry/>.

- Little, Bruce. 2013. „Pilgrim and Progress: Enlightenment Assumptions and American Christianity.” Niepublikowany artykuł, który ma się ukazać jako rozdział książki pt. *For the love of God*. Artykuł dostępny w zasobach autora. Wykład o tym samym tytule Dr Bruce Little wygłosił w 2012 roku w Southeastern Baptist Theological Seminary. Dostęp 2016.06.15. <https://vimeo.com/52164735>.
- Luter, Marcin. 2002. *O niewolnej woli*. Tłum. Wiktor Niemczyk (tyt. oryg. *De Servo Arbitrio*). Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn”.
- Marsden, George. 1984. „The Evangelical Denomination.” *Evangelicalism and Modern America: VII–XIX*.
- Marsden, George. 2009. *Fundamentalism and America Culture*. New York: Oxford University Press.
- May, Henry E. 1976. *The Enlightenment in America*. New York: Oxford University Press.
- Newbigin, Leslie. 1991. *Truth to Tell: The Gospel as Public Truth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Newbigin, Lesslie. 1986. *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Grand Rapids (MI): Eerdmans.
- Nicholls, Bruce. 1980. „Towards a Theology of Gospel and Culture.” *W Down to earth: Studies in Christianity and Culture*, red. Robert T. Coote i John Stott, 49–62. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pelikan, Jaroslav. 1971. *Historical Theology: Continuity and Change in Christian Doctrine*. New York: Corpus.
- Plantinga, Alvin, i Nicholas Wolterstorff. 1983. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.
- Ramm, Bernard L. 1970. *Protestant Biblical interpretation: a textbook of hermeneutics*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Torm, Frederic E. 1930. *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Vanhoozer, Kevin J. red. 2003. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vanoozzer, Kevin. 2005. *The Drama of Doctrine*. Louisville: Westminster John Knox.
- Węclawski, Tomasz. 2005. „Metodologia teologii.” *Poznańskie Studia Teologiczne* 18: 7–24.
- Wells, David. 2008. *Courage to be Protestant: Truth-lovers, Marketers, and Emergents in the Postmodern World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wolters, Albert M. 2005. *Creation Regained*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolterstorff, Nicholas. 1984. *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wright, Christopher J.H. 2006. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP Academic.
- Wright, Nicholas T. 1992. *The New Testament and the People of God*. Londyn: SPCK.
- Zieliński, Tadeusz J. 2013. *Protestantyzm ewangelikalny: Studium specyfiki religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIV

Zeszyt 2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2022

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 18,5. Nakład: 100 egz.

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JERZY OSTARCZUK, *Рукописное Евангелие-тетр РГБ собр. Е. Е. Егорова (ф. № 98) № 139 и его старопечатный оригинал. Исследование месяцесловных памятей* 373
- BARBARA DZIERŻANOWSKA, *Polsko-ruska pieśń z XVIII w. o świętym Wasyliu* 397
- LESZEK JAŃCZUK, *Próba rozłamu w Zjednoczonym Kościele Ewangelicznym w 1956 roku* 419
- MAREK ŁAWRESZUK, *„Święta Rusz” w relacji z etnofiletyzmem i ideą imperialną* 443
- ROBERT MIKSA, *Teologiczna wizja. Znaczenie oraz warunki jej formułowania w teologii ewangelikalnej w ujęciu Richarda Lintsa* 465
- PIOTR DRÓŹDŹ, *Teologiczno-antropologiczny wymiar wypoczynku młodzieży na podstawie wybranych aspektów działalności parafii mariawickiej w Cegłowie* 497
- MARCIN HINTZ, *Motywy pokoju i pojednania w teologii Witolda Benedyktowicza* 513

MATERIAŁY

- ZBIGNIEW KAMIŃSKI, *Postać i działalność ks. prof. Witolda Benedyktowicza (1921-1997)* 535
- MICHAŁ KLINGIER, *„Co powinniśmy czynić”. Teologiczna refleksja prawosławnego ucznia nad dziełem Witolda Benedyktowicza* 557
- Adres gratulacyjny Prawosławnego Metropolity Warszawskiego i całej Polski* 565
- MAŁGORZATA PLATAJS, *Wspomnienie Dyrektora Towarzystwa Biblijnego* 567
- EDWARD PUŚLECKI, *Podsumowanie sesji poświęconej ks. prof. Witoldowi Benedyktowiczowi* 571

REVIEWS

<i>Witold Benedyktowicz, Zwiastowanie łaski i wolności. Wybór pism, Wydawnictwo Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego „Pielgrzym Polski”, Warszawa 2021, pp. 591 (GRZEGORZ PEŁCZYŃSKI).....</i>	579
Wykaz autorów	585

Contents

ARTICLES

- JERZY OSTAPCZUK, *Early printed original of the manuscript Tetraevangelion RGB E. E. Egorov No 139. Textual Research on the Menologion* 373
- BARBARA DZIERŻANOWSKA, *Polish-Ruthenian song from the 18th century about St. Vasili*..... 397
- LESZEK JAŃCZUK, *Attempted split from the United Evangelical Church in 1956*..... 419
- MAREK ŁAWRESZUK, *“Holy Rus’” in relation to ethno-phileticism and the imperial idea*..... 443
- ROBERT MIKSA, *Theological Vision. Its Importance and Conditions of its Formation in the Evangelical Perspective of Richard Lints* 465
- PIOTR DRÓŹDŹ, *Theological and anthropological dimension of youth recreation on the basis of selected activity aspects in the Cegłów Mariavite parish*..... 497
- MARCIN HINTZ, *Themes of peace and reconciliation in the theology of Witold Benedyktowicz*..... 513

MATERIALS

- ZBIGNIEW KAMIŃSKI, *The figure and activity of rev. prof. Witold Benedyktowicz (1921-1997)* 535
- MICHAŁ KLINGIER, *“What should we do”. Theological reflection of an Orthodox student on the work of Witold Benedyktowicz*..... 557
- Congratulatory address of the Orthodox Metropolitan of Warsaw and All Poland*..... 564
- MAŁGORZATA PLATAJS, *Recollections of the Director of the Bible Society*..... 567
- EDWARD PUŚLECKI, *Summary of the session dedicated to rev. prof. Witold Benedyktowicz* 571

RECENZJE

<i>Witold Benedyktowicz, Zwiastowanie łaski i wolności. Wybór pism, Wydawnictwo Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego „Pielgrzym Polski”, Warszawa 2021, ss. 591 (GRZEGORZ PEŁCZYŃSKI).....</i>	579
List of authors	585

Wykaz autorów

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Barbara Dzierżanowska, barbara.dzierzanowska@uw.edu.pl, Uniwersytet Warszawski, Wydział Polonistyki, Instytut Literatury Polskiej, Zakład Literatury i Kultury Epok Dawnych, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

Vladimir Sakharov, vsakharov@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Leszek Jańczuk, l.janczuk@wsts.edu.pl, Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie, ul. Wyborna 20, 03-681 Warszawa

Marek Ławreszuk, m.lawreszuk@uwb.edu.pl, Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, ul. Ludwika Zamenhofa 15, 15-435 Białystok

Robert Miksa, robertmiksa@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Piotr Drózdź, pdrozd@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Marcin Hintz, m.hintz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa