

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXVI

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2024

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

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
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [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.: 15,9. Nakład: 100 egz.
Druk: druk-24h.com.pl
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JERZY OSTAPCZUK, *Prefaces to the Gospels by Blessed Theophylact, Archbishop of Bulgaria, in early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv*..... 7
- SERHII SHUMYLO, *The Participation of Athonite Monks in church and cultural processes in the 17th century Polish-Lithuanian Commonwealth territories* 27
- GRZEGORZ SIUPA, *Koncepcja Bożej obecności w rozumieniu zielonoświątkowego Ruchu Trzeciej Fali na przykładzie nauczania Benny'ego Hinna* 53
- JERZY SOJKA, *The question of the Presence of Christ in the Lord's Supper in Lutheran World Federation publications 1947-2010*..... 75
- AGATA WIKTORIA ERN, *Diakrytyczne cechy eschatologii pentekostalnej*.. 125
- SŁAWOMIR P. MARKOWSKI, *Teologiczne założenia programu ogrodu maria-witów w Felicjanowie*..... 155

RECENZJE

- Meyer-Blanck, Michael. 2024. *Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, ss. 338. ISBN 978-3-16-162327-1 (JAKUB SŁAWIK)..... 175

KRONIKA

- Konferencja pt. „Cmentarze w Polsce – stan obecny i perspektywy zmian” (25 października 2023 r.) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 197
- Międzynarodowa konferencja naukowa Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego oraz Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie pt. „Aktualne problemy stosunków wyznaniowych oraz laickości państwa w Polsce w kontekście międzynarodowym” (15 kwietnia 2023 r.) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI) 201
- Wykaz autorów 204

Contents

ARTICLES

- JERZY OSTAPCZUK, *Prefaces to the Gospels by Blessed Theophylact, Archbishop of Bulgaria, in early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv*..... 7
- SERHII SHUMYLO, *The Participation of Athonite Monks in church and cultural processes in the 17th century Polish-Lithuanian Commonwealth territories* 27
- GRZEGORZ SIUPA, *The concept of God's presence as understood by the Pentecostal Third Wave Movement as exemplified in the teaching of Benny Hinn* 53
- JERZY SOJKA, *The question of the Presence of Christ in the Lord's Supper in Lutheran World Federation publications 1947-2010*..... 75
- AGATA WIKTORIA ERN, *Diacritical features of pentecostal eschatology* ... 125
- SŁAWOMIR P. MARKOWSKI, *Theological assumptions of the programme of the Mariavite garden in Felicjanów* 155

REVIEWS

- Meyer-Blanck, Michael. 2024. *Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 338. ISBN 978-3-16-162327-1 (JAKUB SŁAWIK)..... 175

CHRONICLE

- Conference entitled „Cemeteries in Poland - current status and outlooks for change” (October 25, 2023) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI)..... 197
- International scientific conference of the Faculty of Law and Administration of the University of Warsaw and the Christian Theological Academy in Warsaw entitled. „Current problems of religious relations and state secularism in Poland in the international context” (April 15, 2023) (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI) 201
- List of authors 204

Artykuły

JERZY OSTAPCZUK¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7659-3936](https://orcid.org/0000-0002-7659-3936)

Rocznik Teologiczny
LXVI – z. 1/2024
s. 7-25
DOI: 10.36124/rt.2024.01



Prefaces to the Gospels by Blessed Theophylact, Archbishop of Bulgaria, in early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv²

**Przedmowy do Ewangelii bł. Teofilakta Bułgarskiego
w cyrylickich starych drukach Ewangelii tetr ze Lwowa**

Key words: Preface, Blessed Theophylact of Bulgaria, early printed book, Tetraevangelion, Lviv, textual study

Słowa kluczowe: Przedmowa, Teofilakt Bułgarski, stary druk, tetraewangelia, Lwów, tekstologia

Abstract

This article is devoted to the textual study of the Prefaces to the Gospels by Blessed Theophylact, Archbishop of Bulgaria, in early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia published in Lviv. Analysis of these four short texts preceding each Gospel proves that all the Tetraevangelia from Lviv had been subject to minor editing, most obvious in the editions published by Mykhailo Slozka. All textual variants that are characteristic to the Tetraevangelia from Lviv are presented in this article.

¹ Dr hab. Jerzy Ostapczuk, Faculty of Theology, Christian Theological Academy in Warsaw.

² This publication is an updated version of the article published in Polish in journal *Rocznik Teologiczny* 60 (2), 2018: 155–173.

Streszczenie

Artykuł został poświęcony badaniom tekstologicznym Przedmów do Ewangelii autorstwa bł. Teofilakta Bułgarskiego w cyrylickich starych drukach ze Lwowa. Analiza tych czterech krótkich tekstów poprzedzających każdą Ewangelię potwierdza, że wszystkie Ewangelie tetr ze Lwowa zostały podane niewielkiej redakcji, która jest najwyraźniej widoczna w wydaniach opublikowanych przez Michała Ślozkę. Wszystkie warianty tekstologiczne charakterystyczne dla wydań lwowskich zostały przedstawione w publikacji.

The Lviv Tetraevangelia make up less than 10 per cent of the total 111 early printed Cyrillic Tetraevangelia.³ Between the years 1512 (when the Church Slavonic text of all four Gospel books was first published in a single volume) and 1800, it was just eight times that liturgical Tetraevangelia had been issued in Lviv in Cyrillic types.⁴ The first edition was published in that city in 1636, the last in 1743. In the meantime, they were published there six more times in the following years: 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, and 1722.

While the number of early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv is not significant, their value for the study of the history of Cyrillic printing, biblical or liturgical studies is immense. This is evidenced by several facts.

The Gospels issued at the Printing Houses of the Lviv Dormition Brotherhood, established in 1586 (Zubrzycki 1836, 9; Kawecka-Gryczowa, Korotajowa, Wojciech 1960, 201) and of Mykhailo Slozka (operating independently in 1638-1667) are referred to as “роzkішне Євангеліе” (Sičyns’kyj 1925, 13). They feature an elaborate graphic design, which increased their typographical value and most probably also their market appeal. The first Lviv Tetraevangelion from the Confraternity workshop (1636) contains 56 illustrations to the Gospel text (made of 49

³ For an updated list of all early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia, see Ostapczuk, Dzierżanowska 2023, 465–514.

⁴ For more about the number of Lviv Gospel editions, see Bondar 2002, 42–51; Ostapczuk 2017a, 181–189.

woodblocks {Ostapczuk 2017b, 140}),⁵ while the 1665 edition from the printing house of Mykhailo Slozka features 18 illustrations (printed using 15 woodblocks), 14 of which are full page width (Ostapczuk 2017b, 143).

The Church Slavonic translation of the Good News in the Lviv Gospel editions provides textual variants that are not attested (in the same places) in other early printed Cyrillic Tetraevangelia (eg. дѣва⁶ – оба; прѣлюбѣзѣ творити – прѣлюбѣзѣ дѣти; скопити – исказити; динарь – пѣнась; проказа – прокажение; послѣдовати – въ слѣдѣзѣ ити) (Ostapczuk 2016, 282–283; 2017b, 144–145; 2017c, 362–363). Some of them may reflect an earlier manuscript tradition as the result of textual efforts on the Good News. Evidence that such an endeavour took place in Lviv is provided by the 5.5-page list of textual variants attested in both Cyrillic and Greek sources. This list was appended at the end of the first Lviv Tetraevangelion. It was preceded by the following text: *обяснена исправленийъ съ изводи старогреческими, мѣстѣхъ не вбрѣтающихся: въ сѣомъ ѿвѣдѣніи словенскій изданїѣ. на инѣхъ же мѣстѣхъ изывающихъ, таже не вбрѣтаются въ греческїи: и в толкованїи сѣато Девфїлакта. не ѿмѣнна же здѣ състоатса: внимателнѣ всѣмъ разсудителнаа, съ любовїю прїемлющымъ.*⁷

Early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv are also a valuable source of information for study of Orthodox liturgy. They attest information about Gospel readings and religious services not indicated in other Church Slavonic Gospel editions. The readings over the deceased between the Feast of the Holy Resurrection and the Sunday of

⁵ The second Lviv Tetraevangelion (dated 1644) features 61 thematic illustrations printed using 51 woodblocks (Ostapczuk 2017b, 143).

⁶ Textual readings of the Lviv Tetraevangelia are listed first, while variants attested in the other Gospel editions are listed second.

⁷ Information on the first five textual variants will be given as an example: зачало, бѣ и нарече (емѣ) в грецкомъ, (его) бѣ. сирѣчь: нареченное прежде аггломъ; зачало, ѣ. Тои вы искрѣтитъ дѣхомъ сѣбѣмъ (и огнемъ) не было, здѣ естъ; зачало, зѣ. иди за ма з грецка (ѿвиди) сатано; зачало, дѣ. и возва а, тѣже чти (а); зачало, гѣ. слышасте яко реченно быѣ (первымъ) не было, тѣ естъ; зѣ а: дѣ. аще та кто оударитъ в деснѣю (твою) не было, здѣ естъ.

Blessed Thomas (се же преставленнымъ на свѣтѣ воскресеніе до недѣли Фомини), during the ceremony of *adelphopoiesis*, or spiritual brotherhood (въ братотвореніе), or during the second sacrament of marriage (двобрачнымъ) (Ostapczuk 2015, 114; 2017b, 147) serve as examples.

The textual study of the Preface to the Gospel of Matthew⁸ by Blessed Theophylact of Bulgaria also confirmed the presence of textual variants that are specific only to early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv, e.g. предисловіе⁹ – предисловіе; смыслъ доуха стѣго – смыслъ доуха; наоучаетъ – поучаетъ; почитаетъ иудеи – почитаетъ иудеи; ѹдѣши са¹⁰ – дивиши са.

As both the Church Slavonic text of the Good News in Lviv editions, which had previously been revised and edited by the publishers, and the Preface to the Gospel of Matthew by Blessed Theophylact of Bulgaria, feature textual variants not attested in the other Tetraevangelia analysed (Moscow, Kyiv, Vilnius, Middle Bulgarian or Serbian), it is fair to assume that a similar situation also applies to the Prefaces of Blessed Theophylact to the remaining three books of the Good News. The overall aim of this paper is to textually analyse all four Prefaces by Blessed Theophylact of Bulgaria to the Gospels of Matthew, Mark, Luke and John in eight early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv. The structure of the Prefaces, including their titles, incipits and explicits (i.e. desinits), omissions and additions to the text, as well as textual variants attested only in the eight Tetraevangelia printed in Lviv (in 1636, 1644, 1665, 1670, 1690, 1704, 1722 and 1743) will be studied in depth and discussed in this article. This will allow for a textual characterisation of four relatively short texts

⁸ This study also explored another text that immediately precedes the Gospel book, the Life of St Matthew according to St Sophronius, which appeared only in one (the youngest) of the Lviv Tetraevangelia, issued in 1743.

⁹ Textual readings of the Lviv Tetraevangelia are listed first, while variants attested in the other Gospel editions are listed second.

¹⁰ This variant has been attested only in two Tetraevangelia from Mykhailo Slozka's workshop.

found in various sections of the Tetraevangelia and occurring in all the sources compared, and for approval or rejection of the earlier research outcomes and assumptions.

The sources used for comparison were early printed Cyrillic Tetraevangelia issued in Târgoviște (in 1512), Rujno (in 1537), Sibiu (in 1546), Belgrade (in 1552), Brașov (in 1561/62), Mrkšina Crkva (in 1562), Vilnius (in 1575, 1600, c. 1620 and 1644), Alba Iulia (in 1579), Brașov or Sebeș (in 1579 and 1583), Saint John's Monastery near Bucharest (in 1582 and after 1582), Kyiv (in 1697, 1712, 1733, 1746, 1759, 1771, 1773 and 1784), Pochaiv (in 1759, 1768, 1771 and twice in 1780 [1^o and 2^o]), Klintsy (in 1786) and Moscow (43 editions).¹¹ Thus, together with the Lviv ones, this study explored 80 (out of a total of 111) early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia, which represents almost 75 percent of the whole source material. Unfortunately, the study did not include one 16th-century Tetraevangelion from Sibiu (dated 1551-1553)¹² and 30 Moscow Tetraevangelia.

Written in the Greek language in the 11th century by the eminent Byzantine theologian Blessed Theophylact of Bulgaria, Archbishop of Ohrid, the Prefaces to respective Gospel books began to appear in Church Slavonic Good News codices rather late, i.e. not until the 14th century (Dogramadzhieva 1993, 11; Varpio 2005, 63; Nemirovskij 2008, 486). While there are Cyrillic handwritten Tetraevangelia from the 16th century without Prefaces attested (Dogramadzhieva 1993, 11), there is not a single early printed Cyrillic Gospel edition, not even from the 16th century, without the Prefaces of Blessed Theophylact.

¹¹ These are editions from the following years: 1553/54 (so-called узкошрифтное), 1558/59 (so-called среднешрифтное), 1563/64 (so-called широкошрифтное), 1606, 1617, 1627, 1628, 1637, 1640, 1644, 1648, 1651, 1657, 1663, 1668, 1677, 1681, 1685, 1688, 1689, 1694, 1703, 1716, 1717, 1744, 1745, 1748 (March), 1753, 1757, 1762, 1771 (January and May), 1774, 1775 (January), 1779 (June and August), 1784, 1785, 1786 (November), 1789 (August and November), 1791 and 1796.

¹² From the Slavo-Romanian Tetraevangelion issued in Sibiu (1551-1553), only a part of the Gospel of Matthew is extant in the present day (Guseva 2003, 25 {no. 1}).

All the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in Lviv feature Prefaces by Blessed Theophylact of Bulgaria¹³ and they are preceded by the following titles:¹⁴

Matthew:	предословие еже отъ матфеѣа сѣаго еваѣелиѣа написанное ѿ сѣаго ѡеѡфѣлакта, архіепѣпа болгарскаго;
Mark:	предословие еже отъ марка сѣаго еваѣелиѣа; ¹⁵
Luke:	предословие еже отъ лоуки сѣаго еваѣелиѣа;
John:	предословие еже отъ юанна сѣаго еваѣелиѣа.

It is worth noting that all the Lviv Tetraevangelia,¹⁶ except for the last one issued in 1743, have the noun *предословие* in place of the first word of the title attested in most of the discussed Tetraevangelia, i.e. *предисловие*.

While in the vast majority¹⁷ of early printed Cyrillic Tetraevangelia analysed, the title of the first Preface is: *ѡеѡфѣлакта архіепѣскопа болгарскаго предисловие еже отъ матфеѣа сѣаго еваѣелиѣа*, in the Lviv Tetraevangelia it reads as follows: *предословие еже отъ матфеѣа сѣаго еваѣелиѣа написанное ѿ сѣаго ѡеѡфѣлакта, архіепѣпа болгарскаго*. So, in all the Lviv Gospel editions (including the last one issued in 1743), the first

¹³ It is noteworthy that of the other texts preceding the individual books of the Good News (e.g. the Lives of the Evangelists according to St Sophronius, Blessed Jerome, Hieromartyr Dorotheus the Bishop of Tyre), included in the early printed Cyrillic Tetraevangelia from 1657 onwards, only the Lviv Tetraevangelion of 1743 contains one “Life”, i.e. that of the Evangelist Matthew according to Sophronius. The lives of the other Evangelists in this edition had been omitted.

¹⁴ The same titles of the Prefaces can be found in the fourth Vilnius Gospel edition issued in 1644.

¹⁵ The variant *еваггелиѣа* is only attested in the Lviv Tetraevangelion of 1670, as well as in several Middle Bulgarian and Serbian ones.

¹⁶ The variant *предословие* has also been attested in the first two Kyiv Tetraevangelia of 1697 and 1712.

¹⁷ The title of the Preface to the Gospel of Matthew in most of the Tetraevangelia under consideration reads: (1). *ѡеѡфѣлакта архіепѣскопа болгарскаго* (2). *предисловие еже отъ матфеѣа сѣаго еваггелиѣа*. Minor variants have been found in Tetraevangelia from Braşov (1561/1562) and St John’s Monastery near Bucharest, as well as in the some from Kyiv and Pochaiv.

Preface features an inversion in the title, and it is furthermore extended by the phrase *написанное ѿ сѣаго*.

The incipits of the four Prefaces of Blessed Theophylact to the respective Gospel books in the Lviv Tetraevangelia read as follows:¹⁸

- Matthew: иже оубо¹⁹ прежде закона они божественнии²⁰ мѡжие не
 писанми и книгами просвѣщахѡ са;²¹
- Mark: еже²² отъ марка сѣое еѡлине по десятихѡ²³ лѣтѣхѡ христова
 вѡзнесенна;
- Luke: лѡука божественнии антиохиаиниѡ оубо²⁴ бѣ родомъ врачъ
 же хитростию и внѣшней²⁵ премоудрости многоѡ;²⁶
- John: ѡже²⁷ доуха сила вѡ немоцехѡ совершаетъ са ѡкоже писано
 есть и вѣроуемъ.

¹⁸ The same incipits are also found in the fourth Vilnius Gospel edition printed in 1644.

¹⁹ The textual variant attested in the first two Kyiv Tetraevangelia is *иже бѡша*.

²⁰ The reading attested in the first Cyrillic Tetraevangelion from Braşov and two editions from St John's Monastery near Bucharest is *сѣи*.

²¹ The following textual variants are attested for the expression *просвѣщахѡ са*: *оучими бѣхѡ* (in the first Cyrillic Tetraevangelion from Braşov and two editions from St. John's Monastery near Bucharest), *наставлахѡ са* (in the first two Kyiv Tetraevangelia) and *поучахѡ са* (in the Kyiv Gospel edition of 1746 and the first three Pochaiv Tetraevangelia {1759, 1768 and 1771}).

²² The word *еже* does not appear in the first two Kyiv Tetraevangelia.

²³ The textual variant *десяти* is only attested in the later Kyiv and Pochaiv Tetraevangelia.

²⁴ Some early Middle Bulgarian and Serbian Tetraevangelia attest the variant *во оубо*, while the 16th century Moscow ones feature the reading *во*. Only the first Lviv (and the fourth Vilnius) Tetraevangelion omits the word *оубо*.

²⁵ The Middle Bulgarian and Serbian Tetraevangelia, as well as the 1759 Kyiv Gospel edition and the two Pochaiv ones (issued in 1780) attest the variant *вѡ внѣшней*.

²⁶ The later Middle Bulgarian Tetraevangelia and the Lviv Gospel edition issued in 1704 attest the variant *много*.

²⁷ The word *ѡже* was omitted in the first two Kyiv Tetraevangelia and the two Pochaiv Gospel editions (dated 1780). The word *иже* appears instead of *ѡже* in the Lviv Tetraevangelion issued in 1665 and the 1771 Pochaiv Gospel Tetraevangelion edition.

A comparison of the incipits of the Lviv Gospel editions with the incipits of other early printed Cyrillic Tetraevangelia has confirmed that the Lviv ones feature some unusual textual variants.

It is only in the Tetraevangelia issued by Mykhailo Slozka (dated 1644 and 1665) that the Preface to the Gospel of Luke includes the added adjective *єллинскон* after the noun *премоудрости*. Of all the Lviv editions, only in the last Tetraevangelion (dated 1743) does the fourth Preface feature a textual variant *въ немощи* attested in all the other early printed Cyrillic Tetraevangelia in place of the expression *въ немощехъ*.

Based on the aforementioned incipits, it is reasonable to conclude that both the Lviv and all the other early printed Cyrillic Tetraevangelia under consideration contain a second, South Slavic, revision of the Prefaces by Blessed Theophylact.²⁸

The explicits of the four Prefaces to the respective Gospel books in the Lviv Tetraevangelia read as follows:²⁹

Matthew:³⁰ *НАУЪНЪМЪ ЖЕ*³¹ *ОУЖЕ НАЧАЛО*³² *КНИГИ СИЦЕ*³³ *КНИГА РОДСТВА*

²⁸ Cf. the first translation of Theophylact's Prefaces to the Gospel of Matthew begins with the words: *первие оубо закона они божествении мѣжи, ни грамотою ни книгами оучадоху са, но чистоу имѣщи мысль* (Vostokov 1842, 183; Dogramadzhieva 1993, 11; Varpio 2005, 63; *Evangelie ot Matfeâ...* 2005, 172–175).

²⁹ The same incipits are found in the fourth Vilnius Gospel edition printed in 1644.

³⁰ The explicit in the first Cyrillic Tetraevangelion from Braşov and two editions from St John's Monastery near Bucharest begins with the words *книга родства*, as it omits a section starting with the words *ѣко давида естъ х̑с̑* (after which the following text is *вървоа хѣбы и прозрѣ и. нѣ зане чювестьвно бѣ съ нимъ. и ѣвѣ слышаше и зрѣ егво въ пльти. сего ради не рече виденіе еже видѣ. си рѣвъ прозрѣхъ. нѣ что* is added to *книги сице*).

³¹ The Tetraevangelion from Rujno (1537) and the first two Kyiv ones do not include the particle *же*.

³² The *почало* variant is attested in the Middle Bulgarian (except the first from Braşov and two from Bucharest) and Serbian Tetraevangelia, as well as in Moscow ones up to 1639 and the first three issued in Vilnius. The *начало* variant is attested in the Lviv Tetraevangelia, the Moscow ones issued after 1640, as well as in the Kyiv and the Poचाiv Gospel editions.

³³ The Moscow Tetraevangelion issued in 1553/54 features *сиѣ*.

їс³⁴ х̄а³⁵ с̄на дѣдва,³⁶

Mark:³⁷ слыши оубо что рече зачала еѣлиа їс³⁸ х̄а,³⁹

Luke: и достоинѣ⁴⁰ естъ по истинѣ слышати ст̄аго евангелиа;⁴¹

John: да начнемъ⁴² оужє⁴³ и⁴⁴ глаголомъ⁴⁵ раззгноутнє⁴⁶ вѣ началѣ⁴⁷
бѣ слово и слово бѣ оу б̄га и б̄гъ бѣ слово.⁴⁸

³⁴ The last Lviv Gospel edition has иѣа.

The ї variant was also attested in the Moscow Tetraevangelia printed up to 1651 and the Vilnius issued in c. 1620 and 1644. Other editions attest textual variants їсъ or їѣ.

³⁵ The х̄а variant was confirmed in five Lviv Tetraevangelia printed in 1665, 1690, 1704, 1722 and 1743.

The variants х̄ва and х̄ѣта were also attested in some Gospel editions.

³⁶ The words с̄на дѣдва were sometimes omitted, e.g. in the first Moscow Tetraevangelion (1553/54), those of Braşov (1561/1562) and Sebeş (1579 and 1583), Bucharest (1582 and after 1582), as well as the two Vilnius ones (1575 and 1600) and the first two published in Kyiv.

³⁷ The explicit in the Middle Bulgarian and the Serbian Tetraevangelia also includes the words с̄на божия. In the Sibiu edition of 1546, the text of the Preface to the Gospel of Mark ends with the words отъ марка еѣлиа имать лвова лице.

³⁸ Two Lviv Tetraevangelia of Mykhailo Slozka (1644 and 1665) feature the variant їа, while the edition issued in 1722 confirms їса.

The variant ї was attested in the Moscow Tetraevangelia until 1648. The Middle Bulgarian, Serbian and Vilnius Gospel editions feature the form їѣ, while the Moscow Tetraevangelia of 1617 and 1651 as well as the one published in Klinty in 1768 the form їсъ. The variant иѣа is attested in the Moscow editions from 1657 onwards, the Kyiv and Pochaiv ones.

³⁹ The variant х̄а is attested by Lviv Tetraevangelia issued in 1636, 1665 and 1670, while х̄ѣта by Lviv editions published in 1644, 1690, 1704, 1722 and 1743. The form х̄ва was also found in some Tetraevangelia.

⁴⁰ Some later Middle Bulgarian Tetraevangelia attest the variant достоино.

⁴¹ Some later Middle Bulgarian Tetraevangelia attest the variant ст̄аго евангелиа, and some late Kyiv and Pochaiv ones feature the variant с̄тѣе еѣлиа.

⁴² The first two Kyiv Gospel editions attest the variant да начнет са.

⁴³ Other variants attested as well were же and иже.

⁴⁴ The conjunction does not appear in the first two Kyiv Tetraevangelia.

⁴⁵ The first two Kyiv Gospel edition add the adjective еѣлскимъ.

⁴⁶ The noun раззгноутнє ends the Preface in the first two Kyiv Tetraevangelia.

⁴⁷ Middle Bulgarian and Serbian Gospel editions attest the variant вѣ начало.

⁴⁸ The words и слово бѣ оу б̄га и б̄гъ бѣ слово do not appear in the last Lviv Tetraevangelion (1743).

A comparison of the desinits of the Prefaces in the Lviv Gospel editions with those in other early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia has evidenced that the Lviv ones feature several textual variants – many more than in the case of the incipits. Two of them concern the spelling of the proper name Jesus Christ as either indeclinable or declinable,⁴⁹ with one or two vowels *i* (і and и) and a single or double consonant *c*.

Only the first and second Preface of the youngest Lviv Tetraevangelion (dated 1743) feature a different form of the noun Jesus (иіѿ-а) with a double vowel *i* (і and и), introduced in Moscow in the year 1657. A different form of this noun, but with one *i* (і), is also attested in the second Preface in three earlier Gospel editions – two printed by Mykhailo Slozka (1644 and 1665) and one issued by the Confraternity (1722). In the latter, the declinable noun Jesus has a double consonant *c* (іѿса).

In the first and second Preface in the Lviv Tetraevangelia of 1636,⁵⁰ 1644 (only the first Preface), 1665 (only the second Preface) and 1670, the noun Christ was written in the abbreviated form ѿа, which could be read as *христова* (under *titlo*: ѿѿа or хрѿтова) or *христа* (under *titlo*: хрѿта). The former form predominated in the Tetraevangelia published between 1512 and 1651, while the latter one in the Gospel editions issued from 1657 onwards.⁵¹ The fact that introducing the form *христа* (written in the abbreviated form хрѿта)⁵² to the Tetraevangelia printed by Mykhailo Slozka (and later popularised by the Moscow Tetraevangelion of 1657) prevented a dual interpretation of the abbreviated noun Christ (ѿа = хрѿта or ѿѿа) was probably the reason for its gradual implementation later in the Lviv Gospel editions (of 1665 {only the first Preface}, 1690

Attested variants are the following additions и слово бѣ къ бѣѿ (Rujno {1537}) or и слово бѣ къ бѣѿ бѣ бѣ слово (the Bucharest Gospel editions {1582 and after 1582}).

⁴⁹ The Greek text includes a singular form in the genitive case (Ἰησοῦ Χριστοῦ).

⁵⁰ Also, in the fourth Vilnius Tetraevangelion (1644).

⁵¹ It is the first Moscow Tetraevangelion issued after the reform of Patriarch Nikon took place.

⁵² This variant is also attested in Moscow Tetraevangelia from 1657 onwards as well as in Kyiv and Pochaiv Gospel editions.

and 1704, 1722 and 1743). The potential for a double interpretation of the word Christ written in an abbreviated form, i.e. under the *titlo* (Ⲫⲗ as ⲪⲚⲢⲞⲨⲞⲨⲞ or ⲪⲚⲢⲞⲨⲞ), was thus avoided.

The final two words ⲥⲒⲗⲁ ⲔⲚⲔⲔⲞⲨⲞ do not appear in the first Preface to just one Lviv Tetraevangelion of 1704.⁵³

Regarding the third Preface, it is noteworthy that in all the Moscow, Kyiv and Pochaiv Tetraevangelia it concludes with a different explicit, i.e. ⲒⲐⲐⲐ ⲥⲚⲒⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲥⲐ ⲒⲐⲐⲐⲔⲞⲨⲞ ⲒⲐⲐⲐ ⲔⲞⲔⲞⲨⲞ ⲒⲐⲐⲐ ⲔⲞⲔⲞⲨⲞ ⲚⲘⲔⲒⲚⲘⲔⲒ. This is due to the fact that in these very Gospel editions the Preface to the Gospel of Luke is extended by an additional passage that starts with the words ⲚⲘⲔⲒⲥⲐⲔⲞⲔⲒⲔⲚⲘⲔⲒⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲥⲒⲒⲒ ⲒⲐⲐⲐⲔⲞⲨⲞ ⲕⲚⲚⲒⲒⲒ ⲥⲐ and ends with ⲒⲐⲐⲐ ⲔⲞⲔⲞⲨⲞ ⲒⲐⲐⲐ ⲔⲞⲔⲞⲨⲞ ⲚⲘⲔⲒⲚⲘⲔⲒ. Apart from the Lviv Tetraevangelia, including the youngest one issued in 1743, the shorter form of the third Preface is also attested in all the Middle Bulgarian and Serbian as well as Vilnius Gospel editions.

In all the Lviv Tetraevangelia,⁵⁴ except the youngest one of 1743, the entire first Gospel verse is quoted at the end of the fourth Preface, i.e. the words ⲚⲘⲔⲒ ⲚⲐⲘⲐⲔⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲥⲚⲞⲨⲞ are followed by ⲒⲐⲐⲐⲞⲨⲞ ⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ.

Three of the four Prefaces of Blessed Theophylact present in the early printed liturgical Tetraevangelia issued in Lviv omit major portions of the text.

After the words ⲥⲚⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲚⲐⲘⲐⲔⲚⲘⲔⲒ ⲒⲘⲐⲚⲚⲞⲒ and before ⲥⲚⲘⲒⲒⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ in the Preface to the Gospel of Mark, the text that starts with ⲚⲘⲔⲒⲚⲘⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ and ends with ⲒⲔⲞⲔⲒⲚⲘⲔⲒⲚⲘⲔⲒ ⲚⲘⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ ⲒⲔⲞⲔⲒ is missing entirely. The absence of this text is also attested in the Vilnius Tetraevangelia, the Moscow Gospel editions issued after 1657, as well as the Kyiv and Pochaiv ones.

⁵³ These two words were also omitted in the following Tetraevangelia: the first Moscow one (1553/54), the ones from Sebeş (from 1579 and 1583) and Bucharest (1582 and after 1582), two Vilnius ones (1575 and 1600) and the first two Kyiv editions.

⁵⁴ And two Bucharest ones (1582 and after 1582) as well.

After the words *иже и достоинъ есть по истинѣ слышати ст҃го евангеліа* in the Preface to the Gospel of Luke, the text that starts with *тридесатолѣтенъ оубо сынъ господь крѣти са* and ends with *яко сего ради ради са господь яко да естество и законъ освѣтитъ* is missing. The absence of this passage of the Preface is attested in Middle Bulgarian, Serbian and Vilnius Tetraevangelia.

The Preface to the Gospel of John does not include the text that starts with *люблаше же са паче всѣхъ оученикъ юаннъ* and ends with *се бо рече мати твоа и понеже сна сице имоутъ* after the words *по тридесатихъ и двю лѣтѣхъ хѣва възнесеніа* and before the words *да научемъ оуже глаголомъ разъгноути*. Its absence is attested in the Vilnius and Pochaiv Tetraevangelia.

A text-critical study of four Prefaces of Blessed Theophylact present in early printed Cyrillic Tetraevangelia revealed a small number (just 10) of textual variants that are specific exclusively to the Lviv Tetraevangelia⁵⁵ (apart from the youngest one from 1743). These include the following readings:

1) Preface to the Gospel of Matthew

смыслъ <u>доуха</u> ⁵⁶	: смыслъ <u>доуха ст҃го</u>
егда глаголетъ <u>г҃ъ</u> не боите са	: егда глаголетъ не боите са
егда <u>поучаетъ</u>	: егда <u>наоучаетъ</u>
иваннъ же <u>б҃гословенѣшии</u>	: иваннъ же <u>б҃гословнѣшии</u>
<u>почиваетъ</u> оубо иудеи	: <u>почитаетъ</u> оубо иудеи

2) Preface to the Gospel of Mark

бѣ оубо сѣи <u>марко петроу</u>	: бѣ оубо сѣи <u>ст҃ѣи марко петровъ</u>
оученикъ	оученикъ

3) Preface to the Gospel of Luke

егда <u>г҃ъ нашъ оучаше</u>	: егда <u>г҃ъ наоучаше</u>
-----------------------------	----------------------------

⁵⁵ And the last, i.e. the fourth, Vilnius Tetraevangelion issued in 1644.

⁵⁶ The variants attested in most Tetraevangelia are provided in the left-hand column, while the variants attested in Lviv Gospel editions are presented in the right-hand column.

и ПАВЕЛЪ РЕЧЕ КЪ ИГЕМОНОУ : и ПАВЕЛЪ РЕЧЕ ИГЕМОНОУ
 4) Preface to the Gospel of John
 ПАЧЕ ЖЕ ОТЪ ИЖЕ О ВЕЛИКОМЪ БГОСЛОВѢ : ПАЧЕ ЖЕ О ВЕЛИКОМЪ БГОСЛОВѢ⁵⁷
 ЕГДА ЖЕ ГЛАГОЛЕТЪ СА⁵⁸ СТБИИ : ЕСТЬ ЖЕ ГЛАГОЛЕТЪ СА СТБИИ СЕИ

A far greater number of textual variants (30) is attested in the four Prefaces of two early printed Cyrillic Tetraevangelia issued by Mykhailo Slozka, i.e. the first, dated 1644, prepared by him at the request of the Brotherhood,⁵⁹ and the second, dated 1665. These include the following textual variants:

1) Preface to the Gospel of Matthew

НЕ ХРАНАЩИМЪ : НЕ ХРАНАЩИХЪ
 ЧТО ДИВИШИ СА : ЧТО ЧУДИШИ СА
 ІАКО АЩЕ ПО ВСЕМОУ ЕДИНОГЛАСОВАЛИ БЫША : ІАКО АЩЕ ПОСЕМОУ ЕДИНОГЛАСОВАЛИ
 БЫША

2) Preface to the Gospel of Mark

ЕГОЖЕ И СЫНА СВОЕГО ИМЕНУЕТЪ ПЕТРЪ : added text: ВЪ ПОСЛАНИИ СВОЕМЪ
 ПЕРВОМЪ
 НАРИЦАШЕ СА ИВАННЪ АНЕПСЕН : note in the margin СНОВЕЦЪ
 НЪ И ПАВЛОУ СЪИСХОДЪНЪ : НЪ И ПАВЛОУ СОШЕСТВЕННИКЪ
 НЕ ТЪЧИНУ ВЕЗ ПИСАНИА ПРОПОВѢДАТИ : НЕ ТЪЧИНУ СЛОВЕСЫ ПРОПОВѢДАТИ
 ПОВИНОУВЪ СА СЪПИСА : ПОВИНОУВЪ СА СПИСАТИ
 ІАКО МАРКО СПИСА БЛАГОВѢСТІЕ : ІАКО МАРКО ОУЖЕ СПИСА
 БЛАГОВѢСТІЕ
 ИЗВѢСТВОВАВЪ ІАКО ИСТИННО : ИЗВѢСТВОВАВЪ ІАКО ИСТИННО ЕСТЪ
 ПРОПОВѢДАВЪ ВЪ АЛЕЖАНДРИИ : ПРОПОВѢДАВЪ ПРЕЛОЖИ ЕУ^ѠЛІЕ
СЕ ВЪ АЛЕЖАНДРИИ

⁵⁷ Except for the Lviv Gospel editions published by Mykhailo Slozka.

⁵⁸ Another attested variant is глаголетъ же са. Sometimes with the addition of: и то іакѡ іваннъ от же іакѡ.

⁵⁹ Regarding the conditions of Mykhailo Slozka's activities in 1643-1651, see Šustova 2009, 206–207.

ЕСТЬ ЖЕ НАЧЕРТАНИЕ ЕВѦЛИИ

НАВСТВѦННО

ПРИБЛИЗЬ ЖЕ ПО ВСѢМЪ⁶⁰ МАДЕОВИ

3) Preface to the Gospel of Luke

И ОТЪ МЕРТВЫХЪ ВЪСТАВШОУ

И ПАВЛОУ ВЪРОВАВШОУ БЫТИ

СЪШЕСТВЕНА

И ПОСЛѢДОВАТЕЛА ТОМОУ ГЛЮ ПАВЛОУ

ПО ПАТИ НА ДЕСАТИХЪ ЛѢТЪХЪ

ХРИСТОВА ВОЗНЕСЕНИЯ ПИШЕТЪ ЖЕ

И ПАВЕЛЪ РЕЧЕ (КЪ) ИГЕМОНОУ

4) Preface to the Gospel of John

ПАЧЕ ЖЕ ОТЪ ИЖЕ О ВЕЛИКОМЪ

БГОСЛОВѢ

СЕИ БО РЫБАРА ѠЦА БѢ

НИЧТОЖЕ О ПРЕВЪСЪНОМЪ ЕГО БЫТИИ

: ЕСТЬ ЖЕ СЕ НАЧЕРТАНИЕ ЕВѦЛИИ

НАВСТВѢННѢ СЪКРАЩЕННО

: СЪГЛАДАНѢ ЖЕ ПО ВСѢМЪ

: И ОТЪ МЕРТВЫХЪ ВЪСТАВША

: И ПАВЛОУ ВЪРОВАВШОУ БЫТИ

СЪПѢТШЕСТВЕННА

: added text: О нем же въ посланиихъ его. послахомъ (рече) сиимъ брата. егоже слава естъ въ еѡли по всѣхъ црквахъ. и къ колассаемъ. целѡетъ вы лѡка вращъ възлюбленнии. и къ тимодее. лѡка естъ единъ съ мною

: added text: сие еѡлие ѡ аптвалъ извѣщеніе приемъ. дѡаніа же стѡихъ аптвалъ самовидецъ съ павломъ сын

: И ПАВЕЛЪ ИНОГДА РЕЧЕ ИГЕМОНОУ

: ПАЧЕ ЖЕ О ВЕЛИКОМЪ

ИВАННѢ БГОСЛОВѢ

: сѡи бо рыбаѡа Ѡца БАНШЕ ЗЕВЕДЕА

and added text: брат же іакѡба аптла (егоже ирѡдъ по стрѣти и вознесеніи гнѡи оусѡкнѡ)

: НИЧТОЖЕ О ПРЕДВЪСЪНОМЪ ЕГО БЫТИИ

⁶⁰

Other attested textual readings are по всѣхъ or и не во всемъ.

ДА НЕКОГДА НѢЦЫИ ДОЛѢ ПЛѢЖОУЩИИ	: ДА НЕКОГДА НѢЦЫИ ѿ НАКАЗАНИИ
ВЪПЛЬЩЕНИЕ ⁶¹ СЛОВА ⁶²	: ВЪПЛЬЩЕНИЕ СЛОВА
НЕВОСПОМАНОУТО ОСТАВИ	НЕ ВЪСПОМАНѸ, ТО ВСТАВИ
ІАКОЖЕ ⁶³ НѢЦЫИ РѢША ⁶⁴ ІАКО МОЛИША	: (ІАКОЖЕ НѢЦЫИ РѢША)
<u>ЕГО ПРАВОСЛАВНИИ</u>	<u>ОУМОЛЕНЪ БЫВЪ ЕПѢПЫ</u>
	<u>ИЖЕ ѿ АСИ ПРАВОСЛАВНЫМИ</u>
<u>ІАКОЖЕ⁶⁵ ІАВЛЫШИМЪ СА⁶⁶ НѢКНИИМЪ</u>	: <u>ПРОТИВѸ ІАВЛЫШИМЪ СА</u>
ЕТЕРИКОМЪ	ЕТЕРИКОМЪ
<u>ЕГДА ЖЕ ГЛАГОЛЕТЪ СА⁶⁷ СѢБИ</u>	: <u>ЕСТЪ ЖЕ И ИНА ВІНА СЕГО ЕГДА БО</u>
	<u>(ГЛАГОЛЕТЪ СА) СѢБИ СЕН</u>
ИНЫХЪ ЕВГГЕЛИСТЪ ⁶⁸ ПРОЧЕТЪ ⁶⁹	: ИНЫХЪ ЕВГГЕЛИСТЪ
<u>ПОДИВИТИ СА⁷⁰ ТАМО</u>	<u>БЛГОВѢСТІА ПРОЧЕТЪ</u>
	<u>ОУДИВИТИ СА ЕМѸ ТАМО</u>
СИА ЖЕ СЕМОУ ⁷¹ РАСПРОСТРѢТИ ⁷²	: СИА ЖЕ СЕМОУ РАСПРОСТРѢТИ
ІЗІАСНИТИ ⁷³	<u>БГСОСЛОВІЕ И ІЗІАСНИТИ</u>

⁶¹ An attested variant is о воплощении.

⁶² An attested variant is слово.

⁶³ Attested variants are іако and глѣотъ же.

⁶⁴ Attested variants are писано бо еѣ and же глаголютъ.

⁶⁵ An attested variant is понеже.

⁶⁶ An attested variant is іавиша са.

⁶⁷ An attested variant is глаголетъ же са. Sometimes with the addition of: и то іакѡ ІВАННЪ ОГ ЖЕ ІАКО.

⁶⁸ An attested variant is егда ѿ иныхъ.

⁶⁹ An attested variant is прочте.

⁷⁰ Attested variants are подиви са and оудиви са.

⁷¹ An attested variant is онъ.

⁷² An attested variant is распростре.

⁷³ An attested variant is ізіасни.

СПИСА ВЪ ПАТМЪ ОСТРОВЪ ⁷⁴	: <u>ПОСЛЪДИ ВСѢХЪ ЕВѢЛИСТ</u>
ЗАТОУЕНЪ ПРЕБЫВАА	СПИСА ВЪ ПАТМЪ ОСТРОВЪ
	ЗАТОУЕНЪ <u>ТАМО</u> ПРЕБЫВАА
ПО ТРИДЕСАТИХЪ ⁷⁵	: <u>СИ ЕСТЬ</u> ПО ТРИДЕСАТИХЪ
И ДВОЮ ⁷⁶ ЛѢТЪХЪ ⁷⁷	И ДВОЮ ЛѢТЪХЪ

The difference in the number of textual variants in the four Prefaces of Blessed Theophylact present in the early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv proves that these texts in the Gospel editions from the Printing House of the Lviv Dormition Brotherhood had been only slightly edited, in contrast to those in issues from Mykhailo Slozka's workshop, which had been edited and supplemented with short passages not attested in the other Cyrillic Tetraevangelia under consideration.

Conclusion

The results of this text-critical examination of the four Prefaces of Blessed Theophylact to the Gospel books present in early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in Lviv support the outcomes of the previous studies of several small fragments of the Good News text⁷⁸ and the liturgical rubrics⁷⁹ of the pre-1800 Cyrillic Gospel editions. The Prefaces of Blessed Theophylact feature an, admittedly, small number (only 10) of textual variants specific only to all early printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv, with the exception of the youngest Lviv one (dated 1743) in some cases. The presence of unusual textual variants (30) only in two Lviv Gospel editions from the workshop of Mykhailo

⁷⁴ An attested variant is ДА СЪПИШЕТЪ ЕВАНГЛІЕ И СЪПИСА.

⁷⁵ The following variants have been attested: тридесати, тридесать and л̄ ти хъ.

⁷⁶ The following variants have been attested: двою, двоу, и двѣ, и двѣ^x and ѳ.

⁷⁷ The following variants have been attested: лѣтъ, лѣтъ^x and лѣт.

⁷⁸ I.e. Matthew 9:1-8 and 18-26; 18:23-25; 19:3-12, 24:34-44 and 25:14-30 as well as Mark 1:1-2:22 (Ostapczuk 2016, 275–286; 2017c, 357–367).

⁷⁹ Ostapczuk 2015, 105–120.

Slozka (printed in 1644 and 1665) evidence the possibility of classifying them as a separate subgroup.

Studies of the four Prefaces of Blessed Theophylact have also confirmed that the last, i. e. fourth, Vilnius Tetraevangelion issued in 1644 follows the Gospel textual tradition developed in Lviv.

Translation: Marta Brudny

Literature

- Bondar, Nataliâ. 2002. „Z dosvidu atribucii kiriličnih vidan' Nacional'noi Biblioteki Ukraïni imeni V. I. Vernads'kogo: mifične l'vivs'ke Êvangeliê 1683 r. drukarni L'vivs'kogo bratstva.” *Rukopisna ta knižkova spadšina Ukraïni* 7: 42–51.
- Dogramadzheva, Ekaterina. 1993. „S' stav na slavânskite r'kopisi četveroevangeliâ.” *Palaeobulgarica* 17 (2): 3–21.
- Evangelie ot Matfeâ v slavânskoj tradicii* (=Novum Testamentum Palaeoslovenice II). Sankt-Petersburg 2005: Rossijskoe Biblejskoe Obšestvo.
- Guseva, Aleksandra Aleekseevna. 2003. *Izdaniâ kirillovskogo šrifta vtoroj poloviny XVI veka. Svodnyj katalog*. Moskva: Nauka.
- Kawecka-Gryczowa, Aloida, i Krystyna Korotajowa, Wojciech Krajewski. 1960. *Drukarze dawnej Polski, od XV do XVIII wieku (zeszyt 6): Małopolska – Ziemia Ruskie* (=Drukarze Dawnej Polski od XV do XVIII wieku, T. 10). Wrocław / Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Nemirovskij, Evgenij Lvovič. 2008. *Načalo knigopečataniâ v Valahii* (Načalo slavânskogo kirillovskogo knigopečataniâ XV – načala XVII veka, T. III). Moskva: Nauka.
- Ostapczuk, Jerzy. 2015. „Ewangelie czytane na wszelką potrzebę, różnorodne w cyrylickich starych drukach tetraewangelii.” W *Zbrojne i ideologiczne kontakty w dawnym piśmiennictwie Słowian i ich echa w nowszej kulturze* (Krakowsko-Wileńskie Studia

- Slawistyczne, T. 11). Red. Marzanna Kuczyńska i Jan Stradomski, 105–120, Kraków: Scriptum.
- Ostapczuk, Jerzy. 2016. „Evangelie ot Matfeâ v staropečatnyh izdaniâh čtveroevangelij: predvaritel'nye zamečaniâ.” W *Sovremennyye problemy archeografii*. Vypusk 2. Sost. Maria Vladimirovna Krogodina, 275–286, Sankt Peterburg: Biblioteka Rossijskoj akademii nauk.
- Ostapczuk, Jerzy. 2017a. „O liczbie cyrylickich starych druków tetraewangelii ze Lwowa.” *Elpis* 19: 181–189.
- Ostapczuk, Jerzy. 2017b. „Stare druki tetraewangelii lwowskich i ich miejsce wśród innych cyrylickich ksiąg z tekstem Dobrej Nowiny.” W *Ósrodki kultury dawnej Słowiańszczyzny i ich znaczenie dziejowe* (=Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, T. 12). Red. Marzanna Kuczyńska i Jan Stradomski, 129–148, Kraków: Scriptum.
- Ostapczuk, Jerzy. 2017c. „Evangelie ot Marka v staropečatnyh izdaniâh bogoslužebnyh čtveroevangelij.” W *Slavânskaâ Bibliâ v èpohu rannego knigopečataniâ. K 510-letiu sozdanâ biblejskogo sbornika Matfeâ Desâtogo*. Otv. red. Anatolij Alekseev, 357–367. Sankt-Peterburg: Institut russkoj literatury (Puškinskij Dom) RAN / Biblioteka Rossijskoj akademii nauk.
- Ostapczuk, Jerzy, and Barbara Dzierżanowska. 2023. „Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue.” *Rocznik Teologiczny* 65 (3): 465–514.
- Sičyns'kyj, Volodymyr. 1925. *Arhitektura v starodrukah (Zbirky Nacional'noho Muzeâ u L'vovi)*. L'viv: Nacional'nyi Muzei u Lvovi.
- Šustova, Ūliâ Èduardovna. 2009. *Dokumenty L'vovskogo uspenskogo stavropigijskogo Bratstva (1586-1788). Istočnikovedčeskoe issledovanie* (=Rossiâ i Hristianskij Vostok. Biblioteka, Vyp. 8). Moskva: Rukopisnye Pamâtniki Drevnej Rusi.

- Zubrzycki, Dynizy. 1836. *Historyczne badania o drukarniach rusko-słowiańskich w Galicyi*. Lwów: W drukarni Instytutu Stauropigialnego.
- Varpio, Maria. 2005. *Evangelium Cyrillicum Gothoburgense. A Codicological, Paleographical, Textual and Linguistic Study of a Church Slavonic Tetraevangel* (Lunds Slavonic Monographs 9). Lund: Lund Universtity.
- Vostokov, Aleksandr. 1842. *Opisanie russkih'' i slovenskih'' rukopisej Rumâncevskogo Muzeuma*. Sanktpeterburg: Tipografiâ Imperatorskoj Akademii Nauk.



The Participation of Athonite Monks in church and cultural processes in the 17th century Polish-Lithuanian Commonwealth territories

Udział mnichów atoskich w procesach kościelnych i kulturowych na ziemiach Rzeczypospolitej w XVII wieku

Key words: Mount Athos, Polish-Lithuanian Commonwealth, Union of Brest, Ivan Vyshenskyi, Cyprian Ostrozhanyn, Iov Knyahynskyi, Isaiah Kopynskyi, Petro Mohyla

Słowa kluczowe: Góra Athos, Rzeczpospolita Obojga Narodów, Unia Brzeska, Iwan Wyszeński, Hiob Kniahynicki, Cyprian Ostrozanin, Izajasz Kopiński, Piotr Mohyla

Abstract

The article studies the participation of Athonite monks in the church and cultural life of the Ukrainian-Belarusian lands in the Polish-Lithuanian Commonwealth from the end of the 16th century onwards into and during the 17th centuries. Attention is drawn to the participation of Athonite clergy in literacy, educational and other activities after the tragic events of the Union of Brest. Evidence for the stay of the Ukrainian monk and polemicist Ivan Vyshenskyi in the Zograf Monastery on Mount Athos is an early printed book issued in 1595 kept at the monastery library, which contains a gift inscription by Vasyl Surozhskyi to Ivan Vyshenskyi. The presence of archimandrite Leontii, the abbot of the Peresopnytsia Monastery, who also

¹ Dr Serhii Shumylo, International Institute of the Athonite Legacy, University of Exeter (UK) and Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine.

spent some time there, is confirmed by remarks in several early printed books from the Zograf library. A considerable number of Ukrainian-Belarusian early printed books from the 16th and 17th centuries, preserved in the libraries of Zograf, Hilandar and other Athonite monasteries, attest to their close contacts with the clergy and monks of the Kyiv Metropolis during this period. The tradition of Athonite participation in the spiritual, cultural, and political life of Ukraine and the Ukrainian Cossacks gradually became a well-established practice from the 17th century onwards. This, in turn, contributed to the intensification of spiritual and cultural life in the Ukrainian-Belarusian lands, the revival of Orthodoxy and monasticism, and the restoration of ties between the Orthodox of the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Holy Mount Athos and the Orthodox world.

Streszczenie

Artykuł analizuje udział mnichów ze św. Góry Athos w życiu kościelnym i kulturalnym na ziemiach ukraińsko-białoruskich w Rzeczypospolitej Obojga Narodów od końca XVI i w XVII wieku. Uwaga została skoncentrowana na udziale duchowieństwa atoskiego w działalności literackiej, oświatowej i innej po tragicznych wydarzeniach Unii Brzeskiej. Podkreślono, że cennym świadectwem pobytu ukraińskiego mnicha i polemisty Iwana Wszeńskiego w klasztorze Zografskim na św. Górze Atos jest wydanie z 1595 roku przechowywane w bibliotece klasztornej, które zawiera zapis ofiarodawcy Wasyla Surożskiego Iwanowi Wszeńskiemu. Przebywał tam również przełożony klasztoru peresopnickiego, archimandryta Leoncjusz, o czym świadczą zapisy na niektórych starych drukach z biblioteki zografskiej. Znaczna liczba ukraińsko-białoruskich wydań z XVI i XVII wieku, przechowywanych w bibliotekach w Zografou, Chilandarze i innych klasztorach św. Góry Atos, świadczy o ich bliskich kontaktach z duchowieństwem i mnichami Metropolii Kijowskiej w tym okresie. Tradycja udziału atonitów w duchowym, kulturalnym i politycznym życiu Ukrainy i ukraińskich Kozaków stopniowo stawała się ugruntowaną praktyką począwszy od XVII wieku. To z kolei przyczyniło się do intensyfikacji życia duchowego i kulturalnego na ziemiach ukraińsko-białoruskich, odrodzenia prawosławia i monastycyzmu oraz przywrócenia kontaktów między prawosławnymi Rzeczypospolitej Obojga Narodów i św. Górą Athos oraz światem prawosławnym.

Holy Mount Athos and its ascetics played an important role in the revival of the Orthodox monastic movement within the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th century. This revival of the spiritual and

cultural influence of Athos became possible after the events of the Union of Brest in 1596 due to the fact that the Orthodox hierarchy appointed by Polish kings by “right of patronage” – mainly from the noble magnates and gentry of the Polish-Lithuanian Commonwealth – entered into union with Rome, so that the Orthodox movement was led mainly by ascetic monks who were guided by Athos and its hesychastic traditions (Šumylo 2014, 120–128; Šumylo 2015b, 13–16). Under their influence, the Orthodox movement began to revive within the Rzeczpospolita.

The Union of Brest and the discussions around it contributed to the awakening and intensification of cultural life in the Ukrainian-Belarusian lands. It sparked a debate between Orthodox and Greek Catholics, prompting both sides to produce many new literary works, establish schools, and rewrite and print books. Ties with foreign ecclesiastical and cultural centres and figures were strengthened.

In particular, Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi and the teachers of the Ostroh Academy, which he founded, including the Athonite monks Iov Knyahynytskyi, Cyprian Ostrozhanyn, Isaak Boryskovych, and others, began to maintain even closer contacts with Athos. The Ostroh graduate, abbot Isaiah Kopynskyi, who founded the Kyiv Brotherhood School in 1615, also maintained close ties with Athos ascetics and was strongly influenced by them. Later, when he became Metropolitan of Kyiv, Galicia, and all of Little Russia, he continued to follow the Athonite hesychastic prayer and ascetic practices, retiring to a cave for unceasing prayer (Šumylo 2019, 631–649).

Representatives of the Holy Mount Athos – archimandrite of the Panteleimon Monastery Matthew and archimandrite of the Athos Monastery Simonopetra Makarios – took an active part in the 1596 Orthodox anti-Union Council convened with the support of Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi and chaired by Ecumenical Patriarch Exarch Nikephoros (Šumylo 2019, 631–649). Another Athonite elder, Joseph, a preacher and protosangel of the Patriarch of Alexandria, helped with translations from Greek (Nikitin 1997, 87).

Athonite archimandrites Matthew of Panteleimon and Macarius of Simonopetra Monasteries are among the first to have undersigned the decision of the anti-Union Council of Brest of 9 October 1596, known as the *Apophasis* (*Apofasis* 1903, 329–376; Tymošenko 2004, 29–35). Soon after with their participation, apparently Ivan Vyshenskyi composed one of his first anti-Union epistles, “From the Holy Mount Athos to the Wanderers”. It was published in the Ostroh Book at the expense of Prince Konstantyn-Vasyl Ostrozkyi (Ivan Višenskij 1955, 7, 293) in 1598, along with the messages of Patriarch Meletios (Pigas) of Alexandria. According to Ivan Franko, this message of the elder Ivan Vyshenskyi was a response to the act of the anti-Union Council of Brest issued in 1597 on the withdrawal of the authority of the bishops who had joined the Union (Franko 1980, 318–326), signed, among others, by the aforementioned hegumens Matthew and Makarios of Athos.

The Athonite monks Fikara, the compiler of the Vilna collection *Spiritual Vertograd* (1620), and Joseph, who participated in the publication of *Discourses on the Acts of the Apostles* in 1624, also took an active part in the Orthodox spiritual and cultural life of the Polish-Lithuanian Commonwealth (Pelešenko 2004, 229; Nikitin 1997, 87).

It is also known that Bishop Gideon (Balaban) of Lviv, who remained faithful to Orthodoxy, also ordered corrected books from Athos at this time for their reprinting (Nikitin 1997, 87). Also, on 5 January 1614, the former Moldovan Metropolitan Mardarius wrote to the Lviv Orthodox Brotherhood from Athos, urging the brothers to firmly preserve the Orthodox faith and asking them to send new books published in the brotherhood’s printing house to the Holy Mountain (CDIAL, f. 129, op. 1, spr. 446).

Vasyl Shchurat emphasises that many documents of the 16th and 17th centuries concerning church issues in Ukraine often bear the signatures of both Ukrainian and Greek Athos monks (Šurat 1895, 12–13). Many Ukrainian literary works of the late 16th and 17th centuries reflected the influence of Athos in particular, in Christopher Filalet’s Apocryssis,

Zacharias Kopystensky's *Palinodia*, Isaiah Kopynsky's *Spiritual Alphabet*, and many others.

The ties between the Orthodox clergy and monastics from the Polish-Lithuanian Commonwealth and Athos monasticism became so intense at this time that one may speak of a kind of *Ukrainian hesychastic revival* of the late 16th and early 17th centuries. Due to the so-called "Athonite expansion" in the Ukrainian and Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth after the Union of Brest, an active revival of Orthodox monasticism and monasteries began. While before the Union, Orthodox monasteries had been in decline, mostly turning into large landowning estates, the situation gradually changed after the Union.

The most prominent among the Ukrainian Athonite Hesychast monks of that time was elder Ivan Vyshenskyi (Šumylo 2016). Originally from Galicia, he spent nearly 40 years on Mount Athos. After the Union of Brest, at the insistence of Patriarch Meletios (Pigas), Vyshenskyi moved to Ukraine. There he became involved in the active struggle for the revival of Orthodoxy and the reform of Orthodox monasteries according to the Athonite statutes. His polemical works, about twenty of which are known, left an important mark on Ukrainian culture (Franko 1981, 178–184; Gruševs'kyj 1995a, 91–163.234–266; Ševčuk 1986, 4–15). They became an adornment of a new trend in Ukrainian literature – the polemical strand that developed after the Union of Brest (Šumylo 2016, 17).

Ivan Vyshenskyi cooperated closely with another famous Athonite, hieromonk Iov Knyahynytskyi, founder of the famous Manyava Skete in the Carpathian region, which was organised according to the model and statutes of the monasteries of Athos. A network of several dozen monasteries and hermitages in western Ukraine was formed around the Manyava Skete in the 17th century under its direct influence (Dolotko 2005, 35–41; Vlasovs'kyj 1956, 273). Among his companions and followers were Monk Job (Zhelizo) of Pochaiv, Monk Theodosius of Manyava

and many others. The restoration of the famous Pochaiv Monastery by Job Zhelizo may also be considered a continuation of the experience of monastic asceticism brought from Athos (Ogiênko 1999, 94–95; Vlasovs'kyj 1956, 264–266; Kartašev 1992, 276; Šumylo 2016, 85–90).

It is worth noting other Ukrainian Athonites of the 17th century. For example, the famous companion of Ivan Vyshenskyi, Abbot Isaak (Boryskovych), spent about 14 years on the Holy Mountain (Šurat 1895, 12–13.46–47; Vlasovs'kyj 1956, 118; Florâ 2011, 32–35). Upon returning to Ukraine, he revived the Derman Monastery, founded the Lutsk Brotherhood and a printing house. He lived in asceticism together with the Athonite elder Iov Knyahynytskyi, founder of the Manyava Skete in the Carpathian region, who helped him revive monasticism and the traditions of hesychasm in Volyn. In 1620, Isaak Boryskovych became one of the first bishops of the Orthodox hierarchy restored in the Kyiv Metropolis by Patriarch Theophanes of Jerusalem.

Another Athonite who was ordained by Patriarch Theophanes was the abbot of the famous *Cossack* Trakhtemyriv Monastery, Joseph (Prince Koriyatovych-Kurtzevych, a descendant of Grand Duke Koriyat of Lithuania), who had been ascetic for some time on Mount Athos (Vlasovs'kyj 1956, 120; Hyžnâk, Mankivs'kyj 2003, 27; Maštarov, Florâ 2011, 634–636). The Trakhtemyriv Monastery, which was established according to the Athos model and statutes, was the main shrine of the Zaporozhian Cossacks. It had a school and a hospital for wounded and sick Cossacks. It was this monastery that provided spiritual guidance to the Zaporozhian Sich, trying to imbue the Cossacks with the church's religiosity (Vlasovs'kyj 1956, 120; Žarkyh 2013, 140; Kuz'muk 2006, 23, 30, 65; Šumylo 2014, 117). Another famous Zaporozhian monastery, the Samara Wilderness-Nicholas Monastery which was also considered a *parish of the Zaporozhian Sich*, was subordinate to the Trakhtemyriv Monastery. It also ran a school and a hospital for Cossacks, and the monastery's clergy played an important role in the spiritual and political life of the Zaporozhian Sich. This monastery was founded by hermit

monks on a deserted island in the middle of a dense forest in the Sich's possession, and it also "introduced worship and prayer according to the statutes of the Holy Mount Athos" (Makarevskij 1880, 57; Âvornic'kyj 1990, 224–225; Âvornic'kyj 1995, 90; Lyman 1998, 14–15; Kuz' muk 2006, 42).

After the devastation of the Trakhtemyriv Monastery, the Samara Wilderness-Nicholas Monastery came under the control of the Kyiv Mezhyhirya Monastery, which from that time on was considered the "patron of the Zaporozhian Sich" (Vlasovs'kyj 1956, 267; Kuz' muk 2006, 14–15). From that time until the liquidation of the Sich in the 18th century, the clergy of the Samara Wilderness-Nicholas Monastery and the parish churches of the Zaporozhian Sich were sent mainly from the Mezhyhiria Monastery, which preserved the Athonite traditions.

The revival of the Mezhyhirya Monastery near Kyiv was also carried out by former Athonite ascetics, the elders Athanasius and Joasaph, "who came from the holy mountain of Athos" (Gustynskaâ letopis' 2003, 153). The Hustyn Chronicle states that after returning from Athos in 1600, they received the blessing of the archimandrite of the Kyiv Pechersk Monastery, Elisei (Pletnetskyi), to revive the Mezhyhirya Monastery (Gustynskaâ letopis' 2003, 153–169). Later, Abbot Athanasius sent the Athonite *blessed elder* hieromonk Joasaph to the Chernihiv region, where he founded the famous Gustyn Monastery from where the disciples and companions of the Athonite elder Joasaph founded the famous Ladyn and Mhar monasteries on the Left Bank of Ukraine (Gustynskaâ letopis' 2003, 153–169; Bilokin', Mycyk 2009, 21; Bilokin' 2009, 567).

An interesting fact is that a delegation of Athos elders Makariy, Isaac, Cyprian and Isaiah who had ties with the hegumen of St Michael's Golden-Domed Monastery, Iov Boretskyi, the future first metropolitan of the renewed hierarchy (Rasprosnye reči 1875, 630–632) arrived in Kyiv from Athos in late 1619 – early 1620 – shortly before the start of the campaign to renew the Orthodox hierarchy in Ukraine. In the 17th century, apart from Athos, many Orthodox monks and priests came

to Ukraine from the Moldavian-Valachian lands, where several dozen metochs of Athos monasteries were active at the time and who also acted as intermediaries in relations between the Ukrainian clergy and the monasteries of Athos.

A close relationship with the Athonite elders Athanasius and Joasaph was maintained by Abbot Isaiah Kopynskyi, a follower of the Ostroh circle of traditionalist scribes, who founded the Kyiv Brotherhood School and the Kyiv Epiphany Brotherhood in 1615. He persuaded Hetman Petro Sahaidachnyi and the entire Zaporozhian army to join this brotherhood and act as and defenders of the Orthodox Church (Šumylo 2019). It was Isaiah, together with Sahaidachnyi, who initiated the restoration of the Orthodox hierarchy in the Kyiv Metropolis by Patriarch Theophanes of Jerusalem in 1620. It is thus not surprising that the first bishops of the restored hierarchy were the monks Isaiah Kopynskyi, Isaak Boryskovych, and Joseph Koriatovych-Kurtzevych, as they were oriented towards the Athonite traditions and led the movement for the revival of Orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Subsequently, when Isaiah Kopynskyi became Metropolitan of Kyiv, he continued to practise the Athonite hesychastic prayer and other ascetic traditions, withdrawing to a cave for unceasing prayer. In addition, it was Isaiah Kopynskyi who was one of the first to legitimise the struggle of the Cossacks under the slogan of defending the Orthodox faith. In 1632, he and a delegation of priests and monks arrived at the Cossack Rada (Council), where they knelt before the Cossacks and tearfully called for them to stand up for Orthodoxy to the end (Gruševs'kyj 1995, 151–152.154–155; Gruševs'kyj 1996, 132). He also inspired a series of armed Cossack uprisings in the Polish-Lithuanian Commonwealth under slogans of “defence of the Orthodox faith” in 1630, 1637 and 1638 (Šumylo 2019). These uprisings served to prepare the ground for the Ukrainian national revolution led by Hetman Bohdan Khmelnytsky in 1648, which also received the blessing of both the Eastern patriarchs

and the ascetics of the Holy Mountain (Kuleš 1888, 229; Kapterev 1995, 24–29).

In addition to being a prominent church and socio-political figure, Isaiah Kopynskyi was also a talented spiritual writer, leaving a number of very valuable literary works to posterity, the most famous of which is the “Spiritual Alphabet” (Kostomarov 1998, 149–151; Gruševs’kyj 1996, 137–156; Hyžnák, 280–281; Bulgakov 1996, 479–480; Voznák 1992). This work, written in the tradition of Athonite hesychastic literature, had more than 20 editions, even in the 18th and 19th centuries, and has become a reference book for many ascetics, including St Paisius Velichkovsky, St Demetrius Tuptalo, St. Seraphim of Sarov and others (Gruševs’kyj 1996, 137–156). All of this may also be considered echoes of Athonite and Hesychastic spiritual and cultural influences in Ukraine.

At the initiative of the Ukrainian Athonite Hesychastes Ioan Vyshenskyi, Iov Knyahynytskyi, and Isaak Boryskovych together with the support of Prince Vasyl-Konstantyn Ostrozky, a kind of monastic reform was carried out in the Ukrainian-Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth after the Union of Brest. Its purpose was to convert Orthodox monasteries to the Athonite charter, so that they would not be church-feudal economic corporations, but true spiritual centres of Orthodoxy and the mystical and hesychastic tradition. In particular, as part of the monastic reform in the 17th century, the Derman, Ugornytsky, Univ, Poचाiv and other monasteries were renewed according to the Athonite model, and the famous Manyava Skete was also founded. Later, the same kinds of reforms were carried out by Athonites in Trakhtemyriv, Samara, Mezhyhirya and many other Orthodox monasteries (Šumylo 2016, 70–90).

The fruits of this activity were not long in coming. Under the influence of the Athonites, the monasteries that remained faithful to Orthodoxy gradually turned into national spiritual and cultural centres. The monasteries that were revived with the participation of Athonite ascetics

became the centres around which the spiritual, cultural, and political revival of the nation began (Vlasovs 'kyj, 1956, 265–266).

Despite persecution and harassment, many Orthodox monasteries in the Kyiv Metropolis during the 17th century grew in number of residents to 100-200 monks, up to 55 new monasteries were founded, and a significant number of them were organized according to the Athonite Statute (Vlasovs 'kyj 1956, 265–266; Kartašev 1992, 275). They revived Athonite hesychastic traditions, opened schools, and rewrote or printed books. So, this period can rightly be called the “Ukrainian Hesychastic revival” of the 17th century (Šumylo 2016, 70–90).

It is quite characteristic in this regard that the Orthodox Council of the Kyiv Metropolis in 1621 approved a kind of *programme of activity* for the revived Orthodox Church, known as *Sovitovanie o blagočestii*. It was written in the Athonite and Hesychastic style, calling on the hierarchy, clergy and flock to internal purification, repentance and even martyrdom for Orthodoxy. One of the paragraphs of the Resolution proposed to invite Cyprian Ostrozhany, Ivan Vyshenskyi and other Athonite ascetics from Athos to Ukraine, as well as “to send Rusyns inclined to piety to Athos as a spiritual school” (*Sovetovanie o blagočestii* 1845, 247–248). This conciliar decree shows how much importance the Kyivan Church attached to the restoration of ties with Athos.

Speaking of the Athonite ascetics who had a significant impact on the spiritual and cultural processes in the Polish-Lithuanian Commonwealth, it is worth noting the following fact: in 1619-1620, Father Cyprian Rusyn was listed as the abbot of the Rusyn Panteleimon Monastery on Mount Athos. In particular, the act of the Synaxis of Athos of November 1619 which has been preserved, contains the signatures of the abbots of 14 Athos monasteries, including the signature of Κυπριανός Ρούσος (Oikomonides 1979, 229). Most likely, this Father Cyprian Rusyn was the hieromonk Cyprian Ostrozhany mentioned in the 1621 *Sovitovanii o blagočestii* (Šumylo 2019, 645–649).

It is known that Father Cyprian Ostrozhanyn was sent to study at a Greek school in Venice under the patronage of Prince Ostroh, after which he enrolled to the University of Padua (Harlampovič 1896, 274–275; Gruševs'kyj 1995, 487; Myc'ko 1990, 94–95; Āsinovs'kyj 2015, 298–300). As a translator from Greek, in 1596 he took an active part in the anti-Union Orthodox Council in Brest, where he undoubtedly communicated with the abbot of the Ruthenian Panteleimon Monastery on Mount Athos, archimandrite Matthew. Several times he visited the Eastern patriarchs Meletios Pigas and Cyril Lukaris to coordinate anti-Union activities, then went to Athos, where he remained. Cyprian is credited with translations from Greek into Slavonic of the Conversations of Macarius of Egypt (1598), a collection of aphorisms *The Bee* (1599), Metropolitan Gabriel Sevyr's *Syntagmation on the Seven Holy Mysteries* (1603), and John Chrysostom's *Discourses on the Gospel* (1605) (Šumylo 2019, 645–649).

Patriarch Kirill Lukaris of Constantinople called Father Cyprian “educated, skilled in language and Greek studies” (Āsinovs'kyj 2015, 300). Archimandrite Zacharias Kopystenskyi of the Kyiv Pechersk Monastery also described him in the same way (Titov 1924, 57).

From the *Sovitovanie o blagochestii* and the report of Archimandrite Zacharias Kopystensky, it can be assumed that in 1621–1623 Father Cyprian was still ascetic on Athos, which suggests that he was the hegumen of Panteleimon Monastery, mentioned in the aforementioned Athos act of November 1619 (Šumylo 2019, 645–649).

Thus, presumably, the ancient Rusyn Panteleimon Monastery on Mount Athos was an important spiritual centre in the period from 1596 to 1623, headed by the outstanding Ukrainian ascetic and educator Cyprian Ostrozhanyn, and this monastery itself, with the support of the Patriarchs of Constantinople, was one of the coordinators of the movement for the revival of Orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth (Šumylo 2019, 645–649).

In addition to the Monastery of St Panteleimon, Ukrainian monks also asceticised at Zograf, Vatopedi, St Paul, Hilandar, and other monasteries on Athos. Representatives of the Bulgarian Zograf Monastery on Mount Athos took an active part in the struggle for the revival of Orthodoxy in the Ukrainian-Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth. In the 16th and 17th centuries, a significant number of monks of Ukrainian origin were among its brethren (Turilov et al 2009, 301–313). Here they transcribed church-teachings and anti-Latin literature to send to their homeland. It was at this monastery that the Ukrainian polemicist and elder Ivan Vyshenskyi spent the last years of his life (Ivan Višenskij 1955, 208, 210; Šumylo 2016, 99–109). There is a well-known Ukrainian two-volume list of the Triumphant (*Торжественник*) sent from Athos in the 1610s by the same elder Ivan Vyshenskyi (Šapov 1959, 82–83; Smetanina 1964, 371; Turilov et al 2009, 301–313). The presence in Zograf’s library of a calligraphic Tetraevangelion of 1550, transcribed by his countryman (possibly a relative) Luke, archpriest of Vyshenskyi, may also be connected with this ascetic (Kodov et al 1985, 78–80; Turilov 2005, 152, 165; Turilov et al 2009, 301–313).

A valuable testimony to Ivan Vyshenskyi’s stay in Zograf is a copy of the Margaritarion of St John Chrysostom (Ostroh, 1595) preserved in the monastery library, which contains a dedicatory inscription by Vasyl Surozhsky: “To John Vyshensky on the Holy Mount Athos I give [this book], Vasyl Andriyovych” (Žabov, Šumylo 2023).

In addition to Ivan Vyshenskyi, his friend and companion (and later bishop) Isaak Boryskovych of Lutsk was also associated with the Zograf Monastery. We learn about this fact from the testimony recorded in his own words in 1624: “Bishop Isaak, before becoming a bishop, visited Mount Athos, and that Zograf monastery on more than one occasion” (RGADA, f. 52, op. 1, d. 9, f. 22–23).

Some of the Ukrainian-Belarusian early printed books from the library of the Zograf Monastery attest inscriptions of the abbot of the Peresopnytsia Monastery, archimandrite Leontyi, the founder of the

Polonsky Monastery in Volyn. These notations date back to 1605-1612 and 1622. Based on them, we can confirm that this Ukrainian church and cultural figure also lived on Mount Athos at the Zograf Monastery for some time, together with Ivan Vyshenskyi and Isaak Boryskovych, worked in the monastery library, and later continued to maintain close ties with this monastery (Žabov, Šumylo, 2023).

Since all the trips of Athonite monks to Moscow in the 16th and 17th centuries (Snegarov 1953, 30–31; Turilov et al 2009, 301–313; Merdzimekis 2008, 251) to collect donations led through Ukrainian lands, we have reason to assume that the Zograf Monastery as well as other Athonite communities had close contacts with Ukrainian Cossack officers from the time of Ivan Vyshenskyi and Petro Sahaidachny. Delegations of Zograf monks had been visiting Kyiv since the first half of the 17th century. Their meetings in Kyiv with Kyiv Metropolitan Iov Boretskyi and Isaac Boryskovych, bishop of Lutsk, are very well known (Čencova 2017, 164–186).

According to Vera Chentsova, it was in Kyiv under Metropolitan Petro Mohyla that the Zograf monk Meletiy studied printing techniques and who later became the first printer in Wallachia (Čencova 2017, 164–166). He visited Ukraine on more than one occasion and even lived in the Zaporozhian Sich for several months in 1624, for which he received written permission from hetman Maksym Hryhorovych (Čencova 2017, 182). At the same time, another Zograf monk, hierodeacon Stefan, lived at the Kyiv Pechersk Monastery for seven years (from 1624 to 1631) (Čencova 2017, 178–182). It is possible that due to such close contacts with the Athonites that Kyiv metropolitan Petro Mohyla commissioned new paintings of the Church of the Savior on Berestov in Kyiv in 1643-1644, which were executed in the characteristic Athos-Post-Byzantine style by icon painters from northern Greece whom he invited (Kondratiuk 2017, 147–152; Pitateleeva 2016, 73–381). Petro Mohyla also ordered a translation and reprint of the Chetia-Minea of Simeon Metaphrastus from Athos (Nikitin 1997, 85).

According to Anatolii Turilov's findings, the stories of Athos monks served as the source of much information about various saints in Zacharias (Kopystensky's) *Palinodia*. The scholar also proved that when preparing the *Book of the Lives of the Saints* (Kyiv, 1700), St Demetrius (Tuptalo) used a source "from the library of the Serbian Lavra of Hilandar" (in particular, an extract from the 1626 *Minea Chetia*) (Romanenko, Turilov 2002, 153).

Among the prominent Athonites whose fate was closely linked to Ukraine was St Athanasius III (Patelarios; 1597-1654), the former Patriarch of Constantinople, whose life ended in the "Cossack" Mgarskyi Monastery in Lubny. Twice he met with Hetman Bohdan Khmelnytskyi, giving him and the entire Cossack Zaporozhian Army his blessing and legitimation for a "holy war" under the auspices of defending the Orthodox faith. He also mediated Bohdan Khmelnytskyi's negotiations with Moldovan ruler Vasyl Lupu and Tsar Alexei Mikhailovich of Moscow, urging the latter to ally with the hetman and, in alliance with Moldova and the Zaporozhian Army, to start a war with the Ottomans in order to jointly liberate the enslaved Orthodox peoples in the Balkans and Asia Minor (Kapterev 1889, 358–385; Hofmann 1938, 19; Ammann 1951, 7–16; Grečeskie dokumenty 1995, 24–29).

Later, the Athonite monks influenced Yurii Khmelnytskyi, who took up monasticism with the name Gideon. It is known that in Chyhyryn he came into contact with the archimandrite of the Athos Iviron Monastery, Isaac (RGADA, f. 52, op. 1, d. 10, f. 36–38). Later, another Athonite archimandrite even acted as mediator in negotiations to reconcile Yurii Khmelnytskyi with the left-bank hetman Ivan Samoylovych (Kostomarov 1882, 605–606). Yurii died in Turkish exile in the city of Helibolu, probably in a local monastery (Šumylo, Lastovs'kyj 2022, 155). Other members of the Khmelnytskyi family also maintained contacts with Athos monks (Šumylo 2021, 109–110). After the repose of her husband, Tymosh Khmelnytsky's wife Roxana (Roxandra) donated three of her estates with villages on the Dnister River to the Athos Vatopedi Monastery

for eternal commemoration, as is known from her will of January 15, 1667 (AVMA, Man. 8, f. 1–1v.; Factorul feminin 2012, 197–214).

Among the Ukrainian Athonites of the second half of the 17th century, it is also worth noting Gabriel of Mount Athos and Samuel Bakachych. The latter, who signed his name “Rusyn,” became famous for his translations from Greek into Slavonic of many patristic, theological, and polemical works (Sobolevskij 1900, 14; Nikitin 1997, 86). He also translated the famous work of Ioannikije Galatovsky *The True Messiah*, which was very popular among Serbs in the 17th and 18th centuries into Serbian (Radojčyc 1960, 199–200; Angelov 1968, 293–299).

During several expeditions to the archives and library of the Zograf Monastery on Athos in the years 2013–2015, the author of this publication studied many Ukrainian early printed books issued in 17th and 18th centuries and kept in the monastery’s book repository, which also attest to the close relations between the Zograf and various Ukrainian monasteries of that period. Some of them contain inscriptions of donations. For example, the 1653 edition of Pamva Berynda Lexicon Slavenorosky, which is kept in Zograf’s library, contains a Latin inscription made by a representative of the Chernihiv Cossack-officer family, Gregory Zvonkevych: “Gregorius natus, Zwonkewicz vocatus” (“Born with the name Gregory, nicknamed Zvonkevich”). From this we can conclude that this edition was probably presented to the Zograf Monastery by this representative of the Ukrainian Cossack-officer family.

The library of the Zograf Monastery, among other things, holds the following Ukrainian-Belarusian early printed books: Gospel (Vilno, 1575); Ostroh Bible (Ostroh, 1581) – 3 copies; *On the One True Faith* (Ostroh, 1588); *Adelzphotes* (Lviv, 1591); *Words of St. Basil the Great* (Ostroh, 1594) – 3 copies; *Margarit of Chrysostom* (Ostroh, 1595) – 2 copies; *Didactic Gospel* (Krylos, 1606 – edition by bishop Gideon Balaban); *Instruction of John Chrysostom* (Ostroh, 1607); *Grammar* by Meletii Smotrytsky (Ev’e, 1619); *Vertograde of Soul* (Vilno, 1620) – 2 copies; *Interpretations of Chrysostom on the Apostle Paul* (Kyiv, 1623);

Abba Dorotheus and the Lemonarass also known as *Flower Garden* (Kyiv, 1623); *The Lives of Barlaam and Joasaph* (Kuteyninsky Monastery, 1637); *The Didactic Gospel* (Kyiv, 1637); *Gospel* (Vilna, 1644); *The Trebnik of Peter the Great* (Kyiv, 1646); *The Lexicon Slavenorosky* (Kuteyninsky Monastery, 1653); *Dioptra* also known as *Spiritual Mirror* (Kuteyninsky Monastery, 1654, in one book with *Paradise of Thought*, Monastery of Iviron, 1659); *The Pechersky Otechnik* (Kyiv, 1661); *New Heaven with New Stars* (Lviv, 1665); *Peace to God and Man* (Kyiv, 1669); *The Life of St John of Ryla* (Kyiv, 1671), and many others (Šumylo 2021, 157; Žabov, Šumylo 2023).

The library of the Athos Monastery of Hilandar also contains, among other works, the following early printed books: *Medicine for the Mind* (Ostroh, 1607); *Dioptra or Mirror* by Vitalii Dubensky (Vilno, 1612); *Works of John Chrysostom* (Lviv, 1614); *Vertograd of the Soul* by monk Fikara of Mount Athos (Vilno, 1620); *Conversations* by John Chrysostom (Kyiv, 1623 and 1624); *Lexicon* by Pamva Berynda (Kyiv, 1627); *Triodion* (Kyiv, 1627 and 1632); *Abba Dorotheus* (Kyiv, 1628); *Nomokanon* (Kyiv, 1629); *Akathistnik* (Kyiv, 1629 and 1677); *Octoechos* (Lviv, 1630); *Anthologion* (Lviv, 1632); *Book of Hours* (Lviv, 1642); *Gospel* (Lviv, 1644); *Trebnik* of Petro Mohyla (Kyiv, 1646); *Akathistnik* (Lviv, 1660); *Paterik of the Pechersk* (Kyiv, 1661); *The Spiritual Sword* by Lazar Baranovych (Kyiv, 1666); *Innocent Gisel* (Kyiv, 1669); *Sermons* by Anthony Radyvilovsky (Kyiv, 1676 and 1688); *Anthologion* (Chernihiv, 1678); *Book of the Lives of Saints* by Dymyr Tuptalo (Kyiv, 1689 and 1700); *The Apostle* (Kyiv, 1695).

Numerous Ukrainian-Belarusian early printed books of the 16th-17th centuries, kept in the libraries of some Athos monasteries, attest to their close contacts with the clergy and monks of the Kyiv Metropolis.

Many Ukrainian monasteries including Kyiv-Pechersk, Mezhyhirya, Trakhtemyriv, Samara, Manyava, Pochaiv and many others maintained close spiritual and cultural relations with Athos. The Ukrainian Cossacks also maintained contacts with Athos, invited experienced mentors and elders from there, made generous donations to the monasteries of the

Holy Mountain, and occasionally some Cossacks took monastic vows and even practised ascetism in the monasteries of the Holy Mountain (Šumylo 2013, 371.377; 2015, 34–41).

The tradition of the Athonites' participation in the spiritual and political life of Ukraine and the Ukrainian Cossacks gradually became a well-established practice from the mid-17th century onwards (Makarevskij 1880, 92; Evarnickij 1915, 87–88; Âvornic'kyj 1990, 190, 193; Ogiênko 1999, 228–232; Lyman 1998, 119). From the 17th - 18th century memorial books from Athos monasteries, we know that Ukrainian hetmans and representatives of the noble Cossack officers were the trustees, patrons, and donors of Athos monasteries (Šumylo 2023, 164–175; 2016, 7–16). In general, in the 17th and 18th centuries, the largest number of contributions to many monasteries on Holy Mount Athos came from the Left Bank of Ukraine, “where large donations were made by high representatives of the Cossack regiments up to the general secretary and hetman” (Šumylo 2021, 108–112).

Thus, from the end of the 16th and throughout the 17th century, Athonite monasticism played an important role in the church and the cultural revival as well as preservation of Orthodoxy in the Ukrainian-Belarusian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The Union of Brest and the discussions around it contributed to the awakening and intensification of cultural life in the region. Thanks to the close relations between representatives of Athos and the Orthodox Church and secular circles of the Polish-Lithuanian Commonwealth, Ukrainian monks from Athos began to reform the Orthodox monasteries of the Kyiv Metropolis. They also contributed to polemical, literary, spiritual and educational activities, supported the Orthodox movement in the Ukrainian-Belarusian lands, and involved the Ukrainian Cossacks in it.

Among the Ukrainian-Athonite figures of this period, the most famous are Ivan Vyshenskyi, Iov Kniahynytskyi, Cyprian Ostrozhanyn, Isaak Boryskovych, Iosyp Koriatovych-Kurtzevych, Athanasius Mezhyhirskyi, Joasaph Gustynsky, and others. The anti-Union Orthodox

Council of 1596, convened with the support of Prince Vasyl-Kostiantyn Ostrozkyi, was attended by the archimandrite of the Panteleimon Monastery, Matthiew, and the archimandrite of the Simonopetra Monastery, Makarii. Athonite monks Theodulos, Christopher, Fikara, Joseph, and others took part in polemical and translation activities. In 1619-1620, Cyprian Rusyn, who was probably the hieromonk Cyprian Ostrozhanyn, became the abbot of the Panteleimon Monastery on Athos.

In addition to the monastery of St Panteleimon, Ukrainian monks also lived at Zograf, Vatopedi, St Paul, Hilandar, and other monasteries of Athos at that time. A valuable testimony to John Vyshenskyi stay in Zograf is a copy of the *Margaritarion* (Ostroh, 1595) preserved in the monastery library, which contains an inscription by Vasyl Surozhskyi to Ivan Vyshenskyi. The abbot of the Peresopnytsia Monastery, archimandrite Leontii, also lived here for some time, as is known from the notations in some Ukrainian-Belarusian early printed books from the library of the Zograf Monastery. The Athos monks of the Iviron Community had an influence on Yurii Khmelnytsky, who took up monasticism with the name Gideon.

Numerous Ukrainian-Belarusian Cyrillic early printed books issued in the 16th and 17th centuries, that are preserved nowadays in the libraries of Zograf, Hilandar, and other Athos monasteries, attest to close contacts of these spiritual centres with the clergy and monks of the Kyiv Metropolis during this period.

Spiritual and cultural ties with Athos were maintained by many Ukrainian monasteries, including Kyiv-Pechersk, Mezhyhirya, Tra-khtemyriv, Samara, Manyava, Pochaiv and many others. The Ukrainian Cossacks also began to maintain ties with Athonite monks. The tradition of Athonite participation in the spiritual and political life of Ukraine and the Ukrainian Cossacks gradually became a well-established practice from the 17th century onwards. Ukrainian hetmans and representatives of the noble Cossack officers often became patrons, trustees and donors to Athos monasteries, which was considered evidence of their elite status.

This, in turn, contributed to the intensification of spiritual and cultural life in the Ukrainian-Belarusian lands, the revival of Orthodoxy and monasticism, and the restoration of ties between the Orthodox of the Polish-Lithuanian Commonwealth not only with the Holy Mountain but also with the entire Orthodox world, and mutual spiritual and cultural influences and borrowings.

Literature

- “Afanasij Patelar v Moskve i na Ukraine”. 1995. *Grečeskie dokumenty i rukopisi, ikony i pamâtniki prikladnogo iskusstva moskovskih sobranij*. Otv. Red. Boris Lvovič Fonikič, 24–29. Moskva: Indrik.
- „Afon.” 2002. In *Pravoslavnaâ èncyklopediâ*. Ed. Patiarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksej II. Vol. 4, 110–125. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ.
- Akty Russkogo na Svâtom Afone monastyrà sv. velikomučenika i celitelâ Panteleimona*. 1873. Kiev: Tip. Kievo-Pečerskaâ Lavra.
- Ammann, Aalbert Marâ. 1951. „Athanase III Patellaros, Patrârče de Constantinople, ex-catholique et saint russe.” *Revue des Etudes Slaves* 28: 7–16.
- Angelov, Bonû. 1968. „Samuil Bakačič v ũžnoslavânskikh literaturach.” *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*: 293–299.
- “Apofasis”. 1597. *Ekthesis, albo Krótkie zebranie spraw, które się dzâły na partykularnym, to jest pomiestnym synodzie w Brześciu Litewskim*, 31–33. W Krakowie, roku od stworzenia świata, 7104. A od wcieleńia Pana naszego Jezusa Christusa 1597.
- „Apofasis, dekret Brestskogo pravoslavnogo sobora.” 1903. *Pamâtniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi* (=Russkaâ Istoričeskaâ Biblioteka, 19). Vol. 3, 329–376. Sankt Peterburg: Imperatorskâ Arheografičeskaâ Komissiâ.
- Âsinovs´kyj, Andrii. 2015. „Miž Afonom ta Veneciêû: intelektual´nyi profil´ rann´omodernogo rus´koho intelektualâ (prykład Kypryâna Ostrožanyňa).” In *Afons´ka spadšyňa: naukovyj*

- al'manah* 1–2, 298–300. Kyïv–Černihiv: Vydannâ Mižnarodno-go instytutu afons'koï spadšyny.
- Âvornic'kyj, Dmytro. 1995. *Zaporožžë v ostatkah stariny i predaniâh naroda*. Kyïv: Veselka.
- Âvornyc'kyj, Dmytro. 2006. *Istoriâ Zaporiz'kyh kozakiv*. Vol. 1. L'viv: Naukova Dumka (1990).
- Bilokin', Serhii, i Ūrij Mycyk. 2009. „Ladyns'kyj (Pidgirs'kyj) Svâto-Pokrovs'kyj monastyr.” In *Encyklopediâ istorii Ukraïny: u 10 t.* Ed. Valerij Andreevič Smolij et al. Vol. 6. Kyïv: Naukova dumka: 18–25.
- Bilokin', Serhii. 2009. „Mgars'kyj Lubens'kyj Spaso-Preobražens'kyj monastyr.” In *Encyklopediâ istorii Ukraïny: u 10 t.* Ed. Valerij Andreevič Smolij et al. Vol. 6. Kyïv: Naukova Dumka: 564–563.
- Borot'ba Pivdenno-Zahidnoi Rusi i Ukraïny proty ekspansii Vatykanu ta unii (XVI — počatok XVII st.)*. 1988. Ed. Êvgen Andrijovič Gryniv, Kyïv: Naukova dumka.
- Bulgakov, Makarij mitr. 1996. *Istoriâ Russkoj Cerkvi*. Vol. 6. Moskva: Izd. Preobraženskogo Valaamskogo monastyrà.
- Čencova, Vera. 2017. „Monahi iz Zografa v Kieve i Moskve v 20-e – 30-e gg. XVII v.” *Istoričeskij vestnik. Hristânstvo na bližnem vostoce* 20: 164-186.
- Evarnickij, Dmytro. 1915. *Dve poezdki v Zaporožskuyu Seč' Âcenko-Zelenskogo, monaha Poltavskogo monastyrà, v 1750–1751 gg.* Ekaterinoslav: Tip. K. A. Andrušenko.
- Factorul feminin în istorie: culegere de studii și documente*. 2012. Chișinău: CEP USM.
- Florâ, Boris. 2011. „Isaakij Boriskovič.” In *Pravoslavnaâ êncyklopediâ*. Rd. Patriarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksei II. Vol. 27. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ êncyklopediâ: 32–35.
- Franko, Ivan. 1980. *Zibrannâ tvoriv: u 50 t.* Vol. 27. Kyïv: Naukova dumka.

- Franko, Ivan. 1981. „Ivan Vyšenskyi i jogo tvory.” In *Zibrannâ tvoriv u 50-y tomah*. Vol. 30, 178-184. Kyïv: Naukova dumka.
- Gruševs´kyj, Myhajlo. 1994. *Istoriâ Ukraïny–Rusi*. Vol. 5. Kyïv: Naukova dumka.
- Gruševs´kyj, Myhajlo. 1995a. *Istoriâ Ukraïny–Rusi*. Vol. 6. Kyïv: Naukova dumka.
- Gruševs´kyj, Myhajlo. 1995b. *Istoriâ Ukraïny–Rusi*. Vol. 8. Kyïv: Naukova dumka.
- Gruševs´kyj, Myhajlo. 1996. „Isaiâ Kopyns´kyj.” In *Istoriâ ukrains´koï literatury*. Vol. 6, Book 2, 132-156. Kyïv: Lybid´.
- „Gustynskaâ letopis”. 2003. *Polnoe sobranie russkih letopisej*. Vol. 4. Sankt Peterburg: Tip. Eduarda Praca.
- Harlampovič, Konstantin. 1896. *Zapadnorusskiâ pravoslavnyâ školy XVI i načala XVII veka, otnošenie ih k inoslavnym, religioznoe obučenje v nih i zaslugi ih v dele zašity pravoslavnoj very i cerkvi*. Kazan´: Tipo-litografiâ Imperatorskago Universiteta.
- Hofmann, Georg. 1938. *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*. Vol. II. 2: *Patr. Athanasios Patellaros* (=Orientalia Christiana Periodica, 19). Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Hyžnâk, Zoâ, and Valerij Mankivs´kyj. 2003. *Istoriâ Kyêvo-Mogylâns´koï akademii*. Kyïv: Vydavnyčyi dim KM Akademiâ.
- Hyžnâk, Zoâ. 2001. *Kyêvo-Mohylâns´ka akademiâ v imenah: XVII–XVIII st. Entsyklopedyčne vydannâ*. Kyïv: Vydavnyčyi dim KM Akademiâ.
- Kapterev, Nikolaj. 1889. „Priezd byvšego Konstantinopol´skego Patrârha Afanasiâ Patelara v Moskvu v 1653 g.” *Čteniâ v obšestve lyubitelej duhovnogo prosvešeniâ* 10: 358–385.
- Kartašev, Anton. 1993. *Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*. Vol. 1. Moskva: Tierra.

- Kodov, Hristo, and Božidar Rajkov, Stefan Kožuharov. 1985. *Opys na slavânskyte r' 'kopysy v bibliotekata na Zografskyâ manastyr v Sveta Gora*. Vol. 1. Sofiâ: Svât.
- Kondratiuk, Alina. 2017. „Vidobražennâ deâkyh osoblyvostej afons'koï bogoslužbovoï praktyky v stinopysy kyïvs'koï cerkvy Spasa na Berestovi 40-h rokiv XVII st.” *Afons'ka spadšyna: naukovyj al'manah* 5–6: 147–152.
- Kostomarov, Nikolaj. 1998. *Russkaâ istoriâ v žizneopisaniâh ee glavnejših deâtelej*. Vol. 2. Rostov-na-Donu: Eskimo.
- Kuleš, Panteleimon. 1888. *Otpadenie Malorossii ot Polši*. Vol. 1. Moskva: Tip. Skorohodova.
- Kušpet, Volodymyr. 2007. *Starcivstvo: mandrivni spivci-muzykanty v Ukraïni (XIX – poč. XX st.)*. Kyïv: Tempora.
- Kuz'muk, Oleksij. 2006. «Kozac'ke blagočestâ»: *Vijs'ko Zaporoz'ke Nyzove i kyïvs'ki čoloviči monastyri v XVII–XVIII st.: Evoliuciâ vzaiemovidnosyn*. Kyïv: Stylos.
- Lyman, Ihor. 1998. *Cerkovnyj ustrij Zaporoz'kyh Vol'nostej (1734–1775)*. Zaporiz'žâ: PA Tandem-U.
- Makarevskij, Feodosij. 1880. *Materâly dlâ istoriko-statističeskogo opisaniâ Ekaterinoslavskoj eparhii: cerkvi i prihody prošedšego XVIII stoletîâ*. Ekaterinoslav: Tip. Â. M. Čausskogo.
- Maštafarov, Florâ Boris. 2011. „Iosif Kurcevič.” In *Pravoslavnaâ èncyklopediâ*. Red. Patiarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksei II. Vol. 25. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ: 634–636.
- Merdzimekis, Nikolas. 2008. „Svâzi Afonskogo monastyrà Zografa s carskoj Rossiej.” In *Rossiâ – Afon: tysâčeletie duhovnogo edinstva*. Materâly meždunar. nauč.-bogosl. konferencii. Moskva, 1–4 okt. 2006, 250–255 Moskva: Izdatlstvo PSTGU.
- Myc'ko, Igor. 1990. *Ostroz'ka slovâno-greko-latyns'ka akademiâ (1576–1636)*. Kyïv: Naukova dumka.

- Nikitin, Avgustin, arhimandrit. 1997. „Afon i Russkaâ Pravoslavnââ Cerkov' (obzor cerkovno-literaturnyh svâzej).” *Bogoslovskie trudy* 33: 86–87.
- Ogiênko, Ivan. 1999. *Žyttêpysy velykyh Ukraïnciv*. Kyïv: Lybid'.
- Oikonomides, Nikos. 1979. „Hiera Mone Doxeiariou. Katalogos tou Arxeiou.” *Byzantina Symmeikta* 3: 202–254.
- Pelešenko, Ůrij Volodimiriovič. 2004. *Ukraïns'ka literatura pizn'ogo seredn'ovičča (druga polovyna XIII–XV st.): Džerela. Systema žanriv. Duhovni intencii*. Kyïv: Foliant.
- Pitateleva, Elena. 2016. „Postvizantijskie reminiscencii v ornamentike lavrskoj cerkvi Spasa na Berestove”. In *Afon i slavânskij mir. Materâly meždunar. nauč. konf., posv. 1000-letiu prisutstviâ rus. monahov na Svâtoj Gore*. Kiev, 21–23 maâ 2015 g. Sb. 3. 373–381. Afon: Svâto-Panteleimonov monastyr'.
- Radojčyc, Đorđe. 1960. „Stary srpsky pystsny ruske narodnosti od kraja XV do kraja XVII veka”. *Hodyšnâk Filozofskoh fakulteta u Novomu Sadu* 5: 199–214.
- „Rasprosnye reči inozemcev i russkih, vozvrativšihsâ iz plena, prislannyh iz Razrâda v patrâršij dvorcovyj prikaz dlâ doprosov.” 1875. *Russkaâ istoričeskaâ biblioteka, izdavaemaâ Arheografičeskoj komissiej*. Vol. 2. Sankt Peterburg: Tip. br. Panteleevyh.
- Romanenko, Elena, and Anatolij Turilov. 2002. „Russko-afonskie svâzi v XI–XVII vv.” In *Pravoslavnââ èncyklopediâ*. Ed. Patriarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksej II. Vol. 4. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ èncyklopediâ: 149–154.
- Šapov, Âroslav. 1959. *Sobranie rukopisnyh knig I. Lukaševiča i N. Markeviča*. Moskva: Otdel Rukopisej GBL.
- Ševčuk, Valerij. 1986. *Ivan Vyšens'kyj ta jogo poslannâ*. Kyïv: Dnipro.
- Smetanina, Svetlana. 1964. „Zapisi XVI–XVII vv. na rukopisâh sobraniâ E. Egorova”. *Arheografičeskij ežegodnik za 1963 god*: 358–396.
- Snegarov, Ivan. 1953. *Kulturni i političeski vr'zky meždû Bolgariâ y Rusiâ prez XVI–XVIII v*. Sofia: Nauka.

- Sobolevskij, Aleksej. 1900. „Bibliografičeskie zametki.” *Čteníá v istoričeskom obšestve Nestora Letopisca XIV*: 2-5.
- „Sovetovanie o blagočestii”. 1845. *Pamâtniki, izdannnye Vremennoú komissiej dlâ razbora drevnih aktov*. Vol. 1. Ed. Venedikt Pavlovič Čehovič, Aleksandr Ivanovič Selin, Kiev: Tip. Un-ta sv. Vladimira.
- Šumylo, Sergij. 2014. „Vliânie Svâtoj Gory Afon na duhovnuú, kul’turnuú i političeskuú žyzn’ Ukrainy XVII veka”. In *Afon i slavianskij mir. Sbornik 1. Materialy pervoj meždunarodnoj konferencyi k 1000-letiiú rus. monašestva na Svâtoj Gore. Belgrad, 16-18 maâ 2013 goda*. Ed. Žanna Leonidovna Levšina. Sb. 1, 113–130. Afon: Izdanie Panteleimonova monastyrà.
- Šumylo, Sergij. 2015a. *Duhovnoe Zaporožë na Afone. Maloizvestnyj ka-začij skit Černyj Vyr na Svâtoj Gore*. Kyïv: Izdatel’skij otdel UPC.
- Šumylo, Sergij. 2015b. *Prepodobnyj Paisij Veličkovskij i Zaporožskaâ Seč’*. Kyïv: Meždunarodnyj institut afonskogo nasledia v Ukraine /Nasledie Pravoslavnogo Vostoka.
- Šumylo, Sergij. 2016. *Starec Joann Višenskij: afonskij podvižnik i pravoslavnyj pisatel’-polemist. Materialy k žyzneopisaniâ blažennoj pamûti velikogo starca Joanna Višenskogo Svâtogorca*. Kiev: Izdatel’skij otdel UPC.
- Šumylo, Sergij. 2019. „Učastie v antiunijnom soprotivlenii v Ukraine igumena Afonskogo Panteleimonova monastyrà arhimandrita Matfeâ i ego svâzi s Ioannom Višenskim i Kiprânom Ostrožaninom.” *Rocznik Teologiczny* 69 (4): 631–649.
- Šumylo, Sergij, Lastovs’kyj Valerij. 2022. “«...de Hmel’nyčenok ležyt’» (Do pytanâ ostannih rokiv žyttâ ta miscâ pohovannâ Ū. Hmelnyc’kogo).” *Ukraïns’kyj istoryčnyj žurnal* 3 (564): 150–156.
- Šumylo, Sergij. 2016. „Nove džerelo do biografii I. Mazepy ta istoriïi zv’âzkiv ukraïns’koï kozac’koï staršyny z centrom pravoslavnogo černectva na Afoni.” *Siverâns’kyj litopys* 6 (132): 7–16.
- Šumylo, Sergij. 2019. „«Sivers’kyj arhiêpyskop» ta opal’nyj mytropolyt Isaiâ (Kopyns’kyj) âk nathnennyk kozac’kyh povstan’ ta

- černeckoho vidrodžennâ v Ukraïni v XVII st.” *Siverâns’kyj litopys* 1-2: 58–69.
- Šumylo, Sergij. 2021. „Ekspedyciâ na Svâtu Goru Afon: zabuty my stežkamy čenciv z ukraïns’kyh zemel’ XVII-XIX st.” *Siverâns’kyj litopys* 6 (162): 154–159.
- Šumylo, Sergij. 2023. *Nevidome džerelo do afons’kogo periodu žyttâ prp. Iova (Iêzekiilâ) Knâgynyc’kogo ta jogo učasti v posol’stvi Vatopieds’kogo monastyrà 1592 roku*. Kyïv. [in print].
- Šurat, Vasył’. 1895. *Černecka respublika na Afoni*. L’viv: Naukove Tovarystvo im. Ševčenko.
- Titov, Fedir. 1924. *Materiâly dlâ istorii knyžnoï pravy na Vkraïni v XVI–XVIII vv.: Vsezbirka peredmov do ukraïnskyh starodrukiv*. Kyïv: Drukarnia Ukraïns’koï Akademii Nauk.
- Turilov, Anatolij. 2005. „Kriterii opredeleniâ slavâno-moldavskih rukopisej XV–XVI vv.” *Hrizograf* 2: 148–165
- Turilov, Anatolij, and Dimo Češmedžiev, Lev Masiel Sančes. 2009. „Zograf, bolgarskij monastyr’ na Afone”. In *Pravoslavnaâ êncyklopediâ*. Ed. Patriarh Moskovskij i vseâ Rusi Aleksej II. Vol. 20. Moskva: Cerknovno-Naučnyi Centr Pravoslavnaâ êncyklopediâ: 301–313.
- Tymošenko, Leonid. 2004. *Berestejska uniâ 1596 roku*. Drohobyč: Kolo.
- Višenskij, Ivan. 1955. *Sočinieniâ*. Moskva/Leningrad: Akademiâ Nauk.
- Vlasovs’kyj, Ivan. 1956. *Narys istorii Ukraïns’koï Pravoslavnoï Cerkvy*. Vol. 2. New-York: Ukraïns’ka Avtokefal’na Cerkva.
- Voznâk, Myhajlo. 1992. *Istoriâ ukraïns’koï literatury*. L’viv: Svit.
- Žabov, Oleksandr, Šumylo, Sergij. 2023. *Starodruky XVI-XVII st. z zibrân’ afons’kogo monastyrà Zograf: nova zvistka pro Ivana Vyšens’kogo ta zv’âzky Zografs’koï obyтели z pravoslavny my v Reči Pospolytyj na poč. XVII st.* [in print]
- Žarkyh, Mykola. 2013. „Trahtemyrivs’kyj monastyr”. In *Encyklopediâ istorii Ukraïny: u 10 t.* Ed. Valerij Andreevič Smolij et al. Vol. 10: T–Â. Kyïv: Naukova dumka: 138–144.

Archival documents

AVMA (Archive of the Vatopedi Monastery on Mount Athos), № 8, 15
ianuarij 1667 r. f. 1-1v.

ARPMA (Arhiv Russkogo Panteleimonova monastyra na Afone). Opis'
16. Delo 64. Dok. A000408. Gramota cara Mihaila Feodoroviča
o priezde v Moskvu igumena Rusika za milostynej (1626). f. 1.

CDIAL (Central'nyj deržavnyj istoryčnyj arhiv Ukraïny, L'viv). Fond
129. Opys 1. Sprava. 446.

RGADA (Rossijskij Gosudarstvennyj arhiv drevnih aktov). Fond 52.
Opis' 1. Delo 9 (30 avgusta 1624 r.). f. 22–23.

RGADA. Fond 823. Opys 3, ed. 53.



Koncepcja Bożej obecności w rozumieniu zielonoświątkowego Ruchu Trzeciej Fali na przykładzie nauczania Benny'ego Hinna

The concept of God's presence as understood by the Pentecostal Third Wave Movement as exemplified in the teaching of Benny Hinn

Słowa kluczowe: Boża obecność, Ruch Trzeciej Fali, ruch nowoapostolski, namaszczenie, Hinn, Wagner, Wimber

Key words: God's presence, Third Wave Movement, Newapostolic movement, anointing, Hinn, Wagner, Wimber

Streszczenie

Nauka o szczególnej Bożej obecności jest jednym z najważniejszych tematów teologicznych poruszanych przez Ruch Trzeciej Fali. Przez pryzmat Bożej obecności postrzega się hamartiologię, soteriologię i antropologię. Artykuł przedstawia rozumienie tematu Bożej obecności przez popularnego ewangelistę Benny'ego Hinna, często prezentowane przez Ruch Trzeciej Fali, zgodnie z którym obecność Boga, czyli Jego chwała, to Duch Święty. Droga do tego mistycznego doświadczenia Boga jest wyjaśniana w oparciu o alegoryczną interpretację opisu Przybytku Mojżesza zawartą w Pięcioksięgu. Ruch dokonuje wyraźnego rozróżnienia między ogólną i szczególną Bożą obecnością, między poznaniem Bożych dzieł, a poznaniem samego Boga, między wiedzą o Bogu, a spotkaniem z samym Bogiem. Skutkiem takiego

¹ Mgr Grzegorz Siupa, Szkoła Doktorska Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

zrozumienia Bożej obecności jest wzywaniem współczesnych wierzących do pogłębiania życia duchowego.

Abstract

The doctrine of God's special presence is one of the most important theological themes addressed by the Third Wave Movement. Through the prism of God's presence, hamartiology, soteriology and anthropology are viewed through the prism of God's presence. According to the Movement's understanding, God's presence, or His glory, is the Holy Spirit. The path to this mystical experience of God is explained based on an allegorical interpretation of the description of the tabernacle of Moses contained in the Pentateuch. The movement makes a clear distinction between God's general and special presence, between knowing God's works and knowing God himself, between knowledge of God and encountering God himself. The effect of this understanding of God's presence is to call contemporary believers to a deeper spiritual life.

1. Wprowadzenie

Ruch zielonoświątkowy od dawna wzbudza zainteresowanie badaczy, m.in. ze względu na jego tendencje do wychodzenia poza protestantyzm i oryginalną, chociaż niekiedy prostą i ludową, teologię. Współczesny ruch pentekostalny, mimo że wywodzi się z ewangelikalnego protestantyzmu, to przekracza kategorie denominacyjne i przedstawia siebie jako szczególne działanie Boga w ramach całego chrześcijaństwa. Z uwagi na swoją liczebność, ekspansywność oraz, w opinii wielu badaczy tego ruchu, kontrowersyjność głoszonych idei i sposobów przeżywania doświadczenia religijnego, jest on bacznie obserwowany, a czasem skrajnie oceniany (Synan 2002, 451). Ruch pentekostalny wypracował własną specyficzną pojęciowość religijną, która często bywa niezrozumiała dla osób z zewnątrz, nawet dla chrześcijan.

Mianem Ruchu Trzeciej Fali nazywane jest zjawisko religijnego ożywienia, jakie miało miejsce pod koniec XX wieku wewnątrz ruchu pentekostalnego. Cechą charakterystyczną Trzeciej Fali jest położenie nacisku na znaki i cuda, ekspresyjny styl uwielbiania Boga oraz funkcjonowanie dużej liczby niezależnych wspólnot kongregacyjnych

nieidentyfikujących się z klasycznym pentekostalizmem. Ruch Trzeciej Fali, zwany inaczej Nową Reformacją Apostolską lub Reformacją Nowoapostolską, którego rozwój zgodnie klasyfikacją Waltera J. Hollenwegera i C. Petera Wagnera² datuje się na lata 90. XX wieku, stał się ruchem masowym i znaczącą częścią pentekostalizmu (Geivett, Pivec 2014, 23). Tak duża popularność Ruchu Trzeciej Fali domaga się dokładniejszego zbadania przyczyn jego sukcesu, spośród których głoszone doktryny niekiedy wyraźnie odbiegające od nauk dotychczasowych denominacji, wydają się ważnymi czynnikami przyciągającymi nowych wyznawców (Hollenweger 1986).

Spośród poglądów Nowej Reformacji Apostolskiej wyróżnia się rozumienie szczególnej obecności Bożej manifestowanej w Kościele i w wierzącym (Migda 2013, 309). Nabożeństwa, zgodnie z tym przekonaniem, nie są już tylko zgromadzeniami wyznawców Chrystusa, ale wspólnym przeżywaniem i doświadczaniem obecności Boga³. Tego typu praktyki spotykają się jednak czasem z otwartą krytyką członków innych społeczności chrześcijańskich podnoszących zarzuty, pośród których często wymieniane są takie jak 'sprowadzanie Boga na nabożeństwo', co ma wskazywać na możliwość wpływania na suwerenne decyzje Boga, 'przemienne zainteresowanie mocą', które zdaniem oponentów jest przesadnym akcentowaniem roli znaków i cudów lub czynienie z Ducha Bożego 'komunikującej się substancji świata', co sugeruje bezosobowy charakter Ducha Bożego (Wichary 2007, 101, 143-145).

² Charles Peter Wagner używał drugiego imienia i podpisywał się C. Peter Wagner.

³ Romeo Oz pisze: „Temat obecności i bliskości Boga znajduje się w rdzeniu teologii biblijnej sanktuarium i obejmuje teologię biblijną od początku do końca. Mógłby z łatwością funkcjonować jako jednoczący i integrujący temat teologiczny. Płyne od stworzenia, przez soteriologię i eschatologię, do dopełnienia zbawienia w odtworzeniu. [...] Zlokalizowana obecność Boga w przestrzeni Jego stworzeń jest unikalnym fragmentem przestrzeni we wszechświecie. Jest to przestrzeń, w której Bóg udostępnia się swoim stworzeniom; zapewnia inteligentne życie w całym kosmosie, że Bóg jest rzeczywiście blisko. Ale Jego zlokalizowana obecność nie ogranicza Go ani nie ogranicza się do konkretnego miejsca” (Oz 2022, 3).

Opisywana koncepcja Bożej obecności lub chwały jest często rozumiana przez chrześcijańskich teologów, jako pojawienie się samego Boga, jego objawienie, czasem rozpoznawane jako ‘uczucie ciężaru’. Hebrajskie słowo ‘chwała’ (‘kabod’) pochodzi ze Starego Testamentu i ma ważne znaczenie teologiczne; jako jego tłumaczenie podaje się zwykle: ciężar lub wagę (Pasek 2004, 143). Praktykowaniem Bożej obecności zajmowali się mistycy chrześcijańscy w tym największy mistyk średnio-wieczna – Święty Symeon Nowy Teolog⁴.

Spśród doświadczeń autorów chrześcijańskich, do których chętnie nawiązują nauczyciele Trzeciej Fali, wymienić należy siedemnastowiecznych mistyków: brata Wawrzyńca od Zmartwychwstania, który opisał swoje przeżycia w książce *O praktykowaniu Bożej obecności* (Brat Wawrzyniec 2019) oraz Jeanne Guyon autorkę m.in. *Experiencing God through prayer* (Guyon 1984).

Temat Bożej obecności podejmuje także Aiden W. Tozer w *Poznaniu Świętego*, (Tozer, 1985a) i *Szukaniu Boga* (Tozer 1985b). Ten ceniony amerykański autor twierdził, że Pismo Święte nie jest celem samym w sobie, ale jest: „...narzędziem do prowadzenia ludzi do intymnego i dającego zadowolenie poznania Boga po to, by mogli wejść w Niego, by mogli rozkoszować się Jego obecnością, by zakosztowali poznania w głębi swych serc słodczy samego Boga” (Tozer 1985b, 7).

Ważną pozycją jest książka Zbigniewa Paska *Topika zbawienia w polskich kancjonałach ewangelikalnego protestantyzmu* (Pasek 2004), w której jeden z rozdziałów autor zatytułował: „Sensualizacja sacrum – chwała Boga”. Katolicki pogląd na pentekostalizm przedstawił Andrzej Siemieniowski w pozycji *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczny – pastoralny* (Siemieniowski 2020). O duchowości zielonoświątkowej traktuje też książka Andrzeja Migdy *Mistycyzm Pentekostalny* (Migda 2013). Krytycznym spojrzeniem na Ruch Trzeciej Fali jest

⁴ Łukasz Leonkiewicz zauważa, że Święty Symeon „w swoich dziełach nieustannie podkreślał rolę doświadczenia Boga w życiu, poczucia Jego obecności, w obliczu której człowiek doświadcza przemienienia” (Leonkiewicz 2022, 5, 10).

pozycja R. Douglas Geivett i Holly Pivec, *A New Apostolic Reformation? A Biblical response to a Worldwide Movement* (Geivett, Pivec 2014), oraz opracowanie Mateusza Wicharego pt. *Nowa reformacja czy nowa deformacja* (Wichary 2007), pomocne w zrozumieniu specyfiki zjawiska z punktu widzenia teologii reformowanej. Kluczowymi pozycjami prezentującymi stanowisko Ruchu Trzeciej Fali w przedmiotowym zakresie są: Benny Hinn *Namaszczenie* (Hinn 2007), Myles Munroe *The Purpose and Power of Prayer* (Munroe 2002), David Herzog *Inwazja chwały* (Herzog 2012), James W. Goll *The lost art of practicing His presence* (Goll 2005) oraz Bill Johnson *Ugościć Boga* (Johnson 2021).

Doświadczenie obecności lub chwały Bożej jest jednym z najważniejszych aspektów duchowości zielonoświątkowej⁵. Podczas gdy większość tradycji chrześcijańskich podziela pogląd o powszechnej obecności Boga⁶, akcentowana przez zielonoświątkowców koncepcja szczególnej obecności Bożej dotyczy praktycznego jej przeżywania. Ruch pentekostalny (szczególnie Ruch Trzeciej Fali) podkreśla różnicę między koncepcjami ogólnej i szczególnej Bożej obecności i utrzymuje, iż wierni mogą rozpoznać i przeżywać duchowo Bożą obecność, która przedstawiana jest w opisach biblijnych⁷.

⁵ Zbigniew Pasek stwierdza, że: „określenie «chwała» Boga (hebr. *kabod*, gr. *doksa*, łac. *gloria*) jest jednym z najważniejszych pojęć chrystianizmu, które ukształtowało się na podstawie wieloznacznego terminu biblijnego. Studia nad obecnością pojęcia chwały w tradycji chrześcijańskiej ukazują wielość znaczeń, które częstokroć nakładają się na siebie i wzajemnie przenikają. W języku hebrajskim słowo «chwała» [*kabod*] etymologicznie «zawiera w sobie ideę ciężaru, wagi. Waga jakiegoś bytu w jego istnieniu określa jego znaczenie, szacunek rodzący się z owego znaczenia, chwałę. [...] [chwała oznacza - Z.P.] nie tyle może czyjaś dobrą reputację, ile raczej rzeczywistą wartość, odpowiadającą jego powadze» (Pasek 2004, 143).

⁶ „Można pokusić się o stwierdzenie, że wraz z rozwojem chrystianizmu pojęcie chwały traci swoje «fizyczne» wymiary, jakie dostrzegamy w Starym Testamencie, na rzecz koncepcji chwały jako odmiany «sławy», wielkości lub też samej esencji świętości» (Pasek 2004, 147).

⁷ Bill Johnson: „Jedną z osób, które najbardziej podziwiam, była Kathryn Kuhlman [...] Po prostu była osobą, z którą Bóg lubił być. Znana była z Obecności, z której wynikały także czynione za jej pośrednictwem cuda, podobnie jak masowe nawrócenia

Koncepcja Bożej szczególnej obecności i przejawiającej się mocy Bożej będącej jej następstwem ma fundamentalne znaczenie dla służby wielu ewangelistów i nauczycieli zielonoświątkowych⁸. Jednym z nich jest Benny Hinn, który pod koniec XX wieku był uważany za jednego z najbardziej rozpoznawalnych liderów przebudzenia zielonoświątkowego (Synan 2002, 405). Jego poglądy odzwierciedlone zostały w książkach w tym m.in. *Dzień dobry, Duchu Święty* (Hinn 2007a) i *Namaszczenie* (Hinn 2007b), *Operating in the anointing* (Hinn 2005) oraz w wykładach ogłoszonych w ramach Benny Hinn School of Ministry⁹.

2. Szczególna Boża obecność

Prezentując koncepcję obecności Bożej, zwolennicy Ruchu Trzeciej Fali odwołują się do specyficznej interpretacji grzechu, który przyczynił się do upadku człowieka, opisanego w Księdze Rodzaju. Pierwszym grzechem nie było więc nieposłuszeństwo człowieka (nieposłuszeństwo było już skutkiem grzechu), ale brak wiary w wypowiedziane przez Boga słowo błogosławieństwa, co oznaczało podważenie prawdomówności i reputacji Boga. Pierwszy człowiek, idąc za podszeptem nieprzyjaciela, poddał w wątpliwość integralność Boga, nie ufając Mu, podważył Jego czyste i dobre intencje co do przeznaczenia człowieka¹⁰. Bunt oznaczał

i głębokie uwielbienie, którego można było doświadczyć na jej spotkaniach. Była kobietą Bożej Obecności” (Johnson 2021, 63).

⁸ Andrzej Migda pisze: „Członkowie ruchu zielonoświątkowego dystansują się od koncepcji obecności Ducha Świętego bez objawiania się Go w dziełach mocy. Takie działanie ma być, według nich, integralną częścią wspólnego doświadczenia chrześcijan zarówno epoki Dziejów Apostolskich, jak i żyjących w czasach współczesnych” (Migda 2013, 184).

⁹ Szkoła oferuje około 20 kursów przygotowujących do chrześcijańskiej służby; zob. <https://www.bennyhinn.org/school-of-ministry/> [dostęp 04.05.2023].

¹⁰ Tommy Lee Osborn o grzechu: „Głównym grzechem, który zerwał Bożą więź z ludzkością, nie było zabójstwo, cudzołóstwo, kłamstwo, kradzież, nadużycie czy też nienawiść. Był to sposób myślenia, filozofia lub postawa mówiąca, że tak naprawdę to Bóg nie bierze poważnie tego, co sam mówi. Taka postawa sprawia, że zepsucie rozwija się nicyzm rak” (Osborn 1998, 51).

także utratę dostępu do obecności Boga, zerwanie wspólnoty i jedności z Bogiem¹¹.

Następstwem pierwszego grzechu – niewiary, było także dotychczas nieznanne człowiekowi, poczucie własnej słabości, ułomności i ograniczeń. Grzech Adama spowodował jego oddzielenie od obecności Bożej (Rdz 3, 23-24) i utratę ‘chwały’, która go dotychczas wypełniała i okrywała (Rz 3,23)¹². Spowodowało to niezaspokojone pragnienie wypełnienia ‘pustki’ we wnętrzu człowieka¹³. Od tego czasu zaczęły się też ludzkie, duchowe poszukiwania kontaktu ze światem ponadnaturalnym, które doprowadziły do powstania wielu religii, koncepcji i doktryn będących jednak owocem zepsutej ludzkiej natury, która nie była w stanie dotrzeć do realności doświadczania Bożej obecności.

Również nieustającym pragnieniem Boga było od tej pory, by przywrócić ludziom chwałę tj. odnowić drogę do przebywania w Jego obecności (Wj 29,45; 2 Kor 6,16) wraz z będącymi jej skutkiem poznanie Boga, spełnieniem, błogosławieństwami i powrotem (Markee 2007, 27). To pragnienie trafnie oddaje Aiden Wilson Tozer: „*żyć w Bożej chwale i mieć w swoim wnętrzu Bożą chwałę jest czymś wspaniałym! To jest właśnie ta jedyna rzecz, która może prawdziwie zaspokoić człowieka, ponieważ taki zawsze był Boży plan*” (Tozer 1985, 105). Odnowa mogła być zrealizowana pod wyraźnie określonymi warunkami zawartymi

¹¹ James W. Goll o więzi z Chrystusem: „Częścią roli Ducha Świętego w naszym życiu jest doprowadzenie nas do intymnej wspólnoty z Chrystusem. Aby tak się stało, musimy najpierw nauczyć się uspokajać naszego ducha i wyciszać nasze wnętrze” (Goll 2005, 22).

¹² Zbigniew Pasek o chwale: „...chwała miewa w Biblii (przede wszystkim w Starym Testamencie) wymiar wyraźnie fizyczny: «Tedy okrył obłok namiot zgromadzenia, a chwała Pańska napełniła przybytek. Tak, iż nie mógł Mojżesz wniknąć do namiotu zgromadzenia; bo był nad nim obłok, a chwała Pańska napełniła była przybytek» (Wj 40,34-35)” (Pasek 2004. 145).

¹³ Viktor Frankl: „Nie da się zaprzeczyć, że zjawisko pustki egzystencjalnej narasta i staje się coraz bardziej powszechne” (Frankl 2022, 71).

w prawie Mojżeszowym, które jednak okazały się zbyt trudne dla Izraela, jako narodu wybranego.

Koncepcja szczególnej Bożej obecności nie stoi w sprzeczności z doktryną o wszechobecności Boga, opisaną w psalmie: „Dokąd ujdę przed duchem twoim? I dokąd przed obliczem twoim ucieknę? Jeśli wstąpię do nieba, Ty tam jesteś, A jeśli przygotuję sobie posłanie w krainie umarłych, I tam jesteś” (Ps 139,7-8). Jednak, choć bezsporne jest, iż Bóg jest wszechobecny, to według Izajasza pozostaje w ukryciu „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45,15)¹⁴. Bóg jednak nie ukrywa się przed ludźmi, ale podobnie jak chroni się cenny skarb, zachowuje swoją obecność dla swoich wybranych (Dz 17,27) i nie pozwala, by była ona dostępna dla nieodpowiednich i niedoceniających tego skarbu ludzi (Iz 59,8).

Określenia takie jak: chwała Boża, osoba, imię Boga i Jego obecność są najczęściej rozumiane jako synonimy. W swojej książce Benny Hinn twierdzi, że „chwała Boża to Osoba i obecność Boga – chwała to Duch Święty” (Hinn 2007b, 68). Szczególna obecność Boża jest więc zmanifestowaną obecnością, zauważalną przez ludzi, czasem oglądaną w dziełach lub przejawach mocy Bożej.

Najczęściej, w celu wyjaśnienia, czym jest manifestowana Boża obecność, przywoływany jest werset dotyczący poświęcenia świątyni Salomona (2 Krn 5,13-14) lub spotkania Mojżesza z Bogiem na górze Synaj (Wj 33,13-15), z których wnioskuje się, że obecność Boża

¹⁴ Dawid Nowakowski, twierdzi, że: „Pierwszą i najbardziej zasadniczą dystynkcją, jaka pojawia się w nauce Lutera o Bogu, jest silnie zakorzeniony w średniowiecznej tradycji podział na Boga nieobjawionego i objawionego, *Deus absconditus* i *Deus revelatus*. Dystynkcja ta wynika z różnego charakteru wiedzy, jaką możemy uzyskać odnośnie do każdego z członów podziału. «Należy inaczej – pisze Luter – rozprawiać o Bogu czy też o woli Bożej nam zwiastowanej, objawionej, udzielającej się i czczonyj, a inaczej o Bogu nie zwiastowanym, nie objawionym, nie udzielającym się, nie czczonym». [...] Poznawalność Boga nie przynależy zatem do Niego w Jego najgłębszej istocie, lecz jedynie do Boga jako Boga objawionego, Boga, który zechciał, by człowiek go poznał” (Nowakowski 2016, 247, 261).

jest przedstawiana lub wręcz utożsamiana z obłokiem i chwałą Pana (Wj 34,5-7). Obecność ta, podkreślając nauczyciele Trzeciej Fali, była jak najbardziej rozpoznawalna i doświadczalna zarówno dla kapłanów, jak i Mojżesza (Hinn 2005, 3).

Bóg objawił Mojżeszowi swoje imię i boskie atrybuty, zstępując „w obłoku”¹⁵. Boża chwała jest ponownie utożsamiona przez Trzecią Falę na podstawie wspomnianych tekstów biblijnych z Jego obecnością i osobą (Hinn 2005, 4). W Psalmie 103,7 jak wskazuje Benny Hinn, czytamy, że Bóg: „Dał poznać swe drogi Mojżeszowi, a synom Izraela swoje dzieła”. Boże ‘drogi’ rozumiane są jako Jego charakter, który skłania Go do podejmowania działań w określony sposób. Bóg objawia swoje ‘drogi’ tylko tym, którzy Go znają i pragną poznać¹⁶. Człowiek znający ‘drogi’ i Bożą chwałę jest tym prawdziwym i wiernym wyznawcą, godnym błogosławieństwa i przebywania w domu Ojca na zawsze. Mojżesz został przemieniony, oglądając Bożą chwałę tak, aby mógł poznać Boży charakter i mieć społeczność z Bogiem, poznając Jego osobę. Boże ‘drogi’ są więc, wnioskuje Benny Hinn, jednoznacznie połączone z Jego osobą, imieniem, chwałą, atrybutami i obecnością (Hinn 2005, 4-5)¹⁷.

Poznanie Bożych dzieł, rozumianych jako doświadczanie Bożej mocy i cudów, jest zdaniem Ruchu Trzeciej Fali w oparciu o wskazany psalm, niewystarczające i zostaje przeciwstawione poznaniu chwały Bożej tj. Jego osoby, charakteru i obecności. Benny Hinn cytuje Psalm 91, gdzie Boża chwała i obecność są nazwane „cieniem Najwyższego”,

¹⁵ Henryk Turkanik o obecności Boga: „Słup obłoku i ognia był znakiem obecności i ochrony Pana (Ex 33,9; 40,34-38; Num 12,5; Deut 31,15)” (Turkanik 2014, 21).

¹⁶ Sunday Adelaja następująco wyjaśnia znaczenie Bożych ‘dróg’: „Jaka jest różnica między tym, co Bóg pokazał dzieciom Izraela a tym, co pokazał Mojżeszowi? Bóg pokazał swoje drogi Mojżeszowi, a dzieciom Izraela objawił swoje dzieła. Co to znaczy? Dzieła są rezultatem tego, co Bóg robi. Dzieci Izraela wiedziały tylko, jak otrzymać i rozpoznać to, co Bóg robi, czyli znaki i cuda, ale nigdy nie znały Go jako Osoby. Nigdy nie poznały, jak wygląda Jego twarz” (Adelaja 2005, 87 {tłum. własne}).

¹⁷ Benny Hinn podsumowuje: „chwała Boża to obecność Boga, a także Osoba Boga” (Hinn 2005,4 {tłum. własne}).

który zapewnia zaopatrzenie, ochronę, spełnienie i radość w życiu wiernego wyznawcy (Hinn 2005, 6 i 8). W 2 Kor 3,17-19 Apostał Paweł stwierdza, że „Pan jest Duchem”, obecność Boża jest więc, w nauczaniu Benny’ego Hinna niczym innym jak doświadczaniem relacji i przeżywaniem bliskości osoby Ducha Świętego. Poznanie obecności Boga to poznanie Jego chwały, charakteru, ‘dróg’ tj. sposobów postępowania według sprawiedliwości, atrybutów i jest tożsame z poznaniem osoby Boga (Hinn 2005, 4-5)¹⁸.

Bóg jest ukryty, jednak chce się objawić każdemu, kto szczerze Go poszukuje (Hinn 2005, 22). Z perspektywy biblijnej jest więc nie tylko możliwe, zdaniem Benny’ego Hinna, ale i konieczne, by szukać i poznać Boga (Mt 7,8). Poznanie to nie jest możliwe przez przyswojenie sobie jedynie wiedzy, ale wymaga zaangażowania całego wnętrza człowieka – w tym jego ducha (Tozer 1985, 161)¹⁹.

Sposób postrzegania obecności Bożej typowy dla zielonoświątkowego Ruchu Trzeciej Fali prezentuje David Herzog:

Obecność Bożej chwały uwalnia nadprzyrodzoną energię i daje potencjał do cudów. Energia jest substancją, mimo że *nasze oczy jej nie dostrzegają*. Obecność, moc, Duch i chwała Boża to nie jakieś emocje, które wyczuwają tylko wrażliwi ludzie [...] Gdy podczas uwielbienia odczuwalna jest Boża obecność, często nabieramy energii nie tylko w wymiarze duchowym, lecz i fizycznym (Herzog 2012, 24).

Opisując konsekwencje poznania chwały tj. obecności Bożej, zielonoświątkowcy twierdzą, że obecność Bożego Ducha jest wyróżnikiem prawdziwego wierzącego i prawdziwego Kościoła²⁰. Obecność ta jest

¹⁸ James W. Goll o poznaniu Boga: „«Poznać» Boga w tym sensie oznacza mieć Jego Ducha, który nas napełnia, Jego oddech, który nas inspiruje i Jego serce, które nas ożywia. «Znać» Boga oznacza być wprowadzonym w żywotną, osobistą jedność z Jezusem Chrystusem, naszym Panem. To jest ten rodzaj intymności, której On szuka z nami, ale wejście w nią wymaga od nas ciszy ducha” (Goll 2005, 23 {tłum. własne}).

¹⁹ Hinn twierdzi, że: „Obecność Boga przychodzi wtedy, gdy całym sercem szukamy Go z głębi naszych serc” (Hinn 2005, 6).

²⁰ J. Wimber opisuje „martwą prawowierność”, cytując Martyna Lloyd-Jonesa, który

podstawą duchowego 'przebudzenia' i czyni Kościół odmiennym od 'świata' dalekiego od poznania Boga, a także od religijnych organizacji, które nie zabiegają o Jego poznanie i obecność (Ekman 1997, 139). Powołują się przy tym na tekst listu do Rzymian 8,9: „Lecz wy nie jesteście w ciele, ale w Duchu, gdyż Duch Boży mieszka w was. **A jeśli ktoś nie ma Ducha Chrystusa, ten do niego nie należy** [wyróżnienie GS]” (Rz 8,9)²¹.

Poznanie Bożych dróg i myśli jest więc poznaniem samego Boga, bez którego nie można Mu się podobać. Mojżeszowi pozwolono, by poznał Boga i jego 'drogi' tj. sposoby postępowania lub jego charakter. Boże drogi są natomiast zakryte dla tych, którzy Go nie znają (Hinn 2005, 4-6).

Inne miejsca Biblii wskazują na to, jak ważne jest rozpoznawanie Bożej obecności. Psalm 91 wymienia skutki obecności Bożej i przyjęcia właściwej postawy wobec niej, a są to: ochrona, wybawienie z niedoli, bezpieczeństwo, wolność od strachu, ochrona aniołów, wywyższenie, długie życie i powodzenie (Hinn 2005, 8). Skutkiem przebywania w Bożej obecności i doświadczania chwały jest także przemiana serca i miłość do Boga: „Wybawię go, bo mnie umiłował; wywyższę go, bo poznał moje imię” (Ps 91,14)²².

twierdzi, że: „Nie ma żadnego wigoru w religii ani uwielbieniu takich ludzi. Niczego nie oczekują, niczego nie otrzymują, nic się nie dzieje w ich życiu. Wchodzą do domu Bożego, ale nie z oczekiwaniem spotkania z Bogiem, nie z nastawieniem oczekiwania na Niego. Nigdy nie przejdzie im przez myśl, ani nie zajrzy do ich serca, że coś mogłoby się wydarzyć na nabożeństwie. Pomysł, że Bóg mógłby nagle odwiedzić swój lud, zstąpić na nich, dreszcze emocji przebywania w obecności Bożej i czucie Jego bliskości i Jego mocy, nigdy nie pojawiają się w ich wyobrażeniach” (Wimber 2020, 25).

²¹ Cechą Kościoła biblijnego/apostolskiego według C. Urquharta jest „spotykane się z Bogiem podczas wspólnych nabożeństw” (Urquhart 2011, 11), podczas gdy Kościoły tradycyjne po prostu „odbywają wspólne spotkania” (Urquhart 2011, 23).

²² Przemysław Sawa o skutkach doświadczania Boga: „Wśród aspektów charakterystycznych dla doświadczeń mistycznych należy najpierw wskazać doświadczenie radykalnego owładnięcia, co wyraża się w przewartościowaniu życia, obraniu nowych priorytetów i hierarchii wartości, jak również w przemianie myślenia (ma to miejsce po tzw. nowym narodzeniu). Można więc mówić o całkowitej przemianie, czyli doświadczeniu Boga wiodącym do nowego stylu życia” (Sawa 2017).

Według Benny'ego Hinna Biblia zrównuje poznanie Pana z rozpoznaniem i przyjęciem właściwej postawy wobec Jego obecności. Księga Wyjścia 34,29 stwierdza: „I gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj – a miał Mojżesz w ręku dwie tablice *świadcstwa, gdy zstępował z góry – Mojżesz nie wiedział, że skóra jego twarzy lśniła, gdy Pan z nim rozmawiał [wyróżnienie GS]*” (Hinn 2005, 8). Werset ten mówi, zdaniem Benny'ego Hinna, że Mojżesz nie był świadomy, jak jego twarz odmieniła się z powodu rozmowy z Bogiem; wniosek: Boża obecność powoduje, iż człowiek odwraca swój wzrok od siebie samego i swoich potrzeb, by być skupionym w zachwyceniu na Bogu. Mojżesz po spotkaniu z Bogiem przestał patrzeć na swoje braki, słabości i ograniczenia.

Obecność Boża, podsumowuje Benny Hinn, gwarantuje powodzenie i Boże prowadzenie – brak obecności Bożej lub jej rozpoznania w czasie nawiedzenia sprowadza przekleństwo i klęski zarówno na człowieka, jak i całe narody (Hinn 2005, 29-30). Biblia przestrzega jednocześnie przed „nierozpoznanem czasu swojego nawiedzenia” (Łk 19,44). Ignorowanie Jego obecności, kiedy daje On świadectwo, iż jest blisko, niezależnie, czy są to np. szczególne życiowe doświadczenia, spotkania z gorliwymi wierzącymi, znaki i cuda, czy zwykłe podpowiedzi wrażliwego serca człowieka, postrzegane jest przez Boga jako stosunek do Niego samego (Hinn 2005, 25-28).

3. Droga do Bożej obecności

Poszukiwanie Bożej obecności utożsamianej z ‘intymną relacją’ z Ojcem, zrozumieniem ‘dróg Bożych’, wręcz poznaniem Boga jest Bożym nakazem (Hinn 2007b, 23, 46-47). Jak jednak człowiek może znaleźć Boga i doświadczyć Jego obecności i bliskiej z Nim relacji²³? Droga do

²³ John Wimber: „Jezus podkreśla bliskie intymne połączenie, jakie jest między Nim a Ojcem. Mówi: «Patrzcie na Mnie, a poznacie Ojca. Ja wam przynoszę pełne objawienie Ojca». Jego życie modlitewne polegało na stałej społeczności z Ojcem (Ewangelia Mateusza 14,23; Ewangelia Marka 1,35; Ewangelia Łukasza 5,16). Ten przywilej, o którym Jezus nauczał swoich uczniów, był dostępny również dla nich” (Wimber 2020, 98).

poznania Boga według popularnego w Ruchu Trzeciej Fali poglądu, jest modlitwa, a raczej szczególny jej rodzaj, który akcentuje 'szukanie Boga' nakazywane przez proroków (por. Am 5,4; Jr 29,13), a także samego Jezusa Chrystusa (Mt 7,8).

Szczególna Boża obecność przychodzi i jest doświadczana, zdaniem Benny'ego Hinna, w głębi ducha człowieka wierzącego (Hinn 2007b, 45). Odkrywana jest, gdy wierzący z pełnym zaangażowaniem jej poszukuje w modlitwie i medytacji nad Jego słowem, nas tym wszystkim, kim jest Bóg i kim w swojej istocie jest człowiek, będący obrazem Boga.

Droga do obecności Bożej, która utożsamiana jest z Miejscem Najświętszym w przybytku Mojżesza, jest obrazowo wskazana w Liście do Hebrajczyków (Hbr 9,24)²⁴. Ważna staje się tutaj alegoryczna interpretacja biblijnych tekstów opisujących przekazany przez samego Boga sposób zbudowania przybytku Mojżesza (Wj 25,9), który symbolicznie wskazuje drogę prowadzącą do doświadczenia obecności Boga²⁵. Droga ta jest wieczna i niezmienna, gdyż jest odbiciem wzoru ze świątyni znajdującej się w niebie (Hbr 8,4-5)²⁶.

Przybytek Mojżesza składał się z trzech części: dziedzińca zewnętrznego (po przejściu bramy to tu znajdował się ołtarz ofiarny oraz misa z wodą do obmywania), Miejsca Świętego (umieszczono tu złoty świecznik, stół na chleby pokładne i ołtarz kadzidlany), Miejsca Najświętszego (złożono tu Arkę Przymierza) (Levy 2006, 87). Podobnie jak przybytek, sam człowiek jest całością, która jednak zawiera w sobie trzy 'składowe': ciało, duszę i ducha (1 Tes 5,23). Drogę do spotkania z obecnością Boga zwolennicy Trzeciej Fali przedstawiają jako trzyetapową modlitwę,

²⁴ Henryk Turkanik: „Bóg polecił Mojżeszowi zbudować Namiot Zgromadzenia, aby pokazać Izraelowi, że chce zamieszkać pośród swojego ludu (Ex 25,8; 29,45.46), gdzie będzie się z nim spotykał (Ex 29,42.43) i gdzie objawi się Jego chwała” (Turkanik 2014, 119).

²⁵ John Wimber: „Potrzebujemy proroczej interpretacji wydarzeń biblijnych, żeby w pełni odkryć ich znaczenie” (Wimber 2020, 41).

²⁶ Henryk Turkanik: „Był to starotestamentowy model drogi zbawienia prowadzącej grzesznika do społeczności z Bogiem” (Turkanik 2014, 110).

wskazując, iż nowonarodzony wierzący jest przybytkiem Boga na ziemi (1 Kor 3,16).

Pierwszym etapem do poznania obecności Bożej (Miejsca Najświętszego) jest brama przybytku symbolizująca Jezusa, który jest bramą (J 10,7), a przejście przez nią to zaakceptowanie zbawienia ofiarowanego grzesznikom przez Boga w Jezusie, które pozwala znaleźć im się na dziedzińcu zewnętrznym – to etap modlitwy „w ciele”²⁷. Według omawianej koncepcji Boża chwała nie jest jednak manifestowana fizycznemu ciału ani odczuwana lub doświadczana przez fizyczną rzeczywistość, ale znana jest tylko sercu człowieka, tzn. jego duchowi (Hinn 2007b, 43).

Ciało potrafi co najwyżej tęsknić za Bogiem (Ps 63,1-2), zwłaszcza gdy ma potrzeby lub cierpi, jest skłonne wołać o pomoc i ratunek. Jednak ciało ma do spełnienia ważną rolę w spotkaniu z Bogiem. To od niego zaczyna się oddawanie czci tj. od decyzji, by uczcić Boga przez wypowiedane słowa dziękczynienia i śpiew pieśni wychwalających Boga (Ps 100,4). Dalej ciało musi doświadczyć w jakiejś mierze śmierci (1 Kor 15,31) tj. krzyża, którego wyrazem jest ołtarz ofiarny na dziedzińcu zewnętrznym przybytku. Tam zgodnie z listem do Rzymian 12,1-2 składana jest w modlitwie „ofiara żywa” w postaci posłuszeństwa i gotowości do oddania czci Bogu.

W wymienionym wyżej fragmencie Listu do Rzymian wspomniany został również drugi element zbliżający wierzącego do obecności Bożej – to odnowienie umysłu przez słowo Boże (Rz 12,1-2), symbolizowane przez misę do obmywania. Według zapisu z Księgi Wyjścia misa była wykonana z brązu, a jej podstawa ze „zwierciadeł kobiet” (Wj 38,8). Na

²⁷ Benny Hinn uważa, że: „Dawid powiedział, że jego ciało tęskni za Bogiem, podczas gdy jego dusza pragnie Go. W Księdze Izajasza 26,9 jest napisane, że duch człowieka poszukuje Boga. Mamy zatem ciało, które tęskni, duszę, która pragnie, i ducha, który szuka. Warto zauważyć, że w opisie przybytku, dokonanym przez Mojżesza, możemy znaleźć: Dziedziniec Zewnętrzny, który symbolizuje ciało. Miejsce Święte, które jest symbolem duszy i Miejsce Najświętsze, będące symbolem ducha. Tęsknota zabiera nas na Dziedziniec Zewnętrzny; pragnienie – do Miejsca Świętego, podczas gdy szukanie prowadzi do Miejsca Najświętszego” (Hinn 2007b, 43).

tym etapie zbliżania się do Boga wierzący przygląda się sobie w zwierciadle Bożego słowa i obmywa się w wodzie znajdującej się w misie – co oznacza oczyszczenie z wszelkich zanieczyszczeń i naleciałości świata zewnętrznego, z którego przyszedł (Ef 5,25).

Kiedy wierzący decyduje się modlić mimo zmęczenia i zniechęcających sygnałów posyłanych od swojego ciała, zawsze chętnego raczej do odpoczynku niż modlitwy, wykonuje drugi krok do spotkania z Bogiem. To czas, gdy modli się jego dusza, co odpowiada Miejscu Świętemu w przybytku, w którym znajdował się złoty świecznik, stół na chleby pokładne i ołtarz kadzidlany.

Wszystko, co może zrobić dusza, to pragnąć (Iz 26,9 i Ps 42,1-2). To tutaj znaczna część wierzących zatrzymuje się w modlitwie. To miejsce, gdzie szczególnie aktywne są emocje, dusza jest poruszona bliskością Boga, wzrastającym poczuciem Jego obecności. Wyswobodzone jest autentyczne dziękczynienie i chwała w wierzącym. Tutaj także doświadcza 'oświecenia' tj. głębokiego zrozumienia słowa Bożego, jak i posilenia, co symbolicznie przedstawia odpowiednio złoty świecznik i chleb (J 6,35) na stole w Miejscu Świętym (Turkanik 2014, 113-114). Wytrwały modlący się rozpoznaje bliskość Boga, co odpowiada zapachowi z ołtarza kadzidlanego reprezentującego obecność Boga w Jezusie (J 17,21; J 10,30).

Duch człowieka odpowiada natomiast Miejscu Najświętszemu w przybytku i przynosi objawienie Chrystusa, który jest „odblaskiem chwały Boga” (Hbr 1,3)²⁸. Za zasłoną, która została symbolicznie usunięta przez śmierć Jezusa (Łk 23,45), oddzielającą Miejsce Święte od Najświętszego nie było już sztucznego ani naturalnego oświetlenia, miejsce to 'oświetlała' jedynie chwała (obecność) Boża unosząca się nad Arką Przymierza. Na tym etapie modlitwa staje się uwielbieniem obecnego i komunikującego się Boga. Najlepiej obrazuje ten moment

²⁸ Zbigniew Pasek wykazuje, że: „Jasnością chwały jest tu sam Jezus. Nowy Testament sugeruje, że Jezus «był chwałą» Boga widzialną na ziemi lub «posiadał chwałę»” (Pasek 2004, 145).

Psalm 42,8: „Głębia przyzywa głębię hukiem Twych potoków. Wszystkie twe nurty i fale nade mną się przewalają”.

Ten werset naucza, według Benny’ego Hinna, że Boża chwała jest jak morska fala, a Bóg komunikuje się jedynie z duchem wierzącego – chwała jest doświadczana w głębi serca człowieka (Hinn 2007b, 45). „Głębia przyzywa głębię” oznacza, że duch człowieka szuka i znajduje Boga, który jest Duchem.

Uczeń Jezusa doświadczający chwały uczy się uciszać przed Bogiem i wielbić Go w ciszy, co pozwala odkrywać chwałę Jego obecności i mocy²⁹. Boża obecność objawia, kim jest Bóg – jej doświadczanie to poznanie Pana³⁰. Cisza nie oznacza jedynie naturalnego wyciszenia, prawdziwa cisza dotyka głębi ducha człowieka. Zdaniem Benny’ego Hinna Boża chwała przemienia serce naśladowcy Jezusa, przebywającego w Jego obecności, która staje się medytacją w pełnym uciszeniu³¹, co zdają się potwierdzać słowa Psalmu 46,10: „Wyciszcie się! Poznajcie, że Ja jestem Bogiem, Wielkim wśród narodów, Wywyższonym na ziemi!”³².

Pełnia Bożej obecności jest więc rezultatem świętego oczekiwania na Boga w ciszy (So 1,7; Ha 2,20; Za 2,13). Cisza powstaje zazwyczaj z nadmiaru lub pełni czegoś. Braki lub niedostatki produkują w naturalny sposób jakiegoś rodzaju hałas, podobnie pustka w człowieku rodzi

²⁹ Benny Hinn pisze: „D.L. Moody powiedział: Jeżeli wezmę niewierzącego i sprawię, by przez pięć minut był cicho i w tym czasie pomyślał o wieczności, to mogę go doprowadzić do zbawienia. Nie będę musiał nic mówić” (Hinn 2007b, 54).

³⁰ John Wimber o poznaniu Boga: „(...) poznałem Go głębiej i bardziej intymnie. Od tamtej pory doświadczam nowego rodzaju wolności i dostępu do Boga – wolności dostępu, jakich nigdy wcześniej nie doznałem” (Wimber 2020, 82).

³¹ James W. Goll: „Atmosfera ciszy jest dla nas absolutnie niezbędna, jeśli chcemy doświadczyć głębokiej, pełnej miłości komunii z naszym Panem. Psalmista Dawid napisał: »Dusza moja czeka w ciszy tylko na Boga«. Prorok Habakuk głosił: »Lecz Pan jest w swojej świętej świątyni. Niech cała ziemia zamilknie przed Nim«. Kiedy Eliasz słuchał rady Bożej, usłyszał Pana nie w wietrze, trzęsieniu ziemi czy ogniu, ale w »cichym, małym głosie«. W Psalmie 46 Pan wzywa nas: »Bądźcie spokojni i wiedźcie, że Ja jestem Bogiem«” (Goll 2005, 22-23 {tłum. własne}).

³² Tłumaczenie Ewangelicznego Instytutu Biblijnego.

pragnienie wypełnienia jej hałasem, otoczenia się bodźcami, naucza Benny Hinn. Kiedy prawdziwy czciciel jest wypełniony Bogiem, jego usta są zamknięte, nie może mówić, obecność Boga ucisza ciało i duszę, ucisza wszelką zbędną aktywność *ego*.

Kiedy Boża obecność wypełnia serce i ucisza duszę człowieka, kontuuje Benny Hinn, wtedy następuje poddanie się Bogu i dopiero wtedy człowiek jest w stanie słuchać Jego cichego i delikatnego głosu (1 Krl 19,11-12). Boży głos jest ciszą, twierdzi Benny Hinn (Hinn 2005, 8). Boży głos jest nie tyle słyszany dzięki naszym uszom, co znany sercu człowieka na tyle gorliwemu, by trwać aż do czasu, gdy zostanie mu objawiony, zgodnie ze słowami Hi 4,16: „Stanął, lecz nie rozpoznałem jego wyglądu, tylko jakiś kształt był przed moimi oczami; **nastąpiła cisza, a potem usłyszałem głos** [wyróżnienie GS]”.

Wchodzenie w Bożą obecność następuje, według Benny'ego Hinna, przez cichą modlitwę a raczej medytację, a następnie sama cisza staje się Jego obecnością. Doświadczenie Bożej obecności zależy od prostoty serca człowieka. Kiedy Jezus mówił w Ewangelii Marka 4,9: „...Kto ma uszy do słuchania, niech słucha” – mówił o uciszeniu swojego wnętrza (Hinn 2005, 6-7)³³.

4. Od obecności do jedności z Bogiem

W Ewangelii Jana 17,22-23 możemy przeczytać, że dopiero świadomi zjednoczenia z Bogiem wierzący są efektywni w służbie³⁴: „**I dałem im tę chwałę, którą mi dałeś, aby byli jedno, jak my jesteśmy jedno.** Ja

³³ Zdaniem Edwarda Czajko: „Żyjemy w wieku, który nie znosi oczekiwania: w okresie, który wierzy w akcję. Niejednokrotnie trudno nam uwierzyć, że czas spędzony na oczekiwaniu nie jest czasem straconym. Nie możemy czasem zrozumieć, że nie może być skutecznego działania bez podłoża zupełnie biernego przyjmowania” (Czajko 1987, 29).

³⁴ Henryk Wejman wyraża opinię, że: „To właśnie od tego zjednoczenia z Bogiem zależy jego skuteczna działalność apostołska. Rzeczywiście z tej dopiero jedności z Bogiem będzie wypływać bezinteresowna i gorliwa służba człowieka Bogu w braciach” (Wejman 1999, 182).

w nich, a Ty we mnie, aby byli doskonali w jedności, *żeby świat poznał*, że Ty mnie posłałeś i że umiłowałeś ich, jak i mnie umiłowałeś [wyróżnienia GS]³⁵.

Obecności Bożej można było doświadczyć w całym przybytku jednak dopiero w Miejscu Najświętszym kapłan był świadkiem chwały unoszącej się nad Arką Przymierza. W nauczaniu Benny'ego Hinna jest to symboliczne przedstawienie przeżycia pełnej komunii i zjednoczenia z Bogiem podczas trzeciego etapu modlitwy (Hinn 2007b, 45)³⁶.

5. Podsumowanie

Przeżywanie obecności Bożej w modlitwie nawiązuje do praktyk wczesnochrześcijańskich mistyków i prowadzi, według koncepcji Trzeciej Fali, do prawdziwego poznania Boga (Hbr 8,11), co jest utożsamiane z doświadczeniem jedności z Bogiem³⁷. To z kolei ma przyczyniać się do głębokiego zrozumienia, kim jest człowiek i jakim uczynił go Bóg. Praktycy doświadczania obecności Boga i spotykania Go w modlitwie nie obawiają się twierdzić: „Musimy nauczyć się wchodzić w Bożą obecność w prawości ducha, z odpowiednim podejściem i przygotowaniem, abyśmy mogli **jednoczyć się z Panem** [wyróżnienie GS] i zanosić skuteczne modlitwy jako Boży kapłani” (Myles Munroe 2002, 65 {tłum. własne}). Często też podkreślają oni, że człowiek odrodzony z Boga dzięki ofercie Jezusa staje się „częstką Jego samego” (Ef 1,11), „uczestnikiem boskiej

³⁵ Stanisław Głaz tak definiuje mistykę: „Mistyka jawi się nam jako szczególna rzeczywistość relacji duchowej człowieka z Bogiem” (Głaz 1998, 23).

³⁶ Przemysław Sawa wnioskuje, że: „Mistyka to duchowa droga człowieka, który przez wiarę bezpośrednio doświadcza spotkania z Bogiem, jednoczy się z Nim i przemienia swoje życie” (Sawa 2017).

³⁷ Andrzej Migda o zjednoczeniu wierzącego z Bogiem: „Walter Principe, podsumowując swoje badania nad duchowością, twierdzi, że «wskazuje ona na te aspekty żywej wiary, które dotyczą dążenia wyznającej ją osoby do osiągnięcia najwyższego ideału lub celu». Dla chrześcijanina byłoby to dążenie do jeszcze intensywniejszego zjednoczenia z Bogiem, co nieuchronnie kieruje nasze myślenie w stronę doświadczenia mistycznego” (Migda 2013, 185).

natury” (2 P 1,4) i „takim, jak On jest” (1 J 4,17)³⁸.

Nauka o szczególnej Bożej obecności jest jednym z najważniejszych tematów teologicznych poruszanych przez zielonoświątkowy Ruch Trzeciej Fali. Zgodnie z rozumieniem Ruchu, obecność Boga, czyli Jego chwała, to Duch Święty, który jest poznawany i doświadczany przez wierzącego. To dzięki temu sługa Chrystusa wzrasta od odkrycia Jego obecności w Kościele i w sobie samym, do dojrzałości „Bożego syna” i „pełni Chrystusowej” (Ef 4,13). W konsekwencji Chrystus może być na nowo „widziany” w wierzących przez otoczenie i poznawany w dziełach, także „dziełach mocy”.

Bibliografia

- Adelaja, Sunday. 2005. *The Jesus you never knew*. Kiev: Fares.
- Bounds, Edward McKendree. 2018. *Moc przez modlitwę*. Gorzów Wielkopolski: Absolutnie Fantastyczne.
- Baker, Heidi. 2014. *Narodziny cudów*. Tłum. Patrycja Szurgacz. Ustronie Szaron.
- Bevere, John, i Addison Bevere. 2015. *Duch Święty*. Szczecin: Instytut Wydawniczy Compassion.
- Brat Wawrzyniec od Zmartwychwstania. 2019. *O praktykowaniu Bożej obecności*. Tłum. Jarosław Sołtys. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Czajko, Edward. 1987. *W przedśionkach Pańskich*. Warszawa: Zjednoczony Kościół Ewangeliczny.
- Ekman, Ulf. 1997. *Kościół żywego Boga*. Szczecin: Dom Wydawniczy Słowo Życia.
- Frankl, Victor. 2022. *Bóg ukryty*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

³⁸ Tommy Lee Osborn opisuje swoją relację ze zmartwychwstałym Jezusem tak: „Jestem jedno z Nim. Jego życie jest moim życiem. Jestem jednym z Jego obrazów. Cała Jego twórcza moc jest we mnie. Jestem cudem samym w sobie. [...] Jestem częścią wielkiego planu. Jestem połączony z Bogiem” (Osborn 1998, 170).

- Geivett, R. Douglas, i Holly Pivec. 2014. *A New Apostolic Reformation? A Biblical response to a Worldwide Movement*. Bellingham: Lexham Press.
- Głaz, Stanisław. 1998. *Doświadczenie religijne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Goll, James W. 2005. *The lost art of practicing his presence*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Guyon, Jeanne M. 1984. *Experiencing God through prayer*. New Kensington: Whitaker House.
- Herzog, David. 2012. *Inwazja chwały*. Tłum. Ksenia Styczyńska. Wrocław: Wydawnictwo Dawida.
- Hinn, Benny. 2005. *Operating in the Anointing*. Dallas: Clarion Call Marketing.
- Hinn, Benny. 2007a. *Dzień dobry Duchu Święty*. Tłum. Karolina Siupa. Warszawa: Fundacja Nowy Początek.
- Hinn, Benny. 2007b. *Namaszczenie*. Tłum. Karolina Siupa. Warszawa: Fundacja Nowy Początek.
- Hirtler, Reunhard. 2019. *Doświadczenie nadprzyrodzonej rzeczywistości*. Tłum. Dagmara Toporowska. Legnica: Wydawnictwo Fusion.
- Hollenweger, Walter J. 1986. „After Twenty Years Research on Pentecostalism.” *International Review of Mission* 75: 3-12. Dostęp: 2022.07.17. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1986.tb01446.x>
- Hydzik, Michał. 1995. *Kim dla Ciebie jest Duch Święty*. Warszawa: Chrześcijańska Misja Kobiet.
- Johnson, Bill. 2021. *Ugościć Boga*. Tłum. Ksenia Styczyńska. Wrocław: Wydawnictwo Dawida.
- Levy, David, M. 2006. *Przybytek*. Tłum. Agata Jankowiak. Warszawa: Wyższe Baptistyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie.
- Leonkiewicz, Łukasz. 2022. „Święty Symeon Nowy Teolog i odrodzenie hezychastyczne w XI wieku.” W *Św. Symeon Nowy Teolog. Modlitwa Mistyczna*. Red. Józef Naumowicz, 5-21. Kraków: Wydawnictwo M.

- Markee, David. 2007. *Utracona chwała*. Tłum. Anna Gulba i Katarzyna Piłat. Kielce: Wydawnictwo Rhema.
- Migda, Andrzej. 2013. *Mistycyzm pentekostalny*. Kraków: Nomos.
- Munroe, Myles. 2006. *The Most Important Person on Earth*. New Kensington: Whitaker House.
- Munroe, Myles. 2000. *The Purpose and Power of Praise and Worship*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Munroe, Myles. 2002. *The Purpose and Power of Prayer*. New Kensington: Whitaker House.
- Nowakowski, Dawid. 2016. „Rozum i wiara w myśli Marcina Lutra.” *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie Filozofia* 13: 247–261. Dostęp: 17.07.2022. DOI: 10.16926/fil.2016.13.16.
- Osborn, Tommy Lee. 1998. *To co w życiu najlepsze*. Tłum. Robert Michalski. Szczecin: Dom Wydawniczy Sowo Życia.
- Oz, Romeo. 2022. „God’s Presence in the Sanctuary: A Theology of His Nearness.” Dostęp: 2022.07.17. https://www.academia.edu/5011339/Gods_Presence_in_the_Sanctuary_A_Theology_of_His_Nearness
- Pasek, Zbigniew. 2004. *Topika zbawienia w polskich kancjonalach ewangelikalnego protestantyzmu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sawa, Przemysław. 2017. „Mistycyzm ewangelikalny – Źródła, podstawy, przejawy.” *Studia Teologii Dogmatycznej* 3: 156-176. Dostęp: 17.07.2022. doi: 10.15290/std.2017.03.12
- Siemieniewski, Andrzej. 2020. *Pentekostalizacja chrześcijaństwa. Przewodnik teologiczno-pastoralny*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Synan, Vinson. 2006. *Historia ruchu zielonościwotkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901 – 2001*. Tłum. Maciej Wilkosz. Kraków/Szczecin: Instytut Wydawniczy Compassion.
- Tomasz od Jezusa. Nd. „O obecności Bożej (Tommaso di Gesù, Trattato della presenza di Dio).” Tłum. Marcin J. Janecki. Dostęp:

- 17.07.2022. https://www.academia.edu/35044171/Tomasz_od_Jezusa_O_obecno%C5%9Bci_Bo%C5%BCej
- Tozer, Aiden Wilson. 1985a. *Poznanie Świętego*. Poznań.
- Tozer, Aiden Wilson. 1985b. *Szukanie Boga*. Poznań.
- Turkanik, Henryk. 2014. *Teofanie Mesjasza w Starym Testamencie*. Jastrzębie Zdrój: Wydawnictwo Aeropag.
- Urquhart, Colin. 2011. *Biblijny Apostolski Kościół*. Tłum. Natalia Słaby. Wrocław: Compassion.
- Wagner, Charles Peter. 2003. *Trzęsienie ziemi w Kościele*. Tłum. Marek Piszczek. Warszawa: Chrześcijański Kościół Reformacyjny.
- Wagner, Charles Peter. 1988. *The Third Wave of the Holy Spirit: Encountering the Power of Signs and Wonders Today*. Albany: Servant Pubns.
- Wejman, Henryk. 2000. „Zjednoczenie z Bogiem i jego rola w życiu duchowym człowieka według św. Jana od Krzyża.” *Poznańskie Studia Teologiczne* 9: 167-183. Dostęp: 17.07.2022. <http://hdl.handle.net/10593/7623>
- Wichary, Mateusz. 2007. *Nowa reformacja czy nowa deformacja, nauczanie Ruchu Trzeciej Fali w świetle zasad protestanckiej Reformacji na przykładzie teologii reformowanej*. Toruń: Konsekrea.
- Wimber, John. 2020. *Filary mocy*. Tłum. Witold Raczyński. Wrocław: Compassion.



The question of the Presence of Christ in the Lord’s Supper in Lutheran World Federation publications 1947-2010²

Zagadnienie obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w publikacjach Światowej Federacji Luterkańskiej 1947-2010

Key words: Lutheran World Federation, Lord’s Supper, presence of Christ

Słowa kluczowe: Światowa Federacja Luterkańska, Wieczerza Pańska, obecność Chrystusa

Abstract

The article presents how the key theme of the Lutheran doctrine on the Lord’s Supper was addressed in the publications of the world’s biggest organisation of Lutheran churches between the LWF First Assembly in Lund and the LWF Eleventh Assembly in Stuttgart. This subject was of special interest to the first two assemblies (Lund, Hanover). The following themes can be distinguished in the reflection on the presence of Christ in the Lord’s Supper in the period under consideration: the category of “Word” (including liturgical and pneumatological contexts), the relationship of the body and

¹ Dr hab. Jerzy Sojka, Faculty of Theology, Christian Theological Academy in Warsaw.

² This publication is an updated version of the article published in Polish in journal *Rocznik Teologiczny* 57 (2), 2015: 203–244.

blood of Jesus Christ to the elements of the sacrament, as well as ecclesiological (including practical: mission and diakonia) and eschatological contexts.

Streszczenie

Artykuł „Zagadnienie obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej w publikacjach Światowej Federacji Luterkańskiej 1947-2010” prezentuje jak od Pierwszego Zgromadzenia Ogólnego w Lund po Jedenaste Zgromadzenie Ogólne w Stuttgarcie, publikacje tej największej światowej organizacji zrzeszającej Kościoły luterkańskie odnoszą się do kluczowego motywu luterkańskiej nauki o Wieczerzy Pańskiej. Temat ten był przedmiotem szczególnego zainteresowania w czasie dwóch pierwszych Zgromadzeń Ogólnych (Lund, Hanower). W rozważaniach o obecności Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej na przestrzeni badanego okresu można wyróżnić następujące motywy: kategoria „Słowa” (w tym w kontekście liturgicznym i pneumatologicznym), relacja ciała i krwi Chrystusa do elementów sakramentu, a także konteksty eklezjologiczny (w tym praktyczny: misji i diakonii) oraz eschatologiczny.

The question of Christ's presence in the Sacrament of the Altar is a key theme of the Lutheran doctrine of the Lord's Supper. Lutheranism inherited the firm stance of Martin Luther (Althaus 1966, 391-403; Barth 2009, 239-242; Uglorz 2007; Sojka 2016, 234-241), forged during his dispute with Ulrich Zwingli in the 1520s. Disagreement over the interpretation of true presence of body and blood in the elements of the sacrament prevented a consensus between the Wittenberg and the Swiss current of the Reformation during the so-called Marburg Colloquy (Lohse 1998, 46-63; Maciuszko 2014; on the position of U. Zwingli cf. Jaskóła 2017; Sojka 2020 – further literature there). The interpretation of true presence of body and blood in the elements of the Lord's Supper constituted a major part of the explanation of the sacrament in both catechisms (BSELK, 888-891, 1132-1159; BC, 362-363 {The Small Catechism, The Sacrament of Altar}, 467-476 {The Large Catechism, The Sacrament of Altar}), which quickly not only gained importance as the texts written by M. Luther, but also the authority of Lutheranism's confession writings. It is the “Small Catechism” that most succinctly captures the Wittenbergian position on the matter: “What is the Sacrament of the Altar? Answer: It

is the true body and blood of our Lord Jesus Christ under the bread and wine, instituted by Christ Himself, for us Christians to eat and to drink” (BSELK, 888-889; BC, 362 {Small Catechism, The Sacrament of Altar}) The significance of the doctrine of the real and substantive presence of Christ’s body and blood in the bread and wine administered in the Sacrament of the Altar was also confirmed in the youngest confessional text of Lutheranism, i.e. the “Formula of Concord”, written in the context of disputes with the position of the Swiss Reformation, formulated by both Ulrich Zwingli and John Calvin (cf. Janse 2008, 345-349; Piwko 1995, 146-153; on the Lutheran dispute with the Calvinist position cf. Lohse 1998, 129-134.).

Now considering the above historical and theological background, the question must be posed of how the presence of Christ’s body and blood in the Lord’s Supper is addressed by 20th-century Lutheranism. This question is relevant not only from an intra-Lutheran perspective, but also in view of the 20th-century ecumenical efforts, where to this day the matter of altar fellowship remains problematic.

This paper seeks to analyse publications of the largest organisation of the Lutheran churches, i.e. the Lutheran World Federation, from its inception at the LWF First Assembly 1947 in Lund to the LWF Eleventh Assembly held in 2010 in Stuttgart. The following sections will present relevant material from each assembly and the period following it. Until the Helsinki Assembly in 1963, LWF Assemblies were held at five-year intervals, after which the period between them was extended to seven years.

1. LWF Assembly in Lund and the period up to 1952

The 1947 LWF Assembly in Lund addressed the question of Christ’s presence in the Lord’s Supper as part of the work of Section I “Confessing ‘The Truth’ in a confused world”, which dealt with theological issues. The second part of its report was devoted to the sacraments (the other two dealt with the Word and the Church). In it, three passages on the

question of Baptism are followed by four dealing with the Lord's Supper. The first of these, entitled "Lord's Supper Continually Nourishes and Builds", points to the uniquely repetitive nature of the sacrament in question, thus substantiating the thesis posed by the title about the Sacrament of the Altar continually nourishing and building up the body of Christ. This thesis was further developed by highlighting the nature of the Lord's Supper as a commemoration of God's act in Christ, much like the Passover in the Old Covenant ("*Report of section I. Confessing...*" 1948, 54f). The next section, entitled "Christ Himself Present", completes the picture by emphasising that any description of the Lord's Supper must not be limited to just remembering Christ's death. For it is essential that Christ Himself is present in the bread and wine of the sacrament in order to build up His Church. Referring to M. Luther, the section describes Christ's presence in the Lord's Supper with a parallel to the incarnation of the eternal Word in Christ. The real presence of Christ in the sacrament is not dependent on the faith of those receiving it, but grounded in the incomprehensible grace of Christ, who wants to give Himself to people in the sacrament. Its occurrence is inseparably linked to the words of institution (in this case only referred to in relation to the bread in 1 Cor. 11:24). This in turn links to another dimension, i.e. that of communion with Christ into which Christians enter by partaking of the Lord's Supper (cf. 1 Cor. 10:16) [*"Report of section I. Confessing..."* 1948, 55).

The next paragraph in the second part of the Report of Section I, entitled "Sacramental Communion a Mystery", points out that that sacramental communion is essentially a mystery, which is what leads to various incorrect explanations of the significance and substance of the Lord's Supper. In this context, both the magical interpretation (which is how the document sees the Roman Catholic doctrine of transubstantiation) and the spiritualist-symbolic interpretation are explicitly rejected as "equally at variance with our faith in Christ as truly incarnate

(*sarx egeneto*)” (“*Report of section I. Confessing...*” 1948, 56). The next paragraph of the report, whose title expressly opposes only transubstantiation (“No Transubstantiation”), actually argues against both of the framings identified as erroneous above. Transubstantiation is described as a magical or mystical transformation, and a human speculation that has nothing to do with the Gospel. The argument against transubstantiation is based on a specifically Lutheran understanding of the Word of God and seeks parallels in both baptism and the sermon, through which the Word also reaches people. There is no transubstantiation in baptism, which shows that Christ wants to be present in natural means and to work through them by the power of His Word. In preaching we also encounter the Word of the Gospel through ordinary human words, and they are not transformed in any particular way. The authors also criticised the view that, based on the use of natural means in the Lord's Supper, they merely *signify* (*significat*) the body and blood of Christ, thus rejecting any claims of real presence. They argue by referring to baptism as a parallel and point out that to assert that baptism does not give grace and constitute a covenant, but only signifies them, is a perversion of its meaning and contrary to the fact that baptism establishes a real relationship between Christ and those baptised. In conclusion of this polemical section, the authors reiterate that the mystery of the Lord's Supper is that of incarnation (“*Report of section I. Confessing...*” 1948, 56f).

To summarise the work, the Lund Assembly and its outcomes, the understanding of the Word played a significant role in shaping both the conclusions and refutations. In terms of what the sacrament actually is, emphasis was placed on Christ as the incarnate Word. In terms of what the sacrament is not, a coherent and unified understanding of the means of grace based on the constitutive role of the Word played a special role. It is the latter that formed grounds for the rejection of both transubstantiation and the mere symbolic presence of Christ in

the sacrament. The publications that appeared in the period following the LWF Assembly in Lund did not explore the presence of body and blood in the elements of the Lord's Supper any further.

2. LWF Assembly in Hanover and the period up to 1957

The issue of Christ's presence in the Lord's Supper made a strong comeback in the work of the LWF Assembly in Hanover in 1952. A study document entitled "The Living Word in a Responsible Church", prepared by the LWF Commission on Theology, which became part of the report of Section I of the Assembly dealing with theological issues, emphasises that "The bread is the body of Jesus Christ, and the wine is the blood of Jesus Christ. [...] In the bread which we eat and in the wine which we drink the true body and the true blood of Christ are given to us..." ("Report of Section I. Theology" 1952, 128; cf. "Studiendokument für Sektion I: Theologie..." nd, 20; emphasis in original). The fact of the real presence of Christ's body and blood in the elements, like the resurrection, cannot be proven, but has the nature of a miracle and of an object of faith. The study document also states that the presence of Christ in the sacrament cannot be described in symbolic terms nor through the concept of transubstantiation ("Report of Section I. Theology" 1952, 128; cf. "Studiendokument für Sektion I: Theologie..." nd, 20).

The theme of Christ's presence in the Sacrament of the Altar was also explored in the lectures delivered during the assembly. Anders Nygren, in the keynote lecture "The Living Word in a Responsible Church", emphasises that in the Lord's Supper

...Christ Himself is really present and in the most intimate possible manner literally «incorporates» Himself into the church, which is His Body, and into everyone of the faithful members of the church, who are members of His Body, by allowing them to partake of His Body and His Blood, and in this way He bestows upon them the fellowship of His sufferings and the power of His resurrection (Nygren 1952, 46).

Further on, A. Nygren elaborates on the salvific power of the sacraments (and also of the preached Word) referring to the Word as the means through which God acts in His power, yet doing so not as people expect, but *sub contraria specie*. This divine work includes the living presence in Word and sacrament through which the members of Christ's Church receive the gift of life (Nygren 1952, 46f). In conclusion, A. Nygren defines one task of the Lutheran Churches as being on guard that none of the following articles of faith in Christ are missed: "Christ did come in the fullness of the time; Christ is really present with us in Word and Sacrament, Christ will return in glory for the consummation of all things" (Nygren 1952, 47). In further reflections, A. Nygren strongly emphasises that Word and sacrament are not merely signs pointing to another reality, but they themselves are another reality. Therefore, one cannot deny the event which, through the power of the Word of God, occurs in the Word proclaimed and the sacraments. This event is about the gift of life, given to the Church by the living presence of Christ, the Christ through whose incarnation, death and resurrection that life was revealed. This reality demands that (A. Nygren refers to the Reformation dispute between Luther and Zwingli) the sacrament should be interpreted in terms of *est* [is] and not *significat* [signifies] (Nygren 1952, 47).

The issue was also examined in a liturgical context. Peter Brunner, in his lecture "Our Church Service", emphasised the presence of Christ in the Lord's Supper "in, with, and under the bread and the wine" (Brunner 1952, 52).³ In order to substantiate the formula invoked, P. Brunner refers to a parallel based on the theology of the Word, which had been applied in Lund. The parallel in question is that of the presence of Christ in the Sacrament of the Altar and the words of the sermon, in which

³ The formula "in, with and under the bread and wine" was built from the prepositions describing the presence of the body and blood in the elements of the Sacrament of the Altar in the "Large Catechism": "in" and "under" (BSELK, 1134, BC, 467 {The Large Catechism, The Sacrament of Altar}) and the "Apology of the Augsburg Confession": "with" (BSELK, 425; BC, 184 {Apology of the Augsburg Confession, Article X}).

the Word of God is given “in, with and under” human words (Brunner 1952, 52). Elaborating further on the Lord’s Supper, he emphasises that its institution by Christ is essential in order to understand and appreciate its significance. The sacramental reality of this meal, in which Christ Himself is always present and at work anew, starting with the first such meal during the night He was betrayed, flows forth from this mandate contained in the Word of Christ. P. Brunner places the work of Christ in the Lord’s Supper in the broad context of his saving work. He emphasises that the core of this sacrament are the words of institution spoken by Christ concerning the bread and the cup. “These words do not interpret any action or a symbol. They state what the food is that is used in this action” (Brunner 1952, 54). The relationship between bread and Christ’s Body and wine and His Blood is “not analogy but identity” (Brunner 1952, 54). Neither bread nor wine are transformed in the sacrament, they remain bread and wine, but through the power of Christ’s word of institution, the bread is body and the wine is blood. In his lecture, P. Brunner also emphasised the connection of the body of Christ received in the Lord’s Supper with the incarnation: “The Body of Jesus which we receive in the Lord’s Supper is the bodily humanness in which He accomplished our salvation” (Brunner 1952, 55). Christ’s saving work, suffering and victory “is **in** His Body and **is** His Body which we receive in the Lord’s Supper in the form of bread” (Brunner 1952, 55; emphasis in original).

The problem of true presence also emerged in the statements made during the deliberations of Section I of the assembly. R. Hauge emphasised that the real presence is the presence of Christ himself, not the presence of *materia coelestis* (heavenly matter): “Die Gabe des Abendmahles ist keine himmlische Substanz, sondern die Heilsbedeutung des Werkes Jesu bzw. seines Todes”⁴ (As cited in Andersen 1953, 85). He also

⁴ “The gift of the Lord’s Supper is not a heavenly substance, but the salvific significance of Christ’s work, or rather of his death.”

stipulated that, “Die Göttliche Gnadengabe darf nicht mit dem sinnlichen Elementen als solchen in Verbindung gebracht werden”⁵ (as cited in Andersen 1953, 85). However, he immediately supplemented this thesis by adding: “Andererseits kommt aber gerade den irdischen Elementen wesentliche Bedeutung zu. Gerade durch Brot und Wein handelt Gott mit uns”⁶ (as cited in Andersen 1953, 86). This connection shows how the Lord's Supper combines the idea of creation with its saving effect.

The Hannover LWF Assembly discussed above revisited themes that had already been raised in Lund. The study document and the cited speakers agreed with the thesis that the sacramental bread is the Body of Christ and the sacramental blood is the Blood of Christ. The study document limited itself to recognising it as a mystery of faith. In contrast, broader justifications were provided by A. Nygren and P. Brunner, referring to the efficacy of God's Word and the wider context of Christological and soteriological reflections on the work of Christ. The latter theme was also present in the lecture by R. Hauge. In his argument, P. Brunner also invokes the parallel between the elements of the sacrament and the sermon. It should also be noted that the study document directly rejects the symbolic interpretation and the transubstantiation of the elements. The rejection of the former can also be found in the paper by A. Nygren.

Following the Hanover assembly, the theme of Christ's presence in the Lord's Supper returned in other works of the LWF. The issue was addressed in an ecclesiological context by, among other things, two studies published in the official publication of the Federation “Lutherische Rundschau” (hereafter: LR) or “Lutheran World” (hereafter LW). In a text entitled “Gesamtkirche und Einzelgemeinde nach lutherischen Verständnis”⁷ Eduard Ellwein, elaborating on the *notae ecclesiae*

⁵ “The divine gift of grace must not be associated with the sensual elements as such.”

⁶ “On the other hand, it is precisely the earthly elements that are of essential importance. It is precisely through bread and wine that God engages with us.”

⁷ “Universal church and individual congregation according to Lutheran

proposed in Article VII of the “Augsburg Confession” (BSELK, 102-103; BC, 42-43), stated that

in [...] der Spendung der Sakramente der Herr selbst handelt. [...] er auch den Abendmahltisch selber zubereitet, selber Brot und Wein segnet und zum Träger seiner leibhaftigen Gegenwart macht und selber austeil.⁸ (Ellwein 1952, 124).

Once again, therefore, there is a clear emphasis on the connection between Christ’s presence in the elements and His incarnation. In the second of these studies– “The Church and the Break-through of the Eschata” – Rudolph Stählin describes the sacraments as “prototypes” of the signs of *eschata*’s intrusion into the world. For it is in them,

Here the Christ the Lord meets man with His Spirit which gives life and His gifts which maintain life. Here the eschata seek to break through in the person of the eschatos and to be received in the liberty and courage of faith. Here is the matter of the ultimate, of the incarnation and the resurrection, of the transition from old to new aeon (Stählin 1956, 255f).

In his ecclesiological reflections set in an eschatological context, R. Stählin focuses on the description of Christ’s presence in the sacrament in terms of encounter focusing on the saving significance of the sacrament and its connection with the incarnation of Christ.

The ecclesiological context of Christ’s presence in the Lord’s Supper is also reflected in the study work of the LWF’s Commission on Theology. A volume summarising its work entitled “Einheit der Kirche”⁹ included a paper by A. Nygren of the same title. It discussed different concepts of Church unity, including a view referring to Article VII of the “Augsburg Confession” that church is where Christ is and that He is present “in

understanding”

⁸ “The Lord Himself acts in [...] the administration of the sacraments. [...] He also prepares the table of the Lord’s Supper Himself, He Himself blesses the bread and wine and makes them the vehicles of His incarnate presence, and He Himself distributes.”

⁹ “Unity of the Church”

seinem Wort und in den Sakramenten”¹⁰ (Nygren 1957, 96). Elaborating on the sacraments, A. Nygren points out that

Das Abendmahl schließlich ist «die Gemeinschaft des Leibes Christi» (1. Kor. 10,16). Im Abendmahl ist Christus selbst gegenwärtig mit seiner Dynamis und macht uns teilhaftig an seinem Leib: «Nehmet, esset, das ist mein Leib» (1 Kor. 11,24)¹¹ (Nygren 1957, 96).

In the text under discussion, A. Nygren sees the presence of Christ as the guarantee of the church-forming character of the sacrament.

The volume referenced, which summarises the work of the LWF Commission on Theology, also contains a second part including papers devoted to the issue of church and worship. Among others, it includes a text on the sermon in Lutheran worship by Conrad Bergendoff, who, following the example of P. Brunner at the LWF Assembly in Hanover, deals with the question of the presence of Christ's body and blood in the Sacrament of the Altar from a liturgical perspective. In doing so, he makes use of a parallel that was already present in the reflections in Lund, as well as in the paper by A. Nygren in Hanover. This time, however, the parallel between Christ's presence in the sermon and the sacraments is used as an argument for the salvific presence of Christ in the words of the sermon (Bergendoff 1957, 114).

3. LWF Assembly in Minneapolis and the period up to 1963

The issue of Christ's presence in the Lord's Supper is reflected in the final document of the Minneapolis Assembly, the so-called “Minneapolis Theses”. Part five of the theses entitled “Free and United in Hope” (*Befreit und geeint auf Hoffnung*) contains the following thesis:

The Sacrament of the Altar, where Christ is really present, is the anticipation of the heavenly banquet. He who comes to us in bread and wine,

¹⁰ “in His word and sacraments.”

¹¹ “The Lord's Supper is ultimately ‘the fellowship of the body of Christ’ (1 Cor. 10:16). In the Lord's Supper, Christ Himself is present with his *dynamis* and let us partake of His body: ‘take, eat, this is my body’ (1 Cor. 11:24).”

is the same Christ who is to come in glory (“Christ Frees and Unites. Theses...” 1958, 90 {Thesis V.6}).

Much like in R. Stählin’s reflections (discussed above), we are presented here with a description of the sacrament in the language of encounter in an eschatological context. The latter helps to emphasise the identity of Christ in the elements and Christ coming in glory.

The above thesis draws on reflections presented in the keynote paper relating to this part of the “Minneapolis Theses”, delivered at the assembly by Friedrich W. Krummacher. It speaks of the tokens of hope in victory present in worship, which include the real presence of Christ, hidden under Word and Sacrament, and which will be manifest to all in the last days (Krummacher 1958, 77).

The above-mentioned statements of the assembly show that, in addition to the worship context known from earlier publications, the question of Christ’s presence in Sacrament has gained a definite eschatological context. His presence is recognised as true and definitely linked to the elements of bread and wine. The final theses of the assembly also draw on R. Stählin’s proposal to describe it as an encounter.

In the period following the LWF Assembly in Minneapolis, the theme of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar in the context of preaching is further pursued on the pages of the Lutheran World. Per Erik Person points out the identity of Christ’s presence in the sermon and the Lord’s Supper, since the same Christ with his saving work is present in both. The only difference is in the form of this presence, i.e. in the case of the sacrament its particular form emphasises the *pro me* aspect of the Gospel promise. The foundation of this saving presence in both the sermon and sacrament is the Word of God, which turns them into the means of God’s presence. This presence is precisely the presence of the Body and Blood of Christ in the elements. This presence in the sacrament brings the redemptive gifts: forgiveness of sins, life and salvation (cf. BSLEK, 888-889; BC, 362 {Small Catechism, The Sacrament of Altar}). This again brings up the parallel between the

presence of Christ in the words of human preaching and the Body and Blood of Christ in the bread and wine. This reality of the consumption of the Body and Blood under the bread and wine points to the fact that the forgiveness of sins given with it is not just something “spiritual”, but concrete and real. This bodily dimension of partaking of the sacrament also refers back to the fact that salvation also includes the resurrection of the body. The presence “in, with and under” the bread and wine indicates that salvation is a work of God, beyond human comprehension. This understanding of the presence demands that it must always be received in the communion of the church – because the Word must always have addressees. P.E. Person also emphasises that there is no way that Christ’s presence in the sacrament can be caused by the faith of the recipients. Christ’s presence in the Sacrament of the Altar is not an act of man, but the effect of the gracious action of Christ himself. The sacrament thus becomes a means of judgement for human efforts and piety that would like to replace God’s action. Nor is the presence of Christ the work of the celebrant, who is only a servant and instrument of God’s action (both in the sacrament and in the sermon). It is not the work of a human being, but the work of the Word. The objective presence of Christ’s Body and Blood in the elements of bread and wine also results in the fact that they are consumed either for salvation or for judgment, depending on whether or not their presence is received in faith (Person 1959/60, 441, 443f).

The relationship between the sacraments and the sermon is also addressed in another article published in “Lutherische Rundschau” written by Wilhelm Narum. He, too, points out the parallelism of Christ’s presence in the sermon and the sacraments, noting its pneumatological aspect. He also emphasized that through preaching the Word and administering the sacraments Christ is present in the Holy Spirit (Narum 1959/60, 457).

In the period after the Minneapolis Assembly, some limited references to the nature of Christ’s presence in the Sacrament appear in two more

studies. Firstly, in an article on the unity of the Church, summarising a volume of studies on the church and the Sacrament of the Altar prepared for the LWF Assembly in Helsinki, Vilmos Vajta emphasises that

...bread and wine are gifts of Christ's body and blood bestowed upon mankind; through his sacrifice the church on earth is founded as the one body of Christ (Vajta 1963, 222).

Secondly, Peter Brunner's text on *koinonia* in the pages of "Lutherische Rundschau", includes a statement about the Lord's Supper as the actual realisation of church fellowship in the local church through the fact that "...im Abendmahl Leib und Blut Jesu Christi unter dem Brot und dem Wein zum Essen und Trinken dargereicht und empfangen wird"¹² (Brunner 1963, 153). Thus, they both point, as they have before, to the crucial ecclesiological, or rather "ecclesiogenic" (church-forming), significance of the presence of Christ's Body and Blood in the elements of the Lord's Supper.

It is quite clear that after the LWF Assembly in Minneapolis, the presence of Christ's Body and Blood in the elements of the Sacrament of the Altar returns as a theme especially in reflections on the sermon and sermon-sacrament parallels. It is also in this context that it has been more extensively discussed. Apart from emphasising the centrality of the creative role of God's Word, the pneumatological context was also present. Moreover, the issue of the presence of Christ's Body and Blood in the elements of the sacrament provides a starting point for ecclesiological considerations.

4. LWF Assembly in Helsinki and the period up to 1970

Before moving on to discuss the remarks on the presence of Christ in the Sacrament of the Altar at the Helsinki Assembly itself, it is worth noting an issue of "Lutherische Rundschau" that appeared before the

¹² "in the Lord's Supper the Body and Blood of Jesus Christ are given and received under bread and wine."

assembly and was devoted to its theme, i.e. "Christ today" (*Christus heute*; cf.: *Lutherische Rundschau* 13 [2] {1963}). The articles it contained included the text "Christ Today: His Presence in the Sacraments" [*Christus heute: Seine Gegenwart in den Sakramenten*] by Arthur C. Piepkorn, professor of systematic theology at Concordia Seminary, Saint Louis, Missouri, an establishment of the Lutheran Church Missouri Synod (hereafter: LCMS) which is not a member of the LWF. Inviting this theologian to present his reflections on the theme of the assembly was an expression of the efforts at rapprochement between the LWF and the LCMS at the time ("Self-understanding and Ecumenical Role..." 1984, 7f [No. 4-6]; Brand 1988, 49f; Root 1997, 221-227).

A.C. Piepkorn presented an extensive analysis of the term Christ's "presence" in the sacraments. He began by examining the biblical material, then presented the relevance of the definition of a sacrament and Christological assumptions (the doctrine of the two natures) for speaking of Christ's presence in the sacraments, as well as a discussion of the Trinitarian and ecclesiological contexts of the teaching on the sacraments in the Lutheran confessional writings, in the case of the latter with particular reference to the issue of church ministry. The remainder of the text was devoted to the individual sacraments: baptism, absolution (A.C. Piepkorn followed the thinking of P. Melancthon in his "Apology of the Augsburg Confession" [BSELK, 513; BC, 219 {*Apology of the Augsburg Confession*, Article XIII, 4}] and the Lord's Supper. The last part dealt with the remaining of the seven sacraments that the Reformation did not recognise as such (Piepkorn 1963, 327-351).

A.C. Piepkorn devoted as many as two of the nine parts of his reflections to the Lord's Supper. The second part focuses on the sacrificial aspect of the Sacrament of the Altar, while the first one is entirely devoted to the question of Christ's presence in it. Piepkorn begins by emphasising the literal understanding of the words of institution "This is my body [...] This is my blood" and then comments as follows:

Die Tatsache, dass in der Eucharistie Leib und Blut Christi wahrhaft gegenwärtig sind und allen, die davon essen, ausgeteilt werden, ist eines der unaufgebbaren Grundanliegen lutherischer Theologie¹³ (Piepkorn 1963, 340).

He goes on to describe this presence in terms of a sacramental union, parallel to the hypostatic union in Christ. Such a description entails the rejection of transubstantiation, as well as consubstantiation, impanation, the local limitation of Christ's human nature, the confusion or fusion of His natures. These views were rejected because they either contradicted Scripture or involved untenable metaphysical assumptions. Referring to M. Luther's views and the "Formula of Concord", Piepkorn emphasised that the doctrine of true presence of Christ's Body and Blood in the Lord's Supper is founded on the doctrine of the omnipresence of Christ's bodily nature. He also pointed out that the doctrine of sacramental union, combined with the doctrine of *manducatio oralis* or *indignorum*, upholds the conviction of the objective (and therefore independent of the faith of the recipient) presence of the Body and Blood of Christ in the elements of the sacrament. This presence is also independent of the dignity of the minister or of those receiving the sacrament. As for the latter, through the presence of the Body and Blood of Christ in the elements partaking of the sacrament also involves a dimension of personal encounter with the incarnate Word that is Christ. In summary of his remarks, A.C. Piepkorn states: "Wichtiger als die 'wie' des Abendmahles ist das 'warum'"¹⁴ (Piepkorn 1963, 344). Finally, he demonstrates the multifaceted teaching of the Lutheran confessional writings on the benefits of the sacrament (Piepkorn 1963, 340-344). This in-depth analysis, which is firmly rooted in the teaching of the Lutheran confessional writings, has hardly found any continuation in the work of the assembly

¹³ "For Lutheran theology, the fact that in the Eucharist the Body and Blood of Christ are truly present and distributed to those who partake of it is one of the fundamental issues that cannot be relinquished."

¹⁴ "The 'why' of the Lord's Supper is more important than the 'how'".

on the theme of which it had been prepared. The only exception during the assembly was the reference to the category of Christ's "omnipresence" indicated below.

The question of Christ's presence in the Lord's Supper was not addressed in the final document of the LWF Assembly in Helsinki, prepared after the end of its deliberations (cf. Trillhaas 1965, 60-63), which focused primarily on the question of the validity of the doctrine of justification (cf. "*Justification Today...*" 1965, 476-482). It did, however, come up in the course of the assembly's deliberations in the discussion on worship. In his lecture, Andar Lumbantobing pointed to the Indonesian experience (the speaker came from the Batak Church in Indonesia) of preaching about the true presence of Body and Blood in the Sacrament of the Altar to people from tribes with a well-established tradition of eating human flesh in order to acquire the magical power (*mana*) of the sacrifice. Apart from this non-European context of consideration, A. Lumbantobing offered a reflection closer to European experience by stating that "In Holy Communion Jesus offers Himself..." (Lumbantobing 1965, 124) in a tangible form of bread and wine, which can be seen, touched and tasted. He further interprets this presence as follows: "Our Lord and Saviour is really present [...] in the bread and wine, because He is present everywhere" (Lumbantobing 1965, 125). He also points out that this omnipresence has the character of an irrational miracle and is therefore a matter of faith, which is not perceptible to the human senses (Lumbantobing 1965, 125).

The relationship between Christ's omnipresence and His presence in the Sacrament of the Altar pointed out by A. Lumbantobing sparked controversy in the working groups drafting the final document of the assembly. In its report, Group 14 stressed the need to distinguish between the general term omnipresence and the specific, real presence of Christ in the Lord's Supper. Christ is present everywhere, but his presence in the Sacrament of the Altar has a special, sacramental dimension resulting from the *verba testamenti* ("Reports of Discussion Groups on

Justification” 1965, 457). Thus, for the first time in the history of LWF assemblies, the assembly reflected on the theme of Christ’s omnipresence, which is well-known from the Lutheran confessional writings, for the sake of greater precision immediately placed it in the context of the doctrine of the Word.

The assembly also revisited the question of the ecclesiological significance of Christ’s presence. E. Clifford-Nelson, in a lecture discussing the unity of the Church, pointed out that the presence of Christ in the Church is intimately connected with the means of grace – it takes place where the ministry of Word and sacraments is exercised. This presence, and consequently the ministry of Word and sacrament, is the source of the Church’s authority (Nelson 1965, 276f).

References to the question of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar also appear in LWF publications following the Helsinki Assembly. In a lecture on the doctrine of justification in the context of social justice held at the 1967 LWF international theological conference, Jörg Baur emphasised that Christ’s saving presence for us only takes place in Word and sacrament. He presented his thesis as an expansion of a quote from a study by G.W.F. Forell: “Although [...] God is everywhere, in every creature, in every stone, in fire and in water, He does not want to be found anywhere but in Word” (Forell 1954, 119; as cited in Baur 1967, 90)¹⁵ Thus, J. Baur’s reflections on the omnipresence of Christ revolve around the doctrine of the Word.

Another much broader reference to the question of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar is R.G. Forell’s article on “Lutherische Rundschau”, analysing Lutheran involvement in the ecumenical movement. The author not only reminds us that one of the essential functions of the Lutheran confession writings is to indicate “dass wir als Lutheraner an die reale Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi in

¹⁵ In this context, J. Baur, as cited by G.F.Forell, refers to a statement made by M. Luther in WA 23, 151.

Herrenmahl gebunden sind"¹⁶ (Forell 1965, 338)¹⁷ but also engages in a broader analysis. In it, he seeks to show that the doctrine of the real presence of Christ's Body and Blood in the sacrament, as presented in the confessional writings, offers an opportunity for anthropology, ecclesiology and the doctrine of the Word, by means of which it will be possible to overcome their contradictions.

In the case of anthropology, it is a matter of extreme representations of man, either as the master of his own destiny or as the victim of non-personal and irrational forces. The confession of the true presence of Christ's body and blood can provide an answer to this problem, for it shows that just as Christ is present in the common elements of bread and wine, so is He present in the common man touched by his grace. At the same time, it does not imply the annihilation of man, just as the presence in bread and wine does not imply the annihilation of the elements. Just as they can carry the sacramental presence of Christ, so man, with all his circumstances, can become a new creature by his grace. The confession of the true presence also brings us back to the Reformers' anthropological diagnosis of man as *simul iustus et peccator* (Forell 1965, 338f).

As far as ecclesiology is concerned, the problem lies in extreme representations of the Church, i.e. those that see the Church in purely sociological terms as just an institution from which Christians can turn away as an instrument of no use to God, or those that see the Church as a disciplined community of God's own people which they use as an instrument of upholding their moral and theological legalism. While the former representations are blurred and lack clear definitions, the latter ones are a source of division. In the face of these, the doctrine of true presence opens up the prospect of a very broad understanding of

¹⁶ "...that as Lutherans we are committed to the real presence of the true body and blood of Christ in the Lord's Supper."

¹⁷ Forell refers to article X of "Augsburg Confession" (BSELK, 104-105; BC, 44-45) and to article VII,6 of *Epitome* of "Formula of Concord" (BSELK, 1258-1259; BC, 505).

the Church as real, earthly and institutional, but also chosen by God to proclaim His Word and administer His sacraments. Christ, received in faith in sacrament together with the elements of bread and wine, points to the need to also receive in faith God's holy Church in its human form, in which it is perceptible on earth. The parallel between Christ's presence in the earthly elements and His presence in the earthly and bodily men and women, members of His people on earth, is significant in this regard (Forell 1965, 339f).

R.G. Forell identifies some problematic contradictions in the doctrine of the Word. On the one hand, the doctrine of transubstantiation, which rejects the human form of the Word in favour of a docetic illusion, and, on the other hand, a position that would like to limit the Word merely to a collection of historical documents of human faith and courage, whereby the confrontation of man with the Word of God is lost. There is a way to overcome this contradiction though, by pointing out that just as Christ is present in the sacrament in, with and under the earthly elements, so too is the Word of God present in, with and under the earthly and human documents. At the same time, in contemporary disputes Scripture should not be interpreted in terms of transubstantiation or treated as mere memoirs. Instead, our approach should be characterised not by an expectation of the true presence of the living God (Forell 1965, 340f). The above text by R.G. Forell was the first attempt in an LWF publication not only to define the presence of Christ in a sacrament, but also refer to the confessional writings to draw consequences for the contradictions present in contemporary theological debate.

In the period following the LWF Assembly in Helsinki, the ecumenical context of considering the presence of Christ in the Sacrament of the Altar also returns. In the recommendations of the LWF Commission on Theology on ecumenical relations drawn up at the meeting in Moshi (Tanzania) in 1969, the question of Christ's presence in the sacrament appears in the section on the nature of worship. It reads: "The Lord's Supper is the presence of Christ, distributed as God's gift, and cannot

take place without those partaking of the sacrament.” (“Guidelines for Ecumenical Encounter” 1970, 57) What is important here, therefore, is the practical consequence arising from the presence of Christ in the sacrament, according to which it is impossible to celebrate the sacrament without the participation of the congregation.

5. LWF Assembly in Evian and the period up to 1977

Discussion about Christ's presence in the Lord's Supper in an ecumenical context continued at the LWF Assembly in Evian (1970). One of the keynote speeches given by Kent S. Knutson dealt with the reactions of the Lutheran churches to the changes in the Roman Catholic Church and its theology which occurred in the period leading up to the assembly. His particular focus was on the work of the Second Vatican Council (1962-65). Discussing the theological points shared by Lutherans and Roman Catholics, Knutson emphasised the conviction that Christ's true body and blood are consumed in the Lord's Supper. He highlighted how the statements of Vatican II appreciated the thesis that Christ is present not only in sacraments, but also in worship (Knutson 1971, 45, 46). Knutson was referring to the thesis often found in LWF publications that the means of grace, i.e. the sermon and the sacraments, carry the presence of Christ. The lecture in question also contained a rebuttal to the doctrine of transubstantiation, not seen in LWF Assembly Proceedings since the LWF Assembly in Hanover. Indeed, K.S. Knutson expressed concern about the content of the 1965 encyclical *Mysterium fidei* (cf. *Mysterium Fidei...*, 1965), which, he argued, followed the line of the Council of Trent in its understanding of transubstantiation. At the same time, he offered an interpretation, which was optimistic from an ecumenical perspective, i.e. that this was a manifestation of internal tensions within the Roman Catholic Church regarding the clarification of the theology of the Eucharist (Knutson 1971, 49). Thus, the relevant elements of dispute with Roman Catholic teaching were interpreted in the interest of a possible ecumenical rapprochement and not, as was

the case at the LWF Assemblies in Lund or Hanover, in terms of a clear delimitation of Lutheran teaching on the Lord's Supper.

After the LWF Assembly in Evian, the problem of true presence appears above all in the commentaries published in the "Lutheran World" following the 1973 "Leuenberg Agreement" signed by the European Churches of the Lutheran, Reformed and Union traditions, as well as the Waldensians and the Bohemian Brethren. Harding Meyer pointed out that the concept of Christ's presence in the Sacrament of the Altar embraced in this document („Agreement between Reformation churches in Europe..." 1973 {No. 15 and 18}) corresponds more closely to that of Article X of the *Confessio Augustana Variata*,¹⁸ rather than Article X of the *Confessio Augustana Invariata*.¹⁹ This brings up the question of whether, in a new interpretation of its own confessions, Lutheranism is beginning to see Article X of the *Confessio Augustana Variata* as a legitimate interpretive option for understanding the Lord's Supper. Such a possibility, however, creates a tension in the context of the Lutheran emphasis on *Confessio Augustana Invariata* as its symbolic book. This problem, according to Meyer, is not a minor one. He emphasises its relevance also for the LWF, which takes *Confessio Augustana Invariata* as its doctrinal basis (Meyer 1973, 37).²⁰ Marc Lienhard comments in a similar tone, pointing out reservations about the passage on the Lord's

¹⁸ Cf.: *Confessio Augustana variata*, art. X: "Of the Lord's Supper they teach that together with the bread and wine, the Body and Blood of Christa are truly tendered to those that eat in the Lord's Supper" (BSELK-QM1, 127; "The Variata of 1540" 1930, *401-*402).

¹⁹ German text: "Concerning the Lord's Supper it is taught that the true body and blood of Christa re truly present under the form of bread and wine in Lord's Supper and are distributed and received there" (BC, 44; cf. BSELK, 104). Latin text: "Concerning the Lord's Supper they teach that the body and blood of Christ are truly present and are distributed to those who eat the Lord's Supper" (BC, 45; cf. BSELK, 105).

²⁰ *Confessio Augustana Invariata* has been among the two confessional writings listed as the doctrinal basis of the Federation since the inception of the LWF. The other is the "Small Catechism". Cf. LWF Constitution as in force after the Evian Assembly. Cf. "The Constitution of the LWF..." 1963.

Supper in the “Leuenberg Agreement”. He highlights the vagueness of the phrase used there “with bread and wine” (“Agreement between Reformation churches in Europe...” 1973 {No. 15 and 18}), which can be interpreted differently than in the sense of true presence (Lienhard 1973, 32f).

The following year, M. Lienhard published in a more extensive study on church fellowship based on the “Leuenberg Agreement” “Lutheran World”, in which he softened his position. He admitted that the document did not fully reflect the Lutheran teaching on the presence of true body and blood in the Lord's Supper, since, of all the prepositions defining this presence in the elements of the Sacrament of the Altar: “in, with and under”,²¹ the document uses only “with” (“Agreement between Reformation churches in Europe...” 1973 {No. 15 and 18}). It also lacked the clarification characteristic of Lutheran approaches, i.e. that it referred to the “true body” and “true blood” of Christ (cf. BSELK, 104; BC, 44 {Augsburg Confession, Article X, German Text}; BSELK, 888; BC, 362 {The Small Catechism, The Sacrament of Altar}; BSELK, 1258-1259; BC, 505 {Formula of Concord, Epitome, VIII, 6-7}), as well as statements referring to the doctrine of the omnipresence of Christ's body (BSELK, 1264f; BC, 507f {Formula of Concord, Epitome, VIII, 32-34.36}). However, M. Lienhard's view was that the text of the Agreement did not miss what is most essential in the teaching on the Lord's Supper, namely that

...in the reception of the bread and the wine of the Lord's Supper, I am actually reached by the gift of salvation and that this not depend on my subjective comprehension (Lienhard 1974, 334).

He grounded this observation on the fact that the wording of No. 18 of the “Leuenberg Agreement” did not allow for any other interpretation of partaking of the Lord's Supper than as receiving the saving gift (Lienhard 1974, 334).

²¹ Cf. above footnote 3.

The adoption of the “Leuenberg Agreement” raised questions about the extent to which its conciliatory wording regarding the presence of the body and blood of Christ in the elements of the Lord’s Supper was compatible with traditional Lutheran teaching on the matter. M. Lienhard proposed a solution to these doubts, indicating that the wording of the “Leuenberg Agreement” should be read not through the lens of full conformity to a specifically Lutheran view of the subject, but through the lens of preserving the essence of the matter, because of which the Lutheran tradition attached so much importance to preserving the teaching on the real presence of Christ’s body and blood in the sacrament. This change of perspective makes it possible to take a positive view of the formula contained in the “Leuenberg Agreement”.

6. LWF Assembly in Dar es Salaam and the period up to 1984

At the LWF Assembly in Dar es Salaam, the topic of Christ’s presence in the Lord’s Supper did not appear in the official proceedings report (cf. “Daressalam 1977. In Christ – A New Community. The Proceedings...” 1977). On the other hand, in preparatory material for the individual discussion seminars, specifically Seminar II “In Christ – One Community in the Spirit”, the issue of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar is present, as it had been before, only in the context of worship:

In worship, those gifts that help Christians to become part of the new community are constantly renewed. In the proclamation of the gospel and the celebration of holy communion, the crucified and risen Lord himself meets human beings. In this meeting, they hear the call to conversion and to the discipleship of Christ. This encounter is the very source of strength for the whole Christian community in its service of reconciliation (“In Christ – a New Community. A Study Guide...” nd. 40).

Once again, therefore, Christ’s presence is interpreted as an encounter, with an emphasis on the effects of that encounter on the way of life of the Christians involved.

Following the LWF Assembly in Dar es Salaam, the LWF publications continue to look at the question of Christ's presence in the Lord's Supper through the lens of worship. This is due to the fact that the assembly initiated a study programme on worship ("Abridged and Consolidated Report of the Plenary Sessions" 1977, 198). The resulting report of the Study Commission of the LWF viewed the presence of Christ in terms of the gift of the Holy Spirit, which gives the sacrament a dimension of epiclesis. At the same time, the authors pointed out that it permeates the whole sacrament and is not merely confined to the prayer containing the epiclesis ("Die Identität der Kirche und Wesen und Funktion des Gottesdienstes..." 1979, 10 {No. 1.4}). At the same time, in the accompanying commentary referring to the above passage, Roger W. Nostbakken juxtaposed two opposing views on the role of epiclesis for the fact of Christ's presence in the Lord's Supper. On the one hand, he cited Peter Brunner, who insisted that the epiclesis is not necessary for the presence of Christ in the Sacrament of the Altar, since it is He himself who makes the bread the vehicle of His body and the wine of His blood. P. Brunner further extended his take on the matter by stating that the prayer containing the epiclesis should precede the words of institution, so as to avoid the impression that the work of Christ that they accomplish requires improvement. On the other hand, he referred to the Reformed theologian Jaen-Jacques von Allmen, who pointed out that, according to the Eastern tradition, the epiclesis after the words of institution emphasises that the true presence of Christ excludes "sacramental automatism", thus opposing any interpretations that would wish to make the true presence of Christ conditional upon the celebrant saying the appropriate Eucharistic prayer, in favour of emphasising that it is an action of the free grace of God (Nostbakken 1979, 58; cf. Brunner 1954, 348-357; Allmen 1965, 30-32). It is thus evident that the above reflections on Christ's presence in the sacrament emphasised its pneumatological aspects.

The study of worship outlined above was continued in the so-called “Northfield Statement on Worship” [*Northfield-Erklärung zu Fragen Gottesdienstes*] published in 1984. It speaks of the entire worship service, of which the sacraments remain an essential part, in terms of savouring God’s gracious acts as well as encountering the crucified Christ, and more specifically of Christ’s presence in, among other things, the sacraments. The Lord’s Supper (Eucharist) is defined as “...das Mahl, in dem Christus sich hingibt zur Erhaltung des Lebens der Gemeinde.”²² (“Northfield-Erklärung zu Fragen Gottesdienstes” 1983, 5f {No. 1f, 8}). Just like the previous studies on worship, the “Northfield Statement on Worship” also states the presence of Christ in the sacraments in general. In doing so, it focuses on the implications of the Sacrament of the Altar for the life of the church.

The question of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar also appeared in the context of worship in the study for the 35th anniversary of the LWF, prepared by Vilmos Vajta. In a section devoted to spirituality, he pointed to the view, rooted in the thinking of M. Luther, of the role of external elements that gain their significance through the Word of God attached to them. This goes against the tendency to escape into a spirituality focused solely on the internal. It is necessary to maintain the connection of the Spirit with the bodily life through Word and faith. Starting from these references, V. Vajta pointed out that “our churches are required to give effect to the sacramental dimension of the spiritual life in a new way” (Vajta 1983, 10). In the context of emphasising the bodily dimension of spirituality, V. Vajta emphasised that “the incarnation of Jesus Christ, in his presence in the sacrament, is the key for the coming world” (Vajta 1983, 10). Thus, his reflections return to the eschatological aspect of Christ’s presence in the sacrament, already present at the LWF Assembly in Minneapolis.

²² “... the meal in which Christ offers himself to sustain the life of the church”.

The problem of Christ's presence in the Lord's Supper was also raised during the seminar on the "Augsburg Confession" held in the late 1970s. In the opening analysis of the post-conference volume, Edmund Schlink pointed out, *inter alia*, that Article X of the "Augsburg Confession" failed to resolve the problem of whether Christ's presence is to be understood in terms of transubstantiation. He further emphasised that the *Confessio Augustana*, as the Church's confession of faith, focused on the centre of faith, which is *Christus pro nobis* and His saving work towards man in Word and sacraments. For this reason, the controversy about the understanding of the presence of Christ's body and blood in the sacrament had been subordinated to the key issue, i.e. the words of consolation contained in the Lord's Supper: "this is my body" and "this is my blood" (Schlink 1984, 11f). E. Schlink thus showed that, on the basis of the "Augsburg Confession", the key to interpreting the presence of Christ's body and blood in the elements of the Sacrament of the Altar is the truth of the saving work of Christ, available to man in Word and sacrament, which is fundamental to this confession.

Some references to the question of presence also appear in the post-Dar es Salaam period in the context of mission. At the LWF supra-regional consultation on mission and evangelism held in Stavanger (Norway) in 1982, Andreas Aarflot, in his sermon at the opening service, speaking in the context of reflections on Christian freedom, underlined that in the sacraments Christians have access to the treasures of God's grace, which in the case of the Lord's Supper "are manifest in the elements of bread and wine, which become the body and blood of our Lord Jesus Christ for those who take part in the Lord's Supper" (Aarflot 1983, 3). It is noteworthy how in such a general context A. Aarflot made it clear that he meant the presence of Christ in the elements of the Lord's Supper, rather than merely stating the presence of Christ in the sacrament, as had been the case in many of the cited references on this subject in the publications discussed above. Moreover, the report of one of the working groups noted the presence of Christ in a local

congregation in the Sacrament of the Altar and in the Word, making the local congregation the cornerstone of mission “Group 1B: Mission and Evangelism...” 1983, 131).

7. LWF Assembly in Budapest and the period up to 1990

During the LWF Assembly in Budapest, the issue of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar appeared in three contexts. The first of these was mission. Geir Gundersen, author of a meditation included in a Bible study based on the so-called great commission in Matthew 28:16-20, pointed out that Christ’s presence in Word and sacrament is fundamental for assessing whether Christian preaching is conducted in accordance with the missionary imperative in Matthew’s text. Is it God’s folly in the eyes of the world (cf. 1 Cor 4:10), which is nevertheless an expression of His power, or is it deception and opium for the masses? If the presence of Christ is missing, Christianity will remain just the latter (Gundersen 1984, 84).

The second context was worship as a sign of hope. The working group Worship and Christian Life [*Gottesdienst und Christliches Leben*] described the first of its objects in terms of “presence of the living Christ in Word and sacrament that makes Christian worship a sign for the world” (“Working group 2: Worship and Christian Life” 1985, 200).

The third context involved an important ecumenical event, which was the publication of the so-called “Lima Document” in 1982 (cf. BEM 10-17 {Part: Eucharist}). Preparatory materials for the assembly’s discussion groups on its assessment pointed out, *inter alia*, that the wording of the “Lima Document” regarding the presence of Christ in the Sacrament of the Altar was comparable to the results achieved by the LWF in bilateral ecumenical dialogues (“Issue 4: Ecumenical Commitment...” 1984, 58f).²³

²³ Compare the determinations of BEM, Eucharist, No. 4-6, 13f, 19f, 32{BEM, 10-12, 14, 16-17} with, for example, the results of the Lutheran-Roman Catholic dialogue: “The Eucharist” (1978) No. 19, 48-55 (“The Eucharist, 1978” 2007, 197, 203-205); “Ways

The few references to the issue of Christ's presence in the Lord's Supper at the LWF Assembly in Budapest focused on the practical implications for missionary preaching, or for the description of worship in the eschatological context of hope, which was the major point of interest at the Assembly. Only on assessment of the "Lima Document" can an interest in interpreting the question of presence more broadly be seen, but here, too, it was limited to a statement of conformity with the LWF bilateral dialogues. It should also be noted that in the period following the Budapest assembly, the issue of Christ's presence in the Sacrament of the Altar does not appear in the publications of the LWF, even in the form of such humble mentions as during the assembly.

8. LWF Assembly in Curitiba and the period up to 1997

At the LWF Assembly in Curitiba, as in Dar es Salaam or Budapest, the presence of Christ in the Lord's Supper was merely mentioned. The first of the contexts where it appeared was the discussion about *notae ecclesiae*, and thus the ecclesiological context already present in earlier LWF publications. In a lecture on the Gospel in a secular world held within Section II of the Assembly "I Have Heard the Cry of My People... For Salvation" [*Ich habe das Schreien meines Volkes gehört... nach Heil und Erlösung*], Jaan Kiviit reminded that Christ is present in the Church provided that the *notae ecclesiae* are preserved in it, i.e. the gospel is proclaimed and the sacraments are administered in accordance with the gospel. The preservation of *notae ecclesiae* makes the Church a sign of God's presence to the world (Kiviit 1990, 53).

The LWF Assembly in Curitiba returned to a practice abandoned after the Helsinki Assembly, i.e. producing a single final document to sum up its deliberations. The "Message" formulated in Curitiba included a reference to the question of Christ's presence in the Sacrament of the Altar, but it was in a rather specific context, namely in the section

entitled “A Liberated Creation” [*Eine befreite Schöpfung*]. It states that in the Lord’s Supper

...the fruits of the earth are brought to the table. Bread baked from the harvest of the fields, wine ripened on sunny slopes symbolize all that we need to live even as they bring us the very body and blood of Christ (“I Have Heard the Cry of My People... The Assembly Message” 1990, 89).

The “Message” therefore emphasises not only the relationship of the elements of the sacrament to the body and blood of Christ, but also their context as parts of creation, having their own specific symbolism.

The Curitiba Assembly thus considered the presence of Christ in the Lord’s Supper in an ecclesiological context already known in the reflections of the LWF. But for the first time since the Helsinki General Assembly, it also spoke directly of the presence of Christ’s body and blood in the elements of bread and wine. It also revisited an even older context present in the reflections of the LWF at the Hanover Assembly, namely the problem signalled by R. Haug of the relationship between the presence of body and blood in the Lord’s Supper and creation.

9. LWF Assembly in Hong-Kong and the period up to 2003

While the LWF Assembly in Hong-Kong itself did not address the issue of Christ’s presence in the Lord’s Supper, it was addressed by an ecclesiological study project of the LWF, carried out from 1993 onwards under the title “The Church as Communion” [*Die Kirche als Gemeinschaft*]. Its results were published in 1998, i.e. after the Hong-Kong Assembly.

In one of the papers prepared for the study programme, Simo Peura looked at the Church as *communio* in Martin Luther’s theology. Analysing the concept of *communio* in the writings of the Reformer, S. Peura also referred to his understanding of the Lord’s Supper. In this context he drew attention, *inter alia*, to the aspect of participation in Christ by those partaking of the sacrament. He combines it with an emphasis on

the sacrament as a union of the Word of God and the element, thus the Word, that is, God, is united with the bread and wine. Consequently, the elements become the body and blood of Christ (Peura 1997, 117). In fact, this was actually the first time since the report of Section I at the LWF Assembly in Hanover and the papers delivered there that the relationship of the body and blood of Christ and the elements of the Lord's Supper had been analysed in such detail. What paved the way for revisiting the matter, of course, was the reference to the concept of *communio* in M. Luther's theology, where it is linked to reflection on the Sacrament of the Altar.

The problem of Christ's presence in the Lord's Supper in the period after the Hong-Kong Assembly was also addressed by the then LWF President Christian Krause at the LWF Council meeting in Bratislava in 1999. In his reflections, he focused firstly on Christ's command "Do this in remembrance of me" (1 Cor. 11:24; Luke 22:19), pointing out that it directs attention at the centre of worship, in which the bread is broken and the cup shared, by which Christ is made present among those taking part, as the one "...who died for us, for our redemption from sin, our resurrection to life and the communion of saints" (Krause 1999, 26). It is from this remembering that a whole culture of life develops, in which the culture of remembrance is coupled with the culture of charity, and the Lord's Table with the care for bread for the world. This culture of life thus described is also a culture of hospitality that combines three dimensions: *koinonia* (communion), *martyria* (witness and remembrance) and *diakonia* (works of compassion) (Krause 1999, 26). Thus, by referring to Christ's presence in the Lord's Supper, Ch. Krause shows that it has far-reaching implications for the attitude of Christians towards their neighbours and the world.

10. LWF Assembly in Winnipeg and the period up to 2010

The preparatory materials for the following LWF Assembly in Winnipeg focused on Christ's presence in the Sacrament of the Altar

from a specific perspective, defined by the theme of the assembly: “For the Healing of the World” [*Zur Heilung der Welt*]. Discussing healing through the sacraments, it defined them as a

...means of grace, expressions of the saving and healing presence of God in the church. They are healing events through which God restores human beings (“*For the Healing of the World*” *Assembly Study Book...* 2003, 19f).

Further, describing the significance of the Sacrament of the Altar specifically, the authors pointed out, inter alia, that “We meet the resurrected Christ in the breaking of bread (Lk 24:13–35), and are formed into a meal-sharing community” (“*For the Healing of the World*” *Assembly Study Book...* 2003, 20). The Lord’s Supper involves receiving Christ into one’s own body “in a way that transforms us personally and collectively” (“*For the Healing of the World*” *Assembly Study Book...* 2003, 20). They also pointed out that the sacraments make God’s grace visible and audible, allow it to be “edible, drinkable” (“*For the Healing of the World*” *Assembly Study Book...* 2003, 20). The perspective taken, i.e. the importance of the sacrament for healing, determined the focus on its benefits, while allowing not only to point to the sacrament as an encounter with God and, more specifically, with the risen Christ, but also to refer to the bodily, tangible aspect of receiving Christ into one’s own body.

The issue of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar also came up in statements made during the assembly itself. It was mentioned, among others, by the retiring LWF President Christian Krause, who referred in his speech to the words of Dietrich Bonhoeffer emphasising the necessity of Christ’s presence among Christians in Word and sacrament, because, as the crucified one, He restored peace between them and God (Krause 2003:13; cf.: Bonhoeffer 1958, 168).

In addition to the above reference, the topic of Christ’s presence in the Lord’s Supper was addressed more extensively in the keynote address of the assembly given by Margot Kässmann who opened the part

of her speech devoted, *inter alia*, to the question of Christ's presence in the Sacrament of the Altar with a reference to the concept of *communio sanctorum*, which points to the Lord's Supper as a participation in the sacred. She then characterised the words of institution: "The body of Christ, given for you", "The blood of Christ, shed for you", which proclaim "Christ, really present among us here and now" as an "impenetrable mystery" (Kässmann 2003, 91). She then elaborated on the sacrificial nature of the Lord's Supper, pointing out that the giving of Christ's body and blood can be controversial. These reflections were concluded with the telling words: "The Lord's Supper remains a theological challenge" (Kässmann 2003, 91).

Statements regarding Christ's presence in the Lord's Supper made in the assembly are not immediately determined by the theme of the assembly, i.e. "For the healing of the World". Therefore, Ch. Krause referred to the context of Christ's presence through Word and sacrament, which had already appeared many times. This context was also present in the reflection of M. Kässmann, who, without denying the significance of the *verba testamenti*, consciously rejected an analysis of the phenomenon of Christ's true presence in the here and now. She limited herself only to pointing out that it has the nature of a mystery and therefore remains a theological challenge for those who are confronted with it.

After the Winnipeg Assembly, the question of Christ's presence in the Lord's Supper was considered in two contexts of church life practice: mission and diakonia. The context of mission returned and that of diakonia first emerged in LWF reflection on the presence of Christ in the Sacrament of the Altar, when, after the Winnipeg Assembly, LWF produced two handbooks dedicated to reflection on these two spheres of practical activity of the Church.

The first of these, published 2004, is entitled "Mission in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment". In the part on the theology of mission in the section "God's mission as Sanctifier", it points to the relationship between the Holy Spirit and the sacramental presence.

It is the Holy Spirit who enables imperfect human efforts to be part of God's mission. It was emphasised that it is He who transforms human words proclaiming the Good News, the water of baptism, as well as the bread and wine, or the elements of the Lord's Supper, into "signs of Christ's presence in the church" (*Mission in Context...* 2004, 27). Thus, one can see a return to the earlier parallels between the sacraments and the proclaimed Word, as well as an emphasis on the role of the Holy Spirit for Christ's presence in the Lord's Supper. These considerations are expanded in the next section on the theology of mission, which described mission as deriving its mandates from the Word and guided by the Holy Spirit in an ecclesiological context. It presented the Sacrament of the Altar as a manifestation of mission spirituality,

...in which Christ himself is present with the Church in and with the bread and wine, giving his body and blood for the forgiveness of sins (*Mission in Context...* 2004, 31).

The Lord's Supper was further defined as a "sacrament of presence" (*Mission in Context...* 2004, 31), which

...brings God's eschatological reality into the life of the church, empowering it for mission and giving the world a foretaste of the coming communion (1 Cor. 11:26) (*Mission in Context...* 2004, 31).

In the above mission context, the question of Christ's presence in the Sacrament of the Altar was again considered with reference primarily to pneumatology, taking into account the parallel between the word of the sermon and the sacrament. It should be noted that the study under discussion also closely linked the nature of the Lord's Supper as a sacrament of presence with the fact of the giving of Christ's body and blood in the elements of bread and wine.

The second publication appeared in 2009 and was entitled "Diakonia in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment". It addressed the issue of Christ's presence in the Sacrament of the Altar in the chapter on the identity of the diakonia, in a paragraph referring

to the “diakonia of the table”. It highlighted the essential connection between the communion of the table and the Lord’s Supper. The sacrament was described as a mystery of change, in which “ordinary bread and wine are received as Christ’s precious body and blood” (*Diakonia In Context...* 2009, 33), and sinners receive forgiveness of sins and become agents of change in their daily lives (*Diakonia In Context...* 2009, 33). The emphasis was on the communal dimension of the sacrament and its implications for the participants. Thus, like M. Kässmann’s remarks in Winnipeg, the theme of the sacrament as mystery was revisited, and the relationship of the body and blood of Christ to the elements of the Lord’s Supper was defined from the perspective of the partakers, with no attempt to emphasise the objectivity of the presence of Christ’s body and blood in the bread and wine.

11. LWF Assembly in Stuttgart

At the LWF Assembly in Stuttgart, much like in the preparatory materials for the Winnipeg Assembly, the question of Christ’s presence in the Lord’s Supper was defined through the theme of the Assembly, which this time was the Fourth Petition of the Lord’s Prayer: “Give us this day our daily bread”. Similarly to the previous assemblies, this was not a central issue, so it can only be found in the preparatory material for the so-called Village Groups [*Dorfgruppen*], intended as a platform for discussion and exchange of experiences regarding the issues discussed. References to the issue in question are determined by the Bible material discussed by the Village Groups. The theme of the group’s work, whose materials include the question of Christ’s presence in the Lord’s Supper, was Eucharistic hospitality, so the deliberations were conducted in an ecumenical context. The first passage to guide the group’s reflections were the words of Jesus in John 6:32-59, where he describes himself as the bread of life and his body as true food and promises that the partaking of his body and blood is a guarantee of eternal life. In the questions accompanying the discussion of this passage, the emphasis

was on the soteriological aspect, related to the presence of Christ in the Sacrament of the Altar. Materials for the same group, in the context of the New Testament account of the practice of breaking bread in Christian churches (cf. Acts 2:42) and the story of the two disciples going to Emmaus, who recognised the risen Christ only in the breaking of the bread (cf. Lk 24:13-35), include the following statement:

Here the sacramental meal causes the followers of Jesus to experience the presence of the risen Lord and to be empowered for mission (“Village Group 5...” nd., 15).

So the context of mission, closely linked to experiencing the presence of Christ in the sacrament, is revisited.

12. Conclusions

Looking at the material presented above from a formal perspective, it must be said that an in-depth analysis of the issue of Christ’s presence in the Lord’s Supper can only be found in the final documents of the first two LWF assemblies, i.e. Lund and Hanover. Later, with some exceptions, most references to Christ’s presence in the Sacrament of the Altar are made in the context of various other topics. Besides this, only two in-depth analyses of the Reformation sources of the doctrine of Christ’s presence in the Lord’s Supper can be found in the entire period under review. Just one of these is part of the LWF study programme (“The Church as Communion”, the concluding volume of which was published after the Hong Kong Assembly). The other one, written by a theologian belonging to the LCMS, a Lutheran Church which has never been a member of the LWF, is more attached to traditional terms such as “sacramental union”. Such terms are not used in the remaining part of the material analysed to describe the phenomenon of Christ’s presence in the Sacrament of the Altar. This article by A.C. Piepkorn, which appeared before the Helsinki Assembly as a commentary on its theme, should not be seen as an expression of a debate within the LWF, but of an effort at rapprochement between the LWF and the LCMS.

From a material perspective, several themes and contexts of reflection on the presence of Christ in the Sacrament of the Altar can be identified in the texts analysed. They run with varying intensity through the LWF publications discussed. The first such theme is the teaching on the Word of God instituting the sacrament, which is often directly linked to the issue of the incarnation of Christ. This is particularly present in the first two assemblies in Lund and Hanover. Later, at the Helsinki Assembly, the combination of the category “Word” and “the omnipresence of Christ” appears. The Word is also linked repeatedly to the pneumatological context.

The category of “Word” also allows us to take the parallel between the sacraments and the words of the sermon as one of the relevant themes of the analyses. At the same time, it should be noted that this parallel has explanatory significance both for the doctrine of the sacraments and for the understanding of the meaning of the sermon. Both it and the pneumatological context connect yet another broad practical context for considering Christ’s presence in the sacrament, namely the consideration of the Lord’s Supper in the context of worship. This is particularly relevant in the context of the study of the service by the LWF after the Hanover Assembly and before the Budapest Assembly.

Another important theme is the relationship of the body and blood of Christ to the elements of the Sacrament. It should be noted that the explicit mention of the connection of body and blood with the elements of bread and wine appears at only four LWF Assemblies: in Lund, Hanover and only after a long interval in Curitiba and Winnipeg. Apart from this, the issue appears particularly intensely in the context of the evaluation of the wording of the “Leuenberg Agreement” in the 1970s, as well as in the handbooks on mission and diakonia published by the LWF after 2000. It should also be noted that LWF analyses rarely attempt to explain the connection between the body and blood of Christ and the elements of the Sacrament of the Altar. Rather, attention is often devoted to the connection between this presence and the salvific benefit

of the sacrament, or it is merely stated that Christ is present in the sacrament, without attempting to explore it further, or even to highlight the connection between the body and blood of Christ and the elements.

Attempts at a positive interpretation of the relationship of the body and blood of Christ to the elements have only been made in the above-mentioned analyses rooted in Reformation theology, one of which came from A.C. Piepkorn – a theologian from outside the LWF. The lecture by M. Käsmann held in Winnipeg can be viewed as a counterbalance to these analyses. Käsmann consciously dispensed with explaining the relation of the body and blood of Christ to the elements of the sacrament, limiting herself to the use of the term “mystery”. In this context, it should also be noted that since the period after the Hanover Assembly, there have been attempts to explain the presence of Christ in the sacrament in terms of “encounter”. An interesting attempt to change the perspective on the question of the true presence of flesh and blood in the sacrament was made by R.G. Forell in his article published after the Helsinki Assembly. In it, the author presents the doctrine of true presence as an opportunity for ecclesiology, anthropology and the doctrine of the Word.

A negative interpretation regarding the relationship of the body and blood of Christ and the elements of the Sacrament of the Altar is found in the refutations of transubstantiation and symbolic understanding in the documents of the Lund and Hanover assemblies. Later on, the topic of transubstantiation is only revisited in the above-mentioned studies by A.C. Piepkorn (where transubstantiation is accompanied by an extensive list of other rejected views), R.G. Forell (who views transubstantiation as the abandonment of the Word in favour of a docetic illusion) in the ecumenical and reconciliatory context at the Evian Assembly (maintaining, however, a critical view of the problem from a Lutheran position), and in E. Schlink’s analyses of Article X of the “Augsburg Confession” on the occasion of its 450th anniversary. Such a distribution and content of references to transubstantiation allow the hypothesis that a decisive

role in the abandonment of negative references to this issue was played by the ecumenical opening of the LWF at the LWF Third Assembly in Minneapolis, as expressed in the theses adopted at that assembly (cf. ("Christ Frees and Unites. Theses..." 1958, 84-91) and the initiation of ecumenical dialogue with the Roman Catholic Church after the Second Vatican Council (cf. *The Lutheran World Federation's Commitments...* 2018, 12), which was reflected in the tone of the discussions in Evian.

The penultimate broad context for considering Christ's presence in the Lord's Supper in LWF publications is ecclesiology. This is not only about the church-forming role of Christ's presence in the sacrament, or its relevance to the consideration of the authority of the church or church fellowship in both intra-Lutheran and ecumenical contexts. The contexts of the church's practical work in the world are also relevant, including especially mission and diakonia. In both cases, the LWF publications, the result of research in the 1980s and after 2000, highlight the important role of belief in the presence of Christ in the sacrament for the significance of the Lord's Supper in these practical aspects of church life.

The final important context in which Christ's presence in the Lord's Supper is considered is its eschatological dimension. It is particularly present in the period leading up to the Minneapolis Assembly, and at the assembly itself.

In conclusion, an analysis of the discussion of the Christ's presence in the sacrament of the Lord's Supper in LWF publications until 2010 reveals two things. Firstly, the process of abandoning the excessive attachment to the ways of discussing Christ's presence and the terms inherited by Lutherans from the 16th century debate. This applies to both positive explications and refutations, especially in the context of the doctrine of transubstantiation. It is significant that the latter is mentioned for the last time in the context of an analysis of Article X of the *Confessio Augustana* and the ambiguity of this article, which, after all, is normative for Lutheran teaching on transubstantiation. This shows the self-critical power of the Lutheran debate in the LWF, i.e. engaging

in ecumenical dialogue becomes a starting point for a critical self-assessment of its own confessions of faith.

Secondly, the discussion of the Lord's Supper and the presence of Christ in it shows a general shift in the LWF debate away from repeating the traditional agenda (as is well seen in the way the topic was approached in Lund and Hanover) in favour of confronting the Lutheran heritage in the context of the contemporary challenges of the church. At the same time, the debate does not abandon the essence of the beliefs that Lutheranism inherited from its founding fathers. This method is well depicted in the material studied by M. Lienhard in his assessment of the statements of the "Leuenberg Agreement" on the presence of Christ in the elements. He mitigates his initial critical assessment by reflecting that the wording proposed in this ecumenical document in no way contradicts the interest represented by the sixteenth-century dogmatic formulas it omitted. The fact that the LWF's reflection on Christ's presence does preserve the essence of Lutheran convictions is also evident in the fact that it makes the theme of presence an essential element of its reflection and the practice of church life, especially and mission and diakonia after the year 2000. Paradoxically, too, the refusal in Winnipeg to define precisely the mechanism of the presence of the Body and Blood in the sacrament, and instead the acknowledgement that it is a theological challenge – a mystery – conveys something of the Lutheran spirit of refusal to see how the sacrament occurs. Such a state of affairs in the sixteenth-century debate is evidenced in the material analysed here by the reflections of A.C. Piepkorn, who represented in this debate a Lutheranism attached to the repristination of sixteenth-century formulations, which offer an apt justification for rejecting the various attempts to explain the phenomenon of the presence as incompatible with Scripture and containing unjustified metaphysical assumptions.

Translation: Marta Brudny

Bibliography

- Aarflot, Andreas. 1983. "Opening Sermon and Greeting." *LWF Report* 13/14: 1-5.
- "Abridged and Consolidated Report of the Plenary Sessions." 1977. In *Daressalam 1977. In Christ – A New Community. The Proceedings of the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation*. Ed. Arne Sovik, 181-219. Geneva: Lutheran World Federation.
- "Agreement between Reformation churches in Europe. (The Leuenberg Agreement)." 1973. *leuenberg.eu*. Last modified May 9th, 2024. <https://www.leuenberg.eu/download/leuenberg=-agreement/?wpdmdl1943=&refresh-663d434f416481715290959&ind=1590131974637&file-name=konkordie-en.pdf>
- Allmen, Jean-Jacques, von. 1965. *Worship – its theology and practice*. New York: The Lutterworth Press.
- Althaus, Paul. 1966. *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press.
- Andersen, Wilhelm. 1953. *Das Wirkende Wort. Theologische Berichte über die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Hannover 1952, Sektion I Theologie*. München: Evangelische Presseverband für Bayern.
- Barth, Hans-Martin. 2009. *The Theology of Martin Luther. A Critical Assessment*. Minneapolis: Fortress Press.
- Baur, Jörg. 1967. "Die Rechtfertigungslehre Luthers und die soziale Gerechtigkeit." In *Reformation heute. Bibelarbeit und Referate auf der internationalen Theologentagung des lutherischen Weltbundes vom 29.5. bis 2.6.1967 in Berlin*. Ed. Heinrich Foerster, 85-105. Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlaghaus.
- BC: Kolb, Robert, and Timothy J. Wengert. 2000. *The Book of Concord. The Confession of the Lutheran Church*. Minneapolis: Fortress Press.

- BEM: *Baptism, Eucharist and Ministry*. 1982. (Faith and Order Paper 111). Geneva: World Council of Churches.
- Bergendoff, Conrad. 1957. "Die Predigt im lutherischen Gottesdienst." In *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*. 113-119. Berlin: Lutherisches Verlaghaus.
- Bonhoeffer, Dietrich, 1958. "Ansprache in Gland 29.8.1932." In *Gesammelte Schriften*. Ed. Eberhard Bethge. Vol. 1, 162-170. München: Christian Kaiser Verlag.
- Brand, Eugen L. 1988. "Toward a Lutheran Communion. Pulpit and Altar Fellowship." *LWF-Report 26*
- Brunner, Peter. 1952. "Our Church Service." In *The Living Word in a Responsible Church. The Proceedings of the Second Assembly of the Lutheran World Federation, Hannover, Germany July 25 – August 3, 1952*, 49-58. Geneva: Lutheran World Federation.
- Brunner, Peter. 1954. "Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde." In *Leiturgia. Handbuch der evangelischen Gottesdienst*. Ed. Karl F. Müller, Walter Blankenburg. Vol. 1, 83-364. Kassel: Johannes. Stauda-Verlag.
- Brunner, Peter. 1963. "Koinonia. Grundlagen und Grundformen der Kirchengemeinschaft." *Lutherische Rundschau* 13 (2): 151-173.
- BSELK: Dingel, Irene, ed. 2014. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BSELK-QM1: Dingel, Irene, ed. 2014. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Quellen und Materialien*. Vol. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- "Christ Frees and Unites. Theses on the theme of the Third Assembly of the Lutheran World Federation." 1958. In *The Proceedings of the Third Assembly of the Lutheran World Federation, Minneapolis – Minnesota – USA, August 15-25, 1957*, 84-91. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

- “The Constitution of the LWF. 2. The Constitution as Amended on August 10, 1963.” [1963] In *Lutheran Directory 1963*. Part II: *Lutheran World Federation*. 196-201. Berlin: Lutherisches Verlaghaus.
- “Daressalam 1977. In Christ – A New Community. The Proceedings of the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation.” 1977. Ed. Arne Sovik. Geneva: Lutheran World Federation.
- Diakonia In Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment*. 2009. Geneva: *Lutheran World Federation*.
- Ellwein, Eduard. 1952. “Gesamtkirche und Einzelgemeinde nach lutherischen Verständnis.” *Lutherische Rundschau* 2 (4): 122-125.
- “For the Healing of the World” *Assembly Study Book. The Lutheran World Federation Tenth Assembly Winnipeg, Canada, 2003*. 2003. Geneva: Lutheran World Federation.
- Forell, George W. 1954. *Faith active in love; an investigation of the principles underlying Luther's social ethics*. New York, American Press.
- Forell, George W. 1965. “Lutheraner in der ökumenische Bewegung.” *Lutherische Rundschau* 15 (3): 334-342.
- “Group 1B: Mission and Evangelism in and through the Local Congregation.” 1983. *LWF Report 13/14*: 130-131.
- „Guidelines for Ecumenical Encounter.” 1970. *Lutheran World* 17 (1), 50-58
- Gundersen, Geir. 1984. “Bible Study XII. Sent to the world with hope.” *LWF-Documentation*
- “I Have Heard the Cry of My People... The Assembly Message.” 1990. In “«I Have Heard the Cry of My People»». Proceedings of the Eight Assembly of the Lutheran World Federation. Curitiba, Brasil, January 29 - February 8, 1990.” *LWF Report 28/29*: 79-89.
- “Die Identität der Kirche und Wesen und Funktion des Gottesdienstes. Bericht an die LWB-Studienkommission.” 1979. In *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen heute und morgen. Quellenmaterial für Gottesdienststudien in der Kirche*, 9-15. Genf: Lutherische Weltbund.

- “The Eucharist.” 1978.” 2007. In *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*. Vol. 1: 1972-1982 (Faith and Order Paper 108). Ed. Harding Meyer, Lukas Vischer, 190-214. Geneva: World Council of Churches.
- “In Christ – a New Community. A Study Guide in Preparation for the Sixth Assembly of the Lutheran World Federation in June 1977 in Tanzania.” Nd. Ed. Risto Lehtonen, Gerhard Thomas. [Geneva: Lutheran World Federation].
- “Issue 4: Ecumenical Commitment and Lutheran Identity.” 1984. In „Signs of Hope. Considerations and Questions. Issue Material for the Working Groups at the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation Budapest, Hungary, July 22 to August 5m 1984.” *LWF Documentation* 15/16: 55-84.
- Janse, Wim. 2008. “Sakramente.” In *Calvin Handbuch*. Ed. Herman J. Selderhuis, 345-349. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jaskóła, Piotr. 2017. “Symboliczne rozumienie Wieczery Pańskiej według Ulricha Zwingliego.” In Piotr Jaskóła, *Unio cum Christo. Wybrane zagadnienia z problematyki ewangelickiej*. 173-188. Warszawa Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego.
- “Justification Today (Final Version of Document No. 75).” 1965. In *Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation, Helsinki, July 30 – August 11, 1963*, 476-482. Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlaghaus.
- Kässmann, Margot. 2003. “«For the Healing of the World». Keynote Address.” *For the Healing of the World. Official Report. The Lutheran World Federation Tenth Assembly, Canada, 21-31 July 2003*, 83-94. Geneva: Lutheran World Federation.
- Kiivit, Jaan. 1990. “...For Salvation.” In “«I Have Heard the Cry of My People». *Proceedings of the Eight Assembly of the Lutheran World Federation. Curitiba, Brazil, January 29 - February 8, 1990.*” *LWF Report* 28/29: 53-55.

- Knutson, Kent S. 1971. "The Response of the Lutheran Churches to the Roman Catholic Church and Theology Today." In *Evian 1970. The Proceedings of the Fifth Assembly of the Lutheran World Federation*. Ed. LaVern K. Gorsc, 43-53. Minneapolis, Minnesota Augsburg Publishing House.
- Krause, Christian. 1999. "The Gospel Transforming Cultures." *LWF Documentation* 44: 11-29.
- Krause, Christian. 2003. "The LWF from Hong Kong to Winnipeg. Address of the President." In *For the Healing of the World. Official Report. The Lutheran World Federation Tenth Assembly, Canada, 21-31 July 2003*, 11-24. Geneva: Lutheran World Federation.
- Krummacker, Friedrich-Wilhelm. 1958. "Free and United in Hope." In *The Proceedings of the Third Assembly of the Lutheran World Federation, Minneapolis – Minnesota – USA, August 15-25, 1957*, 75-84. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Lienhard, Mark. 1973. "Leuenberg – Building a Protestant Power Block or Serving the Una Sancta." *Lutheran world* 20 (1): 32-34.
- Lienhard, Mark. 1974. "Church Fellowship through the Leuenberg Agreement: A New Way for the Reformation Churches in Europe?" *Lutheran world* 21 (4): 322-328.
- Lohse, Bernhard. 1998. "Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch." In *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Ed. Carl Andersen, Adolf M. Ritter. Vol. 2. Ed. 2, 46-63. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Lumbantobing, Andar. 1965. "The New Song of Praise." In *Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation, Helsinki, July 30 – August 11, 1963*, 119-134. Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlaghaus.
- The Lutheran World Federation's Commitments on the Ecumenical Way to Ecclesial Communion*. 2018. Geneva: Lutheran World Federation.

- Maciuszko, Janusz T. 2014.0 "Spór o Wieczerzę Pańską." In Marcin Luter, *Wyznanie o Wieczerzy Pańskiej*. Trans. Józef Pośpiech. Ed. 2, 7-20. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Meyer, Harding. 1973. "The LWF and Its Role in the Ecumenical Movement." *Lutheran World* 20 (1): 19-31.
- Mission in Context. Transformation – Reconciliation – Empowerment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission.* 2004. Geneva: Lutheran World Federation.
- Mysterium Fidei. Encyclical of Pope Paul VI on the Holy Eucharist.* 1965. Access: 15.05.2024. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html].
- Narum, William. 1959/60. "Die Rechtsfertigungspredigt – eine Selbstprüfung der Kirche." *Lutherische Rundschau* 9 (4): 446-468.
- Nelson, E. Clifford. 1965. "The One Church and the Lutheran Churches." In *Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation, Helsinki, July 30 – August 11, 1963*, 276-295. Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlaghaus.
- "Northfield-Erklärung zu Fragen Gottesdienstes." 1983. *LWF-Studien* März: 5-14.
- Nostbakken, Robert. W. 1979. "Die Mitte des christlichen Gottesdienst." In *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen heute und morgen. Quellenmaterial für Gottesdienststudien in der Kirche*, 47-64. Genf: Lutherische Weltbund.
- Nygren, Anders. 1952. "The Living Word in a Responsible Church." In *The Living Word in a Responsible Church. The Proceedings of the Second Assembly of the Lutheran World Federation, Hannover, Germany July 25 – August 3, 1952*. 42-49. Geneva: Lutheran World Federation.
- Nygren, Anders. 1957. "Die Einheit der Kirche (Über Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft)." In *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen*

- Kommission des Lutherischen Weltbundes*. 93-102. Berlin: Lutherisches Verlaghaus.
- Person, Per Erik. 1959/60. "Die Predigt und die Realpräsenz Christi." *Lutherische Rundschau* 9 (4): 434-445.
- Peura, Simo. 1997. "The Church as a Spiritual Communion in Luther." *LWF Documentation* 42: 92-131.
- Piepkorn, Arthur C. 1963. "Christus heute: Seine Gegenwart in den Sakramenten." *Lutherische Rundschau* 13 (2): 327-351.
- Piwko, Stanisław. 1995. *Jan Kalwin. Życie i dzieło*. Warszawa: Wydawnictwo SEMPER.
- "Report of section I. Confessing «The Truth» in a confused world." 1948. In *Proceedings of the Lutheran World Federation Assembly Lund, Sweden June 30 - July 6, 1947*, 44-61. Philadelphia: The United Lutheran Publication House.
- "Report of Section I. Theology." 1952. In *The Living Word in a Responsible Church. The Proceedings of the Second Assembly of the Lutheran World Federation, Hannover, Germany July 25 - August 3, 1952*. 115-132. Geneva: Lutheran World Federation.
- "Reports of Discussion Groups on Justification." 1965. In *Proceedings of the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation, Helsinki, July 30 - August 11, 1963*, 438-475. Berlin/Hamburg: Lutherisches Verlaghaus.
- Root, Michael. 1997. "Affirming the Communion: Ecclesiological Reflection in the LWF." In *From Federation to Communion. The History of the Lutheran World Federation*. Ed. Jens Holger Schjørring, Prasanna Kumari, Norman A. Hlejm, 216-246. Minneapolis: Fortress Press.
- Schlink, Edmund. 1979. "The Ecumenical Character and Claim of the Augsburg Confession." *LWF Report* 6/7: 1-28.
- "Self-understanding and Ecumenical Role of the Lutheran World Federation. Report on a Study Process 1979-1982." 1984. *LWF-Studies* May: 5-22.

- Sojka, Jerzy. 2020. "Luter i Zwingli – konkurencyjne reformacyjne interpretacje Wieczery Pańskiej." *Rocznik Teologiczny* 62 (2): 436-462.
- Sojka, Jerzy. 2016. *Widzialne Słowo. Sakramenty w luterńskiej „Księdze zgody”*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Stählin, Rudolph. 1956. "The Church and the Breakthrough of the Eschata." *Lutheran World* 3 (3): 247-257.
- "Studiendokument für Sektion I: Theologie. Das Lebendige Wort in einer verantwortliche Kirche." Nd. In *Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche. Studiendokumente. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 25. bis 3. Juli 1952 Hannover Deutschland*, ed. C. E. Lund-Quist, Genf brw.
- Trillhaas, Wolfgang. 1965. "Die Sitzung der Theologischen Kommission in Pullach." *Lutherische Rundschau* 15 (1): 60-63.
- Uglorz, Manfred. 2007. "Świadectwo Lutera o Wieczery Pańskiej." In *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutera i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*. Ed. Manfred Uglorz, 319-328. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Vajta, Vilmos. 1963. "The Unity of the Church and Holy Communion." In *Church in Fellowship. Pulpit and Altar Fellowship Among Lutherans*. Ed. Vilmos Vajta, 222-272. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Vajta, Vilmos. 1983. "From Generation to Generation. The Lutheran World Federation 1947-1982." *LWF Report* 16: 1-51.
- "The Variata of 1540." 1930. In *The Augsburg confession; a collection of sources with an historical introduction*. Ed. Johann Michael Reu, *398-*409. Chicago: Wartburg Publishing House.
- "Village Group 5: Breaking the bread – Sharing solidarity." Nd. In *LWF Eleventh Assembly. Study Materials. Day Six. The Bread of Life*. 14-15. Geneva: Lutheran World Federation.
- WA: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 1883-2009. Weimar: Böhlau.

- “Ways to Community, 1980.” 2007. In *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*. Vol. 1: 1972-1982 (Faith and Order Paper 108). Ed. Harding Meyer, Lukas Vischer, 215-240. Geneva: World Council of Churches.
- “Working group 2: Worship and Christian Life.” 1985. In “«In Christ - Hope for the World» Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation. Budapest. Hungary July 22 - August 5, 1984.” *LWF Report* 19/20: 200-201.



Diakrytyczne cechy eschatologii pentekostalnej

Diacritical features of pentecostal eschatology

Słowa kluczowe: eschatologia pentekostalna, pentekostalizm, ruch zielonoświątkowy, ewangelikalizm, pneumatologia, dyspensacjonalizm, wielkie oczekiwanie, dni ostatnie, paruzja

Key words: Pentecostal eschatology, Pentecostalism, Pentecostal movement, evangelicalism, pneumatology, dispensationalism, great expectation, last days, Parousia

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest eschatologii pentekostalnej, wyróżniającej się na tle tradycyjnych koncepcji eschatologicznych. Pierwsza część artykułu porusza aspekt genezy eschatologii pentekostalnej i to, jak rozumiana jest eschatologia w ewangelikalizmie. Kolejne części pracy traktują o założeniach pentekostalizmu i związanej z nim eschatologii. Postawiono pytania o paruzję i w jaki sposób należy się do niej przygotować w świetle eschatologii pentekostalnej. Eschatologia zielonoświątkowa kładzie akcent na osobę Ducha Świętego jako inspiratora procesu nawrócenia człowieka i jego przygotowania na Boży sąd. Jedynie Duch Święty uzdalnia człowieka, by ten mógł współpracować z Bogiem nad realizacją scenariusza eschatologicznego. Na koniec zostaje postawione pytanie, czy eschatologia została już zrealizowana. Teologia pentekostalna twierdzi, że eschatologia jest proceduralna, a może być zrealizowana jedynie w paruzji.

¹ Mgr Agata Wiktorja Ern, Szkoła Doktorska Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Abstract

This article focuses on Pentecostal eschatology, which stands out against traditional eschatological concepts. The first part of the article discusses the origins of Pentecostal eschatology and with understanding of eschatology within evangelicalism. The subsequent parts of the work deal with the premises of Pentecostalism and the its eschatology. The article raises questions about the Parousia and how to prepare for it in light of Pentecostal eschatology. Pentecostal eschatology emphasizes the Person of the Holy Spirit as the inspirer of the process of man's conversion and his preparation for God's judgment. Only the Holy Spirit empowers man to cooperate with God on the realization of the eschatological scenario. Finally, the question is asked whether eschatology has already been realized. Pentecostal theology claims that eschatology is in the process of realization, and can only be realized in the Parousia.

1. Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest krytyczne omówienie eschatologii pentekostalnej, która wyróżnia się na tle dotychczasowych koncepcji eschatologicznych. Temat ten jest tym bardziej godny uwagi, gdyż w polskich publikacjach dotyczących eschatologii zielonościątkowej rzadko się go podejmuje.

Ruch pentekostalny bazuje na teologii reformacyjnej, a następnie ewangelikalnej. Również eschatologiczna myśl pentekostalna zachowała dotychczasową tradycję teologiczną, gdzie podstawą eschatologii jest chrystologia. Pentekostalizm nie zrodził się z nowych założeń teologicznych, ale raczej z doświadczenia duchowego i stąd najbliższemu do poprzedzających go różnorodnych nurtów przebudzeniowych w historii chrześcijaństwa.

Pewną trudność metodologiczną może sprawiać zróżnicowanie ruchu, spowodowane dużą liczebnością członków, ich zróżnicowanym pochodzeniem, odmiennymi uwarunkowaniami kulturowymi i tradycjami teologicznymi. W związku z tym w artykule nie jest możliwe szczegółowe omówienie rozlicznych rodzajów koncepcji. Będzie on

zatem poświęcony cechom charakterystycznym dla eschatologii pentekostalizmu.

Od początku istnienia ruchu wyróżniały go dwie właściwości: poleganie na mocy Ducha Świętego i intensywne oczekiwanie eschatologiczne. W pierwszych latach jego członkom towarzyszyło nawet przekonanie, że dary Ducha Świętego mają pomóc w niemal natychmiastowym dokończeniu ewangelizacji świata przed bliskim powrotem Chrystusa. Tak bliskim, że nie wyobrażano sobie dodatkowych dekad – a tym bardziej kolejnego stulecia, gdyż „pentekostalizm był w istocie ruchem misyjnym o niespotykanej dotąd energii” (Hocken 2009, 4-5). W konsekwencji ruch pentekostalny odznaczył się ogromnym sukcesem ewangelizacyjnym. Zielonoświątkowcy byli skoncentrowani w większym stopniu na wykonywaniu praktycznej misji, niż na roztrząsaniu teologicznych dylematów (Kärkkäinen 2000, 37). Z tego powodu przyjmowano dotychczasowe doktryny uznawane przez zielonoświątkowców za biblijne. Jakie więc wyróżniki można przywołać w eschatologii pentekostalnej, prowadzącej do tak szczególnej mobilizacji?

2. Podłoże pentekostalnej myśli eschatologicznej

Doświadczenie i charakter pentekostalizmu budzi skojarzenie z osiemnastowiecznymi ruchami przebudzeniowymi. Wydaje się, że pentekostalizm swoimi korzeniami sięga wielkiego przebudzenia [ang. *Great Awakening*]. Zapewne można mówić o pewnej inspiracji, aby podobne wydarzenia zostały powtórzone. Wielkie przebudzenie było ruchem religijnym, który pojawił się w latach trzydziestych XVIII wieku i trwał do lat sześćdziesiątych w północnoamerykańskich koloniach wśród brytyjskich osadników. Bazował on na teologii purytańskiej, a objął wszystkie Kościoły protestanckie w Ameryce. Roger E. Olson wskazuje na dwóch głównych prekursorów wielkiego przebudzenia: Johnathana Edwardsa i Johna Wesleya (Olson 2003, 532). Na początku ruch zaczął się rozprzestrzeniać w różnych miejscach kolonii amerykańskich,

a z czasem przeobraził się w dalsze formy odnowy lub przebudzeń religijnych. Charakteryzował się doświadczeniem w zakresie pneumatologii, zachowując jednocześnie reformacyjną myśl teologiczną i akcentując przede wszystkim to, co w niej 'ostateczne' dla osobistego doświadczenia duchowego człowieka. Teologia purytańska, z której się wyłonił, koncentrowała się na kaznodziejskim głoszeniu eschatologicznej grozy śmierci i piekła. Jeden z jej pionierów, Solomon Stoddard, nauczał o konieczności podniesienia się z grzechu w trzech kolejnych etapach nawrócenia, składających się z: przygotowania [*preparation*], oświecenia [*illumination*] i pewności zbawienia [*assurance*] (Siemieniowski 1997, 33-38). Jonathan Edwards, wybitny uczeń i spadkobierca myśli teologicznej S. Stoddarda, działający w czasie pierwszego wielkiego przebudzenia, podkreślał: „Cel takiej strategii głoszenia Słowa był jasny. Im bardziej radykalne będzie przedstawienie ludziom powagi ich sytuacji duchowej, tym łatwiej znajdą drogę do Boga” (Siemieniowski 1997, 38-40). Kazania J. Edwardsa dotyczyły przede wszystkim tematyki sądu, potępienia i karzącej sprawiedliwości Bożej. Teolog wyjaśniał w nich rozgrywające się duchowe poruszenie jako czas cudownego i niespodziewanego otwarcia miłosierdzia Bożego. Stawiał przebudzenie ewangelikalne w jednym szeregu z czasem zapowiadania Mesjasza przez Jana Chrzciciela oraz z okresem pierwotnego zwiastowania apostołskiego (Siemieniowski 1997, 38-40). Również J. Wesley skupiał się na głoszeniu konieczności pokuty i dramatycznej potrzeby nawrócenia, aby uniknąć wiecznego potępienia (Siemieniowski 1997, 38-40). Został on uznany za prekursora ewangelikalizmu. Nie był jednak innowatorem w dziedzinie eschatologii chrześcijańskiej w takim sensie, że nie wprowadził żadnego nowego systemu, rewolucyjnej szkoły interpretacji czy nieznanego dotąd modelu eschatologicznego. To co zrobił, polegało na przyjęciu poglądów wyznawanych wówczas przez wielu protestantów i włączeniu ich w swoją własną wizję, w ewangelikalną eschatologię, skoncentrowaną na rozwoju metodyzmu i przebudzenia. Pod koniec życia teologa rozpoczął się okres

zarówno burzliwych wydarzeń historycznych jak i czas eschatologicznego fermentu w teologii.

Eschatologiczna groza śmierci i piekła głoszona w purytańskich i metodystycznych kazaniach miała również interesujące odzwierciedlenie w doświadczeniach przebudzeniowych w ramach ruchu świętości [ang. *Holiness Movement*]. Główny wpływ na ruch świętości wywarli m.in. Dwight L. Moody i Charles G. Finney (Synan 2006, 14-15). Zachowując założenia teologii wesleyańskiego metodyzmu, pragnęli jedynie ożywić dwa najważniejsze doświadczenia duchowe w życiu człowieka: konieczność odrodzenia ze względu na Boży sąd oraz chrzest w Duchu Świętym (Synan 2006, 14-15).

W wieku XIX w środowiskach ewangelikalnych panowało eschatologiczne wzmożenie, które stworzyło grunt pod dwudziestowieczną teologię. Apokaliptyczne nastroje budziły się jeszcze przed wybuchem wojny domowej w Stanach Zjednoczonych. Wrzenie rewolucyjne, zapoczątkowane rewolucją francuską i trwające wciąż w licznych krajach Europy, wydawało się wskazywać na bliski czas sądu. Refleksja tego rodzaju, wspierana publikacjami i licznymi kazaniami, przenikała do różnych środowisk i szybko się rozprzestrzeniała, obejmując swym zasięgiem wiele Kościołów chrześcijańskich niemalże na całym ówczesnym świecie. Teologicznym owocem tego wrzenia stała się doktryna dyspensacjonalizmu, praktycznym zaś jego wyrazem – eschatologiczny ruch Williama Millera. W pierwszej połowie XIX wieku, zarówno w Europie, jak i w Ameryce, pojawili się ludzie, którzy w związku ze wzrostem zainteresowań profetycznych i rozwojem wydarzeń na świecie rozpoczęli głoszenie bliskiej paruzji. Edward Irving wraz z Johnsonem Nelsonem Darby stali się twórcami dyspensacjonalizmu [ang. *Dispensationalism*] i zaczęli głosić nauki millenarystyczne (Synan 2006, 34-37). Bradley J. Longfield definiuje dyspensacjonalizm następująco:

Dyspensacjonalizm, zwany także premilenializmem dyspensacyjnym, jest schematem opartym na złożonej i dosłownej interpretacji

proroczych ksiąg Biblii. Rozwinięty głównie przez Anglika i członka ruchu braci plymuckich Nelsona Darby'ego (1800-1882) w połowie XIX wieku, dyspensacjonalizm został spopularyzowany w Stanach Zjednoczonych poprzez coroczne konferencje biblijne zainicjowane w 1875 oraz publikację „The Scofield Reference Bible” (1909) a także popularyzację w szkołach takich jak Moody Bible Institute. Chociaż istnieją różne schematy dyspensacji, większość dzieli historię świata na siedem epok lub dyspensacji, włączając w to historyczny „nawias” określający obecną epokę Kościoła. Zgodnie z tym planem obecny wiek będzie stale się pogarszał, aż do sekretnego pochwylenia Kościoła, powrotu Chrystusa i ustanowienia czasu Bożej łaski. Uwzględniony jest także ścisły podział pomiędzy Izraelem a Kościołem. Wcześni przywódcy dyspensacjonalizmu wywodzili się głównie ze wspólnot prezbiteriańskich i baptystycznych, a większość wczesnego dyspensacjonalizmu została następnie szeroko zreformowana (McKim 1992, 105).

Choć teologia głoszona przez E. Irvinga z czasem przyjęła nazwę irwingianizmu, jej założenia były kompatybilne z dyspensacjonalizmem, zgodnie z którymi należy dosłownie interpretować Pismo Święte (w szczególności prorocstwa) oraz odróżniać Izrael (w rozumieniu ludu Bożego) od Kościoła, z których ten drugi nie ma udziału w Bożym przy mierzu Starego Testamentu. Piotr Borek twierdzi: „Dyspensacjonalizm odrzuca przekonanie, wedle którego Kościół zastąpił Izrael, a Pan Bóg odsunął się od Żydów z powodu ich niewiary (Rz 11,1-2). Postrzega on Izrael jako ponadnaturalne Boże dzieło przepowiedziane już setki lat wcześniej w hebrajskich pismach (Jr 30,11; 31,35-37)” (Borek 2019, 52). Tysiącletnie królestwo ma nastąpić po powtórnym przyjściu Jezusa Chrystusa, które zostanie poprzedzone pochwyleniem Kościoła. Doktryna o pochwyleniu została uformowana ostatecznie w drugiej połowie XIX wieku (Borek 2019, 52). Tadeusz J. Zieliński określił dyspensacjonalizm jako „System interpretacji Biblii i zbudowana na nim doktryna nawiązująca do koncepcji Johna Nelsona Darby (...)” (Zieliński 2014, 191). System ten jest zgodny z premillenaryzmem, który zakłada, że „przyjście Chrystusa będzie miało miejsce przed (pre) tysiącletnim

panowaniem Chrystusa na ziemi” (Milne 1992, 236). Jak zauważa polski badacz, Łukasz Boroński: „Dyspensacjonalizm często uważa się mylnie jedynie za fragment premillenaryzmu, jego szczególną wariację. Tymczasem dyspensacjonalizm jest kompletnym nurtem teologicznym. Faktem jest natomiast, że dyspensacjonalizm najbardziej znany jest ze swej eschatologii, która w tym kontekście jest rzeczywiście częścią premillenaryzmu” (Boroński 2009, 95-105). Teologia ta zyskała swoją szczytową popularność w drugiej połowie XX wieku, częściowo dzięki przyjęciu jej przez ruch pentekostalny, a częściowo poprzez popularyzację doktryny w samym ruchu ewangelikalnym. Wśród krzewicieli idei dyspensacjonalizmu wyróżnił się pisarz i mówca Harold Lee Lindsey entuzjastycznie zachęcający swoich słuchaczy: „Cóż za wspaniała wiadomość! Nie wszyscy umrzemy! Ci, którzy będą w Chrystusie w czasie pochwylenia, zostaną wraz z Nim porwani” (Lindsey 2016), czy tacy teologowie jak Charles Caldwell Ryrie twierdzący, że „Wraz z pochwyleniem Kościoła wszyscy chrześcijanie zostaną usunięci z ziemi, więc żaden z nich nie będzie żył bezpośrednio po pochwyleniu” (Ryrie 1999, 545). Z kolei książka „Ocaleni” Tima LaHaya oraz Jerry’ego B. Jenkinsa (na podstawie której powstał również film), rozpowszechniła dyspensacyjną wizję szeroko w amerykańskiej kulturze, w tym ideę powrotu Żydów do ziemi Izraela jako ważną część scenariusza eschatologicznego (Ryrie 1999, 545).

Jak wspomniano, powyższe koncepcje były owocem eschatologicznego wrzenia już w pierwszej połowie XIX wieku. W 1831 r. William Miller objął kierownictwo nad miejscowym zborem baptystycznym, a wygłoszone przez niego kazanie o tematyce eschatologicznej nabrało niebywałego rozgłosu (Koziróg 2008, 24-34). Po zaledwie 13 latach działalności Miller mógł poszczycić się blisko stutysięczną rzeszą wyznawców. Jego ruch został opisany w popularnym miesięczniku „The Christian Observer” (Koziróg 2008, 24-34). B. Koziróg pisze: „Badania wykazały, że wśród 174 kaznodziejów ruchu millerowskiego,

44% stanowili metodyści, 27% baptyści, 9% kongregacjoniści, 8% wyznawcy Kościoła Chrystusowego. Reszta pochodziła z jeszcze innych denominacji” (Koziróg 2008, 24-34).

Wzrost popularności milleryzmu spowodował również wypełnienie się głoszonej przez W. Millera przepowiedni o upadku mocarstwowości Turcji w roku 1840. Następnie teolog ogłosił w „New York Tribune”, że powtórne przyjście Jezusa Chrystusa nastąpi pomiędzy 21 marca 1843 a 21 marca 1844, a kiedy prorocтво nie wypełniło się, zaczęto szukać w Biblii wyjaśnienie niepowodzenia. Znalaziono kilka tekstów, które utwierdziły millerystów w przekonaniu, że Chrystus jednak przyjdzie, ale nastąpi to nieco później. Ostatecznie, głównie pod wpływem wywodu Samuela Snowa, ustalono, że Jezus powróci w dniu 22 października 1844 roku. Rozpoczął się tzw. ‘ruch siódmego miesiąca’, a więc oczekiwanie na Chrystusa dziesiątego dnia siódmego miesiąca według kalendarza biblijnego. Z nową siłą zaczęto propagować ideę powtórnego przyjścia Chrystusa w konkretnym terminie (Koziróg 2008, 24-34).

Sprawozdania mówią, że wraz z upływem czasu wierzący w oczekiwaniu na bliskie powtórne przyjście zamykali swoje sklepy, mechanicy zamykali swoje warsztaty, robotnicy porzucali pracę. [...] We wsiach niektórzy farmerzy pozostawiali nieobrobione pola, aby w ten sposób potwierdzić swoją wiarę. Ziemniaki pozostały w ziemi. [...] Jabłka gniły w sadach, siano zostało na polach. W miastach wielu nauczycieli zrezygnowało z pracy, również sędziowie z magistratu w Norfolk złożyli rezygnację (Koziróg 2008, 32).

W dniu 22 października Chrystus nie powrócił na ziemię. Ruch millerowski załamał się. W ewangelikalizmie był to jedyny znaczący przypadek tak zdecydowanej próby teologicznego uzasadniania określania konkretnych dat paruzji.

W kazaniu zatytułowanym: „The power of the Holy Spirit”, wygłoszonym w 1857 roku, baptystyczny kaznodzieja z Londynu, Charles H. Spurgeon, wypowiedział słowa, które okazały się mieć niezwykle znaczenie

w kontekście ruchu zielonoświątkowego: „Kolejnym wielkim dziełem Ducha Świętego, które nie zostało jeszcze wypełnione, jest sprowadzenie chwały dni ostatnich” (Spurgeon 1855). Wskazują one na to, że wśród chrześcijan w drugiej połowie XIX wieku wciąż istniało oczekiwanie nadzwyczajnego działania Bożego przez Ducha Świętego (Zieliński 2014, 209-210).

David Pawson, teolog baptystyczny, a wcześniej metodystyczny, słusznie podsumował ten okres historyczny jako czas, gdzie społeczne postawy obejmowały szerokie spektrum skrajności od optymistycznego spojrzenia w przyszłość do głębokiego pesymizmu, gwałtownie wahając się od jednej skrajności do drugiej, od wiary do fatalizmu. Faktycznie XVIII wiek rozpoczął te tendencje, wykazując skrajności od optymistycznej wiary w ludzki umysł po rozczarowania i dekadencję. Na tle tych nastrojów kształtowała się najpierw ewangelikalna myśl eschatologiczna, następnie pentekostalna (Pawson 1995, 1-56).

3. Powstanie pentekostalizmu i jego eschatologia

Za historyczną datę powstania ruchu pentekostalnego uznaje się styczeń 1901 roku, kiedy to młoda kobieta, Agnes Ozman, studiująca w małej szkole biblijnej w Topece, w stanie Kansas, poprosiła swoich przełożonych o modlitwę, aby mogła doświadczyć Ducha Świętego w taki sposób, jak doświadczyli Go apostołowie podczas Pięćdziesiątnicy (Synan 2006, 13-17). Modlitwę poprowadził były pastor metodystyczny, związany z ruchem świętości. Charles Fox Parham, a w jej wyniku studentka otrzymała dar języków (Synan 2006, 13-17).

Okoliczności te dały początek ogólnościatowemu ruchowi zielonoświątkowemu, a w konsekwencji nurtom charyzmatycznym w Kościołach niepentekostalnych. W 1906 nastąpiło kolejne ważne dla rodzącego się ruchu wydarzenie. Przy ulicy Azusa Street w Los Angeles, gdzie odbywały się spotkania *Apostolic Faith Mission*, na którego czele stał pastor William Seymour, miało miejsce doświadczenie tak głębokiego poruszenia duchowego, że w jego wyniku rozpoczęto

prowadzenie 3 nabożeństw dziennie, nieprzerwanie przez 3,5 roku (Synan 2006, 13-17). Tysiące osób przeżyło chrzest w Duchu Świętym, potwierdzony mówieniem językami. To, co było ważne od samego początku powstania ruchu pentekostalnego, to osoba i dzieło Ducha Świętego, które w teologii pentekostalnej wysunęły się na pierwszy plan, wpływając na pozostałe obszary teologiczne i kształtując myśl eschatologiczną. Pneumatologia stała się wręcz podstawowym założeniem eschatologii. Amerykański socjolog i pisarz Peter L. Berger stwierdził: „Można powiedzieć z pewnym zaufaniem, że nowoczesny pentekostalizm musi być najszybciej rozwijającą się religią w historii ludzkości” (Berger 2010). Szybki rozwój pentekostalizmu wynikał z jego nadziei eschatologicznej, jak również – w przekonaniu chrześcijan pentekostalnych i charyzmatycznych – z działalności Ducha Świętego, którą opisują w mniej lub bardziej podobny sposób: ‘Duch Święty został wylany’. Przy czym odróżnia się to wydarzenie od zesłania Ducha Świętego podczas Pięćdziesiątnicy.

Steven J. Land wyjaśnia ten fenomen w historii religii poprzez przyznanie formacyjnej roli eschatologii pentekostalnej w ścisłym połączeniu z formacyjną rolą pneumatologii pentekostalnej. Zgodnie z tym, prorocstwo Joela dotyczące czasów ostatecznych zostało wypełnione (Jl 2,28-32). Zielonoświątkowcy w świetle Księgi Joela mogą zrozumieć swoje doświadczenia: sny i wizje, o których jest tam mowa i które manifestują się wśród nich jako działanie Ducha w kontekście czasów ostatecznych. S.J. Land twierdzi, że w XIX wieku pierwsi zielonoświątkowcy przyglądali się swoim własnym doświadczeniom przez soczewkę eschatologiczną, która uczyniła je znakami czasów ostatecznych. Przekonuje on, że „Pentekostalna wizja eschatologiczna zależy całkowicie od Ducha, jako że Duch doprowadza do wypełnienia się obietnic pierwszego przyjścia Chrystusa i obiecanego drugiego przyjścia, wyraża również tęsknotę wierzącego za Chrystusem. Królestwo to także tęsknota za Duchem, który jest aktywną obecnością królestwa (Jl 2,28-32)” (Stephenson 2009, 55-56). Francis Joseph Lee i Frank Boyd, używając określenia „późny deszcz”,

twierdzili, że jest to „prawdziwa” forma chrześcijaństwa, błogosławiona przez Boga (Coulter 2005, 81-98). Działalność Ducha Świętego przejawia się poprzez: wypełnianie bojaźnią Bożą serc ludzi i doprowadzenie ich do pokuty oraz uzdalnianie ich do: narodzenia się na nowo (z Ducha), życia świętym życiem, sprowadzania ‘Królestwa na ziemię’, koncentracji na Chrystusie, a także do przygotowania Kościoła na przyjście Chrystusa.

W związku z powyższym, wylanie Ducha Świętego rozumiane jako ‘późny deszcz’ stało się znakiem nowego eonu, skutkiem czego pneumatologia stała się elementem eschatologii. Zgodnie z tym założeniem, charyzmatyczne przebudzenie pentekostalne zostało zinterpretowane w wymiarze eschatologicznym, na co wskazywali m.in. S.J. Land, F.J. Lee, czy F. Boyd (Synan 2006, 142-143, 153).

Kiedy oczywistym stało się, że działalność Ducha Świętego wskazuje na wydarzenia czasów ostatecznych, pojawiła się potrzeba bardziej szczegółowego ich zrozumienia. Na początku tworzącego się ruchu dyspensacjonalizm wydawał się modelem przystającym do dynamiki wydarzeń i doświadczeń zielonoświątkowców, więc przyjęto go powszechnie. Jak już wspomniano, dyspensacjonalizm w jego eschatologicznym wymiarze był systemem zawierającym się w koncepcji premillenaryzmu. Sam premillenaryzm dzielił się na trzy poglądy dotyczące interpretacji czasu pochwylenia Kościoła, tj. na pretrybulacjonizm, midtrybulacjonizm i posttrybulacjonizm, które oznaczały kolejno: pochwylenie przed uciskiem, w trakcie, lub po ucisku (Bednarik et al. 2021). Dyspensacjonalizm przyjął założenia pretrybulacjonizmu, a pentekostalizm początkowo przyjął bezkrytycznie cały aparat dyspensacjonalistyczny z wszystkimi jego aspektami, jak czytamy:

Apokaliptyczne obrazy zawładnęły teologiczną wyobraźnią zielonoświątkowców i pozwoliły im na wyartykułowanie własnych problemów kościelnych. To właśnie ta możliwość przyciągnęła zielonoświątkowców do dyspensacyjnego poglądu na koniec. Zielonoświątkowcy, tacy jak F.J. Lee i Frank Boyd odkryli

w dyspensacyjnej eschatologii sposób rozumienia ‘prawdziwej’ formy chrześcijaństwa, do której powołał ich Bóg, kiedy wylał późny deszcz, czyli że Duch prowadzi Kościół i nie jest on instytucją (Coulter 2005, 98).

W pentekostalizmie Ameryki Łacińskiej dyspensacjonalizm stał się jedną z najważniejszych doktryn, z akcentowanym w nim pretrybulacjonizmem, i do dziś na stronie *Iglesia Pentecostal Unida*, jednej z największych denominacji zielonoświątkowej w Hondurasie można przeczytać w oficjalnych artykułach wiary odnośnie do pochycenia: „To wielkie wydarzenie nastąpi przed wielkim uciskiem” („Artículos de Fe” 2020). Podobnie twierdzi Antonio Restrepo, pastor *Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*: „Dzieło szatana powstanie przeciwko zgubionym, nie zaś zbawionym” (Restrepo 2022). Równie silne wpływy teologiczne dyspensacjonalizmu były powszechne w Izraelu. Przykładem mogą być poglądy Meno Kalishera, pastora *Jerusalem Assembly House of Redemption*, który podkreśla, że „w rozdziałach opisujących ucisk brakuje opisu Kościoła” (Kalisher 2022).

Sytuacja zaczęła się zmieniać w toku dynamicznej dyskusji, podczas której mnożyły się i ścierały różne poglądy w ramach premilenaryzmu, głównie te dotyczące dociekań czasu pochycenia. Głos przemawiający za pretrybulacjonizmem charakterystycznym dla dyspensacjonalizmu, był osłabiany przez midtrybulacjonizm, a szczególnie przez posttrybulacjonizm. Współczesna eschatologia zachowuje stanowisko premilenaryjne, ale reprezentuje różne stanowiska w kwestii czasu pochycenia Kościoła i duża część środowiska zielonoświątkowego nie przyjmuje w tych kwestiach radykalnego stanowiska („Reglas Para El Remanente” 2023). Teologowie pentekostalni zaczęli przede wszystkim podkreślać znaczenie chrześcijańskiego przygotowania do ponownego przyjścia Chrystusa. W tym gronie znalazł się również Derek Prince, którego eschatologia podważała zasadność określania dokładnego scenariusza eschatologicznego w zakresie chronologicznego porządku pochycenia Kościoła (Mansfeld 2006, 195-214).

Wobec opisywanego wyżej procesu dyspensacjonalizm z czasem zaczął tracić na popularności wśród zielonoświątkowców i charyzmatyków na rzecz bardziej równomiernie rozłożonych akcentów w ramach jednego ogólnego systemu premilenaryjnego. Nawet pewną zmianę w tym zakresie można zaobserwować w środowiskach, na które dyspensacjonalizm miał największy wpływ. Przyczyniła się do tego żywa dyskusja i różnorodność poglądów w temacie i nie bez znaczenia w tym procesie była również popularna od drugiej połowie XX wieku teologia D. Prince'a.

W konsekwencji eksponowania roli pneumatologii jako elementu warunkującego przygotowanie wierzących na powtórne przyjście Jezusa Chrystusa, teologia pentekostalna nabierała charakteru prezentycznego. Stała się wezwaniem do działania tu i teraz z uwagi na to co ma się wydarzyć w niedalekiej przyszłości. Mark D. McLean przedstawia biblijne podstawy duchowego, nowego narodzenia, wykazując, że konieczne jest stanie się dziećmi zrodzonymi z Ducha, ale tożsamość chrześcijan jako Bożych synów nie ogranicza się jedynie do tego życia, a czyni ich w procesie przemiany i dojrzewania dziedzicami Boga i współdziedzicami z Chrystusem (Rz 8,17; Horton 1950, 388-451). Podobnie pisze Richard G. Spurling: „Tylko Duch może uświęcić w taki sposób, w jaki wolność sumienia nie jest ograniczana, ale wręcz wzmocniana” (Coulter 2005, 81-98). Duch Święty jest więc tym, który uzdalnia człowieka do pobożnego życia zgodnie ze słowami: „A On, gdy przyjdzie, przekonania świat o grzechu, i o sprawiedliwości, i o sądzie” (J 16,8)². S. Horton podkreśla, że nie możemy zbawić się własnym dobrem. D. Prince poświęca temu zagadnieniu cały rozdział książki „Fundamenty prawego życia” (zatytułowany: „Pokuta”), przekonując, że jedynie „Duch Boży pociąga do pokuty” (Prince 2007, 100). Teolog akcentuje wiodącą rolę Ducha Świętego w uświęceniu, a następnie podaje instrukcje, jak być

² Wszystkie cytaty biblijne przywołane przez autorkę artykułu pochodzą z tzw. Biblii warszawskiej (*Biblia...* 1975).

przez Ducha prowadzonym. Przy tym D. Prince, poruszając zarówno kwestię uświęcenia, relacji z Bogiem, jak i pozostałe zagadnienia chrześcijańskiej wiary, podkreśla istotę procesu, który odbywa się w człowieku przez Ducha i prowadzi do pełni królestwa. Jak człowieka wraz ze starą, grzeszną naturą nie sposób przywrócić do moralności, a jest to możliwe jedynie poprzez śmierć starej natury na krzyżu Chrystusa i nowe narodzenie z Ducha Świętego, tak świata nie można naprawić, lecz jedynie wymienić na królestwo, które przychodzi z nieba. D. Prince wyjaśnia, że wszystkie aspekty zepsutej rzeczywistości zostają zamienione na takie, które są charakterystyczne dla królestwa Bożego, w tym sprawiedliwość, życie, zdrowie, obfitość, błogosławieństwo i chwała (Prince 2014, 8-21). Eschatologia przybiera więc tutaj wymiar prezentyczny. Zamiana 'dokonała się już' – w czasie przeszłym, w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa, ale jest wprowadzana w życie ludzi stopniowo, w mocy Ducha Świętego. Tak więc Duch jest również tym, który sprowadza królestwo Boże na ziemię. F. Boyd zapewnia: „Królestwo Boże jest teraz i obecnie istnieje” (Coulter 2005, 89-92). Duch Święty również wskazuje na Chrystusa. Steven J. Land pisze, że eschatologia pentekostalna jest chrystocentryczna właśnie dlatego, że jest pneumatyczna (Stephenson 2009, 54-57). S. Horton z kolei szeroko komentuje cel chrześcijańskiej uważności, podkreślając, że nigdy nie powiedziano chrześcijanom, aby wypatrywali wielkiego ucisku lub pojawienia się Antychrysta (Horton 1950, 626). Zwraca uwagę, że „Zamiast skupiać się na znakach, powinniśmy stanąć po stronie Jezusa i podnieść głowy; to znaczy, że musimy zachować naszą uwagę na Jezusie, ponieważ zbliża się nasze odkupienie (Łk 21,28)” (Horton 1950, 603). Podobnie Tan-Chow May Ling przekonuje, że „Zwycięstwo można określić jedynie w odniesieniu do Chrystusa” (Tan-Chow 2007, 86-88). S. Horton pisze podobnie: „Dla wierzącego życiem jest Chrystus, a śmierć jest zyskiem; więc «umrzeć» oznacza bliższą więź z Chrystusem, w efekcie więcej Jego obecności (Flp 1,21)” (Horton 1950, 609). Tak więc teologia pentekostalna wskazuje na Chrystusa jako

tego, który powinien pozostać w centrum uwagi. A jest to możliwe w tym czasie dzięki Duchowi Świętemu. Jak zauważa David R. Nichols: „Jest to jeden z najważniejszych sposobów, w jaki poznajemy dzisiaj Jezusa, jako dawcę Ducha [...] Chrystologia to nie tylko doktryna dotycząca przeszłości [...]. Propagowana jest służba Jezusa przez Ducha Świętego w teraźniejszości. Jezus może być znany, ponieważ Duch uzdalnia wierzących do przyjęcia objawienia o Nim” (Horton 1950, 624).

Przedstawione wyżej rozważania teologiczne prowadzą do pewnych refleksji i pytań. Jeżeli Duch Święty został wylany, inicjując kolejne przebudzenie duchowe, które sumarycznie okazało się być zjawiskiem przewyższającym dotychczasowe podobne wydarzenia, a przy tym Jezus Chrystus pozostaje w centrum chrześcijańskiej uwagi, to czy można powiedzieć, że eschatologia została w pełni zrealizowana, czy można uznać, że paruzja dokonuje się wyłącznie w duchowej rzeczywistości?

Powiedziane zostało, że wypełnienie wizji apokaliptycznej zależy od Ducha (Stephenson 2009, 54-57). To jednak nie wszystko. Mark D. McLean pisze, że Duch Święty jest depozytem gwarantującym nasze przyszłe dziedzictwo w Chrystusie (Ef 1,13-14). To, co śmiertelne, zostało pochłonięte przez życie, a Bóg stworzył nas właśnie w tym celu i dał nam Ducha jako depozyt gwarantujący to, co dopiero przyjdzie. Dzięki Duchowi Świętemu poznajemy Boga przez doświadczenie, jak w hebrajskim słowie *jada*: „poznać przez doświadczenie” (Horton 1950, 393-394). Doświadczenie Ducha Świętego jest uważane za dowód na zmartwychwstanie Chrystusa. Bez zadatku (‘pierwszej raty’) Ducha Świętego, który prowadzi ludzi w prawdzie i daje świadectwo o Chrystusie, nie byłoby ani Kościoła obecnie, ani jego przyszłości. Na przyszłość zaś jest to ‘przyrzeczenie’ tego, co zostanie dane, jeśli zachowa się wiarę w Jezusa. Słowo ‘jeśli’ wskazuje, że potrzebna jest również odpowiedź człowieka poprzez wiarę, którą następnie musi on zachować. Wypełnianie się obietnicy jest więc w jakiś sposób rozpoczęte, jednak wciąż nie jest zakończone. Etap nawrócenia człowieka uznaje się

za krytyczny i niezbędny, jednak wskazuje się dalej na Ducha Świętego jako tego, który uzdalnia do życia w świętości i prowadzi do chwały dni przyszłych. Peter Hocken wyjaśnia to następująco:

Właściwie, cała ewangelia jest sama w sobie 'eschatologiczna'. Jest głosem przyszłości wdzierającej się już do teraźniejszości. Jutro stało się dzisiaj. Nadchodzące królestwo już tu jest. Ale to nie wszystko. Królestwa Bożego nie da się w pełni 'ureczywistnić' teraz, choć zostało ono 'zainaugurowane'. Można teraz 'wprowadzić', ale może ono zostać 'dziedziczone' dopiero później, kiedy zostanie 'skonsumowane' przez ustanowienie na całym świecie. To napięcie między 'już' a 'jeszcze nie' ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia Nowego Testamentu. To dokładnie odpowiada pierwszemu i drugiemu przyjsciu Jezusa na planetę Ziemię (Hocken 2009, 117).

Według teologii pentekostalnej eschatologia nie została zrealizowana, możemy jednak powiedzieć o przedsmaku jej realizacji. W tym kontekście zielonoświątkowcy zwracają uwagę przede wszystkim na misję. Louis Dallièrè w działalności Ducha Świętego, oprócz odrodzenia i nawrócenia dusz, widzi kolejno również dążenie do zbawienia Izraela, uzdalnianie do jedności Kościoła jako ciała Chrystusowego, a ostatecznie drugiego przyjscia Jezusa Chrystusa i cielesnego zmartwychwstania (Bouillon 2017, 373). Daniel B. Pecotu stwierdza „Otrzymaliśmy Ducha synostwa (Rz 8,15). Jesteśmy jednak w pełni synami, ale jeszcze nie w pełni dojrzałymi. Z czasem otrzymamy pełnię «usynowienia» i odkupienia ciał (Rz 8,23). Adopcja to dar obecnej rzeczywistości, ale zostanie w pełni zrealizowana, czy dopełniona w zmartwychwstaniu” (Horton 1950, 368). Podobnie D.M. Coulter pisze, że „Myśl zielonoświątkowców jako proklamacja: «Oto Oblubieniec nadchodzi» porusza serce, by ponownie zawołać: «Powrót do Pięćdziesiątnicy! Powrót do wzorca!»” (Coulter 2005, 81-98). Andrew D. Urshan podał jako powód, dla którego Bóg wylewa swój późny deszcz na wszystkie narody, przygotowanie swoich wybranych na dzień paruzji (Segraves 2010, 5).

Eschatologia A.D. Urshana nie różniła się od eschatologii innych teologów wczesnych lat XX wieku. Jak czytamy w artykule Veli-Matti Kärkkäinen pt. „Truth on fire”:

Od tego czasu w pracy misyjnej zielonoświątkowców obecne są dwa tematy [...]: intensywne oczekiwanie eschatologiczne i poleganie na mocy Ducha Świętego. W pierwszych latach ruchu był nieuzasadniony optymizm, że mówienie językami [...] było dane przez Ducha Świętego, aby pomóc dokończyć ewangelizację świata przed rychłym powrotem Chrystusa. „Tak intensywnie oczekiwali Drugiego Przyjścia Chrystusa, że wyobrażanie sobie dodatkowej dekady – a z pewnością kolejnych stuleci – [...] było nie do pomyślenia”. Zielonoświątkowcy byli na ogół tak bardzo zajęci wykonywaniem swojej praktycznej misji i ewangelizacji, że nie zawracali sobie głowy pisaniem traktatów, z pewnością nie w znaczeniu akademickich studiów teologicznych. Oni byli bardziej „działaczami” niż „myślicielami”. Zamiast zastanawiać się nad doktryną Ducha Świętego, polegali na nadprzyrodzonej dynamice Ducha (Kärkkäinen 2000, 37).

Teologia zielonoświątkowa podjęła również refleksję nad tym, jakie wydarzenia będą miały miejsce podczas paruzji. Zwrócono uwagę na to, że kiedy Jezus przyjdzie, będzie w pierwszej kolejności sędził Kościół. Sąd będzie polegał na oddzieleniu żniwa od kłokolu, w znaczeniu oddzielenia prawdziwych chrześcijan od fałszywych, oraz na rozliczeniu pracy w życiu chrześcijanina i każdego dzieła wykonywanego dla Pana. S. Horton wyjaśnia, że Jezus mówi o dwóch zmartwychwstaniach. Pierwszym jest zmartwychwstanie do życia tych, którzy czynili dobro, dzięki przyjęciu Chrystusa i życiu dla Niego; drugim jest zmartwychwstanie na sąd tych, którzy czynili zło (Horton 1950, 630-631). Dalej w „Systematic Theology” czytamy:

Zostaną osądzone: nasze słowa, nasze czyny, nasze motywy, nasze postawy i nasz charakter (Mt 5,22; 12,36-37; Mk 4,22; Rz 2,5-1; 11,16; Ef 6,8; 1 Kor 3,13; 4,5; 13,3). Spośród nich nasze motywy (zwłaszcza miłość) [...] Tylko ci, którzy z miłością i wiarą odpowiedzą na łaskę, obdarowania i obowiązki, które dał im Bóg, usłyszą Jezusa mówiącego: „Rzekł mu

pan jego: Dobrze, słuگو dobry i wierny! Nad tym, co małe, byłeś wierny, wiele ci powierzę; wejdź do radości pana swego. Potem przystąpił ten, który wziął dwa talenty, i rzekł: Panie! Dwa talenty mi powierzyłeś, oto dalsze dwa talenty zyskałem. Rzekł mu pan jego: Dobrze, słuگو dobry i wierny! Nad tym, co małe, byłeś wierny, wiele ci powierzę; wejdź do radości pana swego.” (Mt 25,21-23). Chociaż nie jesteśmy zbawieni przez nasze uczynki, jesteśmy „Jego bowiem dziełem jesteśmy, stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych uczynków, do których przeznaczył nas Bóg, abyśmy w nich chodzili.” (Ef 2,10). Jak List do Rzymian 2,7 mówi nam, że sprawiedliwy sąd Boży da życie wieczne tym, którzy „przez wytrwałość w czynieniu dobra szukają chwały, czci i nieśmiertelności” (Horton 1950, 632).

Eschatologia pentekostalna akcentuje temat przygotowania Kościoła w oczekiwaniu na paruzję. Powyższe podejście wyraźnie czyni chrześcijan odpowiedzialnymi i stawia ich w miejscu konfrontacji wobec kwestii, jak mają żyć w oczekiwaniu na paruzję. Z pewnością zielonoświątkowcom i charyzmatykom obce są znane z historii postawy biernego oczekiwania prezentowane przez radykalnych chrześcijan. Wśród teologów i nauczycieli pentekostalnych i charyzmatycznych wyłania się zgola odwrotna idea. Co jakiś czas na pentekostalnej ambonie można usłyszeć kazanie, że sąd zaczyna się od domu Bożego, do czego należy się przygotować. Co to jednak znaczy? S. Horton przypomina, że „Nauczając nas, abyśmy wyrzekli się bezbożności i światowych pożądlivości i na tym doczesnym świecie wstrzemięźliwie, sprawiedliwie i pobożnie żyli, Oczekując błogosławionej nadziei i objawienia chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Chrystusa Jezusa” (Tt 2,12-13), oraz „Większość teologów uznaje, że przyszłość jest postrzegana w Nowym Testamencie jako rozwój tego, co jest dane w zmartwychwstaniu Chrystusa” (Horton 1950, 603). Chodzi więc o uważne, aktywne oczekiwanie.

W jaki konkretnie sposób chrześcijanie powinni przygotować się na paruzję? Najczęściej omawiane sposoby przygotowania w środowisku pentekostalnym to trwanie w modlitwie (charakterystyczne jest dla pentekostalizmu zakładanie i rozwój licznych ruchów i organizacji

modlitewnych nazywanych również wstawienniczymi), uświęcenie (jako proces kształtowania nowego człowieka z przemienionym sercem i umysłem pod wpływem oddania się codziennemu studiowaniu Biblii i prowadzeniu Ducha Świętego) oraz aktywne okazywanie miłości poprzez ewangelizację połączoną z działalnością społeczną (funkcjonowanie w pentekostalizmie licznych organizacji dobroczynnych i działalności charytatywnych).

S. Horton wyjaśnia, że Duch Święty przygotowuje wierzących do wypełnienia nadziei chwały na wiele sposobów oraz że pisma Pawła wyraźnie mówią o roli Ducha w przygotowaniu na nadchodzący wiek (Horton 1950, 598). Według Listu do Rzymian 14,17, królestwo to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym. Jednak Paweł nie ogranicza królestwa Bożego do obecnych błogosławieństw. W rzeczywistości są one błogosławieństwami przyszłego królestwa, ale dzięki Duchowi należą również do wierzących. Apostoł Paweł pokazuje, że ich ważną rolą jest przygotowanie do przyszłości i pogłębienie oczekiwań ich przyszłej nadziei. F.J. Lee pisze, że Kościół ma być prowadzony przez „Ducha Ludu Bożego”, który służy jako matka przygotowująca wszystkich na przyjście Oblubieńca (Coulter 2005, 81-98).

Chrześcijanie mają również wypełnić zadanie zlecone przed wniebowstąpieniem Chrystusa. Świadomość przyjścia Chrystusa i bliskości sądu mobilizuje chrześcijan do tego. Zadaniem jest głoszenie Ewangelii jako odpowiedź na zlecenie Jezusa dane jego uczniom znane powszechnie pod nazwą wielkiego nakazu misyjnego, szczególnie jasno wyartykułowanego w Mt 28,19 oraz Mk 16,15. Co ciekawe, jedna z wypowiedzi Jezusa zdaje się sugerować kolejność w scenariuszu eschatologicznym wskazującą na zależność nastania czasu końca od przekazania Ewangelii wszystkim narodom: „I będzie głoszona ta ewangelia o królestwie po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom, i wtedy nadejdzie koniec” (Mt 24,14).

Częścią przygotowań do przyjścia Chrystusa według eschatologii zielonoświątkowej są działania zmierzające do odnowy Izraela. Wynika to

z przekonania, że obietnice dotyczą także narodu żydowskiego i nie zostały one jeszcze wypełnione. Przekonanie to zielonoświątkowcy dzielą z chrześcijanami ewangelikalnymi. Odnosi się ono do bardzo szerokiego zagadnienia 'czasu pogan' i czasu odbudowy królestwa Izraela, które zdają się następować po sobie w scenariuszu eschatologicznym. W Liście do Rzymian czytamy: „Abyście nie mieli zbyt wysokiego o sobie mniemania, chcę wam bracia odsłonić tę tajemnicę: zatwardziałość przyszła na część Izraela aż do czasu, gdy poganie w pełni wejdą” (Rz 11,25). Widać wyraźnie związek między nakazem zwiastowania Ewangelii narodom, aby poganie 'mogli w pełni wejść', a kolejnym etapem związanym z Izraelem, gdyż jak przedstawiają kluczowe zagadnienia eschatologiczne czołowi nauczyciele pentekostalni D. Prince czy Mike Bickle, paruzja będzie wiązać się z odbudową królestwa Izraela i cały scenariusz eschatologiczny zmierza do tego punktu kulminacyjnego (Prince 2011, 119-158; Bickle 2012, 82-95). S. Horton polemizuje z poglądem, wedle którego zostały już wypełnione wszystkie prorocтва.

...wielu jest preterystami, ponieważ nie są w stanie umieścić w swoim systemie dosłownego przywrócenia Izraela [...] interpretują prorocтва Starego Testamentu, które odnoszą się do Izraela, w sposób uduchowiony i próbują zastosować je do Kościoła. Jednak na przykład według Ezechiela 36 jasne jest, że Bóg przywróci Izrael przez wzgląd na swoje święte Imię, pomimo tego, co uczynił [...]. Postmillenaryści rozumieją millenium jako przedłużenie wieku Kościoła [...]. Podobnie twierdzą amilenialści [...]. Nadając proroctwom Starego Testamentu charakter duchowy, nie pozostawiają w nich miejsca na przywrócenie narodowego Izraela lub dosłownego panowania Chrystusa na ziemi. Pomijają jednak fakt, że prorocy Starego Testamentu (i sam Jezus) ukazują, że królestwo musi zostać sprowadzone na drodze sądu [...]. Skała symbolizująca Chrystusa nie przenika posągu i nie przekształca go, tylko uderza w statwę (Horton 1950, 621).

W teologii pentekostalnej coraz częściej wskazuje się na tożsamość nadchodzącego millenium jako królestwa Izraela. Choć koncepcja ta, wcześniej mocno rozpowszechniona w środowisku ewangelikalnym

poprzez dyspensacjonalizm, z czasem przestała być dominującą w środowisku pentekostalnym, a obecnie pozostaje w cieniu ogólnego pojmowania millenium jako królestwa Chrystusa Króla. W praktyce zaś głoszenie Ewangelii sprowadza się do głoszenia łaski, przebaczenia i miłości Bożej jako alternatywy dla sądu. Głoszenie to powinno być powiązane z rzeczywistym okazywaniem miłości poprzez troskę o bliźniego. W ten sposób częściowo zrealizowana eschatologia poprzez przyście królestwa Bożego w darach i działaniu Ducha Świętego zmierza ku jej wypełnieniu – przyści Chrystusa. Dobra nowina jest nowiną podwójną: aktualną odpowiedzią na problemy człowieka oraz zapowiedzią przyścia Chrystusa (Prince 2007, 315-333).

Tak więc pomimo głębokiej duchowości pentekostalizmu, jego teologia nie prowadzi do izolacji od społeczeństwa, przeciwnie wiedzie ku społeczeństwu, by być aktualną odpowiedzią na jego potrzeby i głosić bliskie przyście Pana. Pentekostalizm prowadzi szerokie, imponujące i kulturotwórcze działania społeczne.

Podobnie jak koncepcje eschatologii prorockiej uwzględniały działanie Boże i ludzką odpowiedź, pentekostalizm zakłada również wolną wolę człowieka – paradoksalnie nie wykluczając predestynacji – i do pewnego stopnia zależność od niej przebiegu scenariusza eschatologicznego. M. Bickle głosi, że Jezus przyjdzie tylko w odpowiedzi na modlitwy świętych (Bickle 2010, 121-125). Z drugiej strony, opracowanie to zawiera szczegółowy scenariusz eschatologiczny z wiodącą ideą, że Bóg nie oddał sprawy nadeścia swojego panowania w ręce człowieka, lecz precyzyjnie to zaplanował i wypełni zgodnie z czasem, który na to wyznaczył. D. Prince w swoich licznych opracowaniach dotyczących eschatologii wyjaśnia, że pomimo ludzkiej skłonności do niewiary i nieposłuszeństwa Bóg ma plany, które się realizują – a dzieje się tak dlatego, że obecnie, jak i w historii, kiedy jedni ludzie zawodzili, inni poddawali się Bogu we współpracy ku ich wypełnieniu (Prince 2023).

S.J. Land wskazuje na spójną duchowość zielonoświątkową, definiując ją jako „proces integracji przekonań, praktyk i uczuć” (Stephenson

2009, 45), czyli „wysiłek, który integruje ortodoksję, ortopraksję i ortopatię” (Stephenson 2009, 45), w którym „eschatologia premillenialna jest jej wewnętrzną logiką” (Stephenson 2009, 44). Pomimo wymiernego doświadczenia charyzmatycznego, pentekostalizm nie poprzestaje na wizji sprowadzenia niewidzialnego królestwa Bożego, lecz charakteryzuje go powszechne napięcie oczekiwania: „Wiara w rychły powrót Jezusa świadczy o napięciu, jakie odczuwają zielonoświątkowcy [...], ponieważ zakłada, że Jezus już raz przyszedł i że przyjdzie ponownie. Jego przyście zapowiadało obecność królestwa Bożego, ale [...] królestwo nie zostało spełnione. Królestwo ma jedno i drugie: już przyszło i jeszcze nie przyszło” (Stephenson 2009, 54).

Z powyższego wynika, że podejście prezentyczne zostało przyjęte jako determinant nastania paruzji, głównie w jego pragmatycznym wyrazie. Wraz z powstaniem ruchu zielonoświątkowego przygotowania do drugiego przyjścia Chrystusa nabrały szczególnej dynamiki, stając się imperatywem eschatologicznym w teologii pentekostalnej. Podsumowując je, należałoby rozpocząć od założeń M.D. McLeana, że Duch Święty jest depozytem, zadatkiem na przyszłość. Eschatologia zaś nie została zrealizowana, ale rozpoczęła się jej realizacja i będzie trwała aż do paruzji. W ten sposób zgodnie ze słowami R.G. Spurlinga dokonuje się jedyne możliwe uzdolnienie człowieka przez Ducha Świętego, aby był on skuteczny w swoich przygotowaniach. Zgodnie z teologią D. Prince’a rozpoczyna się niezbędny proces uświęcenia w mocy Ducha, by królestwo Boże mogło się dokonywać w człowieku i przez człowieka, gdyż jak zapewnia F. Boyd: „Królestwo Boże jest teraz i obecnie istnieje” (Coulter 2005, 89-92). Według S. Hortona, człowiek nie może zbawić się własnym dobrem i jedynie poddanie się Duchowi Świętemu jest początkiem i warunkiem tegoż procesu. Jest to proces dojrzewania wierzących jako dzieci Bożych przygotowujących ziemię do paruzji (Horton 1950, 388-451). W tym, jak przypomina F.J. Lee, zawiera się głoszenie Ewangelii narodom i odnowienie Izraela (Coulter 2005, 81-98), podkreślane również przez Louisa Dallièrę (Bouillon

2017, 373). Jak przypomina S. Horton, chrześcijanie będą rozliczeni ze swojej pracy podczas pierwszego zmartwychwstania, co powinno ich motywować, zgodnie ze słowami Mattia Kärkkäinena (Kärkkäinen 2000, 37), do działania raczej niż teologicznego rozmyślenia. Duch Święty wskazuje na Chrystusa w całym tym procesie, który P. Hocken nazywa napięciem między 'już' a 'jeszcze nie' (Hocken 2009, 117). Eschatologia zielonoświątkowa mimo tak dużej różnorodności zachowuje spójność teologiczną.

4. Podsumowanie

Pentekostalizm akcentuje wagę osoby i działalności Ducha Świętego jako tego, który jedynie może ukształtować pobożność wierzącego. Człowiek nie jest w stanie sam z siebie czynić dobra, potrzebuje więc więzi z Bogiem, dzięki której stanie się do tego zdolny. Według Listu do Efezjan 5,13 „Ale teraz wy, którzy niegdyś byliście dalecy, staliście się w Chrystusie Jezusie bliscy przez krew Chrystusową”. Dokonało się to najpierw przez wiarę w osobę i dzieło Chrystusa, a potem przez osobę i dzieło Ducha Świętego w procesie uświęcenia. Całkowitą bezradność człowieka wobec nieuchronności sądu Bożego z jego wszystkimi konsekwencjami podkreślali kaznodzieje wielkiego przebudzenia, wskazując jednocześnie na jedyny ratunek w szczerym nawróceniu człowieka i napełnieniu Duchem Świętym. Przedstawione na początku artykułu poglądy teologiczne i przebudzeniowe ruchy religijne, obejmujące okres do końca XVIII wieku, stanowiły ważną inspirację dla pentekostalizmu.

Jedynie Duch Święty uzdalnia człowieka, by ten mógł wykonywać doskonałą wolę Boga i współpracować z Nim nad realizacją scenariusza eschatologicznego. Z tego powodu przemiana człowieka stanowi warunek przygotowania do paruzji i na tym zagadnieniu zaczęto się koncentrować w kształtującym się ewangelikalizmie od początku XIX wieku. W początkowej fazie istnienia pentekostalizmu niemal bezkrytycznie został przyjęty dyspensacjonalizm jako wyjaśnienie scenariusza eschatologicznego. Z czasem coraz bardziej znana stawała się teologia

D. Prince'a podważająca zasadność dokładnego określania scenariusza eschatologicznego w zakresie chronologicznego porządku pochwylenia Kościoła, a koncentrująca uwagę na 'chwale dni ostatnich' i wzywająca chrześcijan do odpowiedzialności, aby przygotowali się na dni ostateczne. W teologii zaś D. Prince'a i M. Bickle'a, gdzie drugi rozwija myśl teologiczną pierwszego, słycać echo nauczycieli ewangelikalnych, zwracających uwagę na oddzielne role narodów i Izraela w scenariuszu eschatologicznym, a co za tym idzie, na oddzielną odpowiedzialność chrześcijan i Izraela.

Przygotowanie, o jakim pisał D. Prince, dotyczy kilku aspektów i wynika z refleksji o charakterze paruzji, a następnie o odpowiedzialności chrześcijan i sposobów podejmowania tej odpowiedzialności. Chrystus swoje ponowne przyjście na ziemię rozpocznie bowiem od sądu nad Kościołem (Prince 2007, 508-526). Pokuta człowieka i jego poddanie prowadzeniu Duchowi Świętemu są niezbędne, by w efekcie 'uświęcenia' wierzący mógł wpływać na przemianę społeczeństwa, by królestwo Boże mogło zstępować z nieba na ziemię. To odpowiedzialność, z której Kościół będzie rozliczony. Z drugiej strony, zaangażowanie na rzecz bliźniego będzie wynikiem współpracy Kościoła z przemieniającą łaską Boga przez działanie w nim Ducha Świętego. Królestwo Boże to „nie pokarm i napój, lecz sprawiedliwość i pokój, i radość w Duchu Świętym” (Rz 14,17). Wezwanie do działań na rzecz sprawiedliwości społecznej postulowane przez teologów liberalnych i teoretyków eschatologii konsekwentnej, nigdzie nie znalazła takiego oddźwięku, jak w społecznej działalności pentekostalnej.

Według zielonoświątkowców proces eschatologiczny, choć rozpoczęty, może zostać zrealizowany jedynie w paruzji. Chrześcijanie pentekostalni i charyzmatyczni nie mają co do tego żadnych wątpliwości. To eschatologiczne napięcie między 'już' a 'jeszcze nie' ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia duchowości zielonoświątkowej i charakteryzuje egzystencję chrześcijańską. Ostateczny cel i spełnienie eschatologii nie odnosi się do pneumatologii, lecz do chrystologii, w bezpośrednim

wypełnieniu powołania Chrystusa, którego punktem szczytowym staje się paruzja. Ta perspektywa eschatologiczna łączy się z millenarystycznym królestwem Bożym.

Analiza pokazała, że można mówić o pewnych cechach charakterystycznych dla eschatologii pentekostalnej. Pierwsza z nich to założenie o formacyjnej roli pneumatologii zawartej w eschatologii. Druga to stopniowe odejście od sztywnych zasad modelu dyspensacjonalistycznego na rzecz bardziej ogólnej eschatologii premilenaryjnej z zachowaniem koncentracji na misji ewangelizacyjnej. Trzecia to akcentowanie prezentycznego charakteru życia chrześcijańskiego możliwego jedynie w mocy Ducha Świętego, który staje się gwarantem na przyszłość. Jest On konieczny, aby scenariusz eschatologiczny mógł być zrealizowany w królestwie Bożym, które jest 'już' a jednak wciąż się go oczekuje.

Bibliografia

- „Artículos de Fe.” 2020. *Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*. Dostęp: 2024.01.12. <https://ipuc.org.co/articulosdefe/>.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy Przekład. 1975. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.
- Bednarik, Robert, i Song Chong Lee, Nikos A. Salingaros. 2021. „Pretribulationism.” W *Scholarly Community Encyclopedia*. Basel: MDPI. Dostęp 2024.01.10. <https://encyclopedia.pub/entry/36494>
- Berger, Peter L. 2010. „Pentecostalism – Protestant Ethic or Cargo Cult?” *The American Interest*. 29 lipca. Dostęp 2023.01.15. <https://www.the-american-interest.com/2010/07/29/pentecostalism-protestant-ethic-or-cargo-cult/>.
- Bickle, Michael. 2010. *Book of Revelation. Study Guide*. NKJV. Kansas City: Forerunner Books.
- Bickle, Michael. 2012. *Studium Księgi Objawienia*. Tłum. Jacek Sierka. Kielce: Wydawnictwo Wieczernik.
- Bickle, Michael. 2014. „Growing in Prayer.” Part 1: „The Call to Prayer”. Wykład wygłoszony w *International House of Prayer: IHOPKC*,

- Kansas City, 30 sierpnia. Dostęp 2022.10.20. https://mikebickle.org/resource/the-call-to-prayer/?ett_roadmap_id=12224.
- Boroński, Łukasz. 2009. „Od Antychrysta do sprzymierzeńca Goga – zmieniająca się rola islamu w interpretacjach premillenarystów.” *Analecta Christiana Cracoviensia* 1 (2009), 95-105. Dostęp 2023.12.28. DOI: <https://doi.org/10.15633/ochc.1006>.
- Bouillon, David. 2017. „Église – Baptême – Esprit-Saint: la théologie de Louis Dallière.” Rozprawa doktorska. Dostęp 2023.12.25. <https://theses.hal.science/tel-01746116>.
- Coulter, Dale M. 2005. „Pentecostal Visions of The End: Eschatology, Ecclesiology and The Fascination of The Left Behind Series.” *Journal of Pentecostal Theology* 14 (1): 81-98.
- Dyer, Anne E. 2011. „Introduction.” Do *European Pentecostalism*. Red. William Kay, Anne Dyer, 2-3. Leiden: Brill.
- Hocken, Peter. 2009. *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements*. Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Horton, Stanley. 1950. *Systematic Theology*. Part 2. Springfield: LOGION PRESS.
- Horton, Stanley. 2016. *Our destiny: biblical teachings on the last things*. Missouri: Gospel Publishing House.
- Jenkins, Jerry B., LaHaye, Tim. 2004. *Ocaleni*. Warszawa: Vocatio Oficyna Wydawnicza.
- Kalisher, Meno. 2020. „Critical Q\A concerning the Great Tribulation.” Wykład wygłoszony w *Jerusalem Assembly*, Jerozlima, 25 lipca. Dostęp 2023.12.20. <https://www.youtube.com/watch?v=X9k-g3Sf88v8>.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2000. „«Truth on fire»: Pentecostal Theology of Mission and The Challenges of a New Millenium.” *Asian Journal of Pentecostal Studies* 3 (1): 33-60.
- Koziróg, Bernard. 2008. *Geneza, dzieje i teologia adwentyzmu w latach 1831-1939*. Podkowa Leśna: SIGNA TEMPORIS.

- Lindsey, Harold Lee. 2014. „Escaping Death’s Shadow.” *The Hal Lindsey Report*. Dostęp 2024.01.10. <https://www.hallindsey.com/ww-7-7-2016/>.
- Mansfeld, Stephen. 2006. *Derek Prince. Biografia. Nauczyciel na, szcych czasów*. Tłum. Bożena Olechnowicz. Gorzów Wlkp.: W wyłomie.
- McKim, Donald K. 1992. „Dispensationalism.” W *Encyclopedia of the Reformed Faith*. Kentucky: Westminster/John Knox Press: 105.
- Milne, Bruce. 1992. *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach.
- Murphy, Owen, i John W. Adams. 2005. *Ogień Bożej Obecności. Pełne mocy świadectwo przebudzenia na Hebrydach*. Tłum. Magdalena Kwiecień. Gorzów Wlkp.: W wyłomie.
- Nossol, Alfons. 1973. „Śmierć i zmartwychwstanie człowieka. Szkic współczesnej eschatologii protestanckiej.” *Collectanea Theologica* 43 (3): 23-34.
- Olson, Roger. 2003. *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*. Tłum. Konstanty Wiazowski. Warszawa: Chrześcijański Instytut Biblijny.
- Pawson, David. 1995. *When Jesus Returns*. London: Hodder & Stoughton.
- Prince, Derek. 2014. *Boża moc zmieniająca życie*. Tłum. Małgorzata Woźniak. Poznań: Biały Kamyk.
- Prince, Derek. 2013. *Czasy ostateczne. Czy znasz Boży plan dla świata?* Tłum. Małgorzata Woźniak-Diederer. Poznań: Biały Kamyk.
- Prince, Derek. 2019. *Dlaczego Izrael?* Tłum. Małgorzata Woźniak. Poznań: Biały Kamyk.
- Prince, Derek. 2007. *Fundamenty prawego życia*. Tłum. Agnieszka Nikodem. Gorzów Wlkp.: W wyłomie.
- Prince, Derek. 1994. *Podstawy wiary chrześcijańskiej*. Lublin: Instytut Dereka Prince’a.
- Prince, Derek. 2011. *Ziemia Izraela. Przyszłość Izraela objawiona w pro-roctwach*. Gorzów Wlkp.: W wyłomie.

- Prince, Derek. 2010. *Zmieniaj historię poprzez modlitwę i post*. Gorzów Wlkp.: W wylomie.
- Prince, Derek. 2023. „Preparation of the Bride – On The Heart Of Jesus – What is Holiness.” Wykład wygłoszony w *Derek Prince Ministries*, Charlotte. 1970. Dostęp 2023.02.05. <https://www.youtube.com/watch?v=9XZsfR7WBpc> .
- „Reglas Para El Remanente.” 2023. *Unidos Contra la Apostasía*. Dostęp 2023.10.20. <https://contralaapostasia.com/2023/04/05/reglas-para-el-remanente/>
- Restrepo, Antonio. 2022. „El arrebatamiento de la Iglesia,” Wykład wygłoszony w *Iglesia Pentecostal Unida de Colombia*, 2022. 25 września. Dostęp: 2024.01.12. <https://www.youtube.com/watch?v=7iClxkmZ7A0>.
- Ryrie, Charles C. 1999. *Basic Theology*. Chicago: Moody Press.
- Seagraves, Daniel L. 2010. *Andrew D. Urshan: A Theological Biography*. Ann Arbor: ProQuest.
- Siemieniowski, Andrzej. 1997. *Ewangelikalna duchowość nowego narodzięcia a tradycja katolicka*. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny.
- Spurgeon, Charles H. 1855. „The Power of the Holy Ghost.” *The Spurgeon Center*. Dostęp 2022.10.20. <https://spurgeon.org/resource-library/sermons/the-power-of-the-holy-ghost/> .
- Stephenson, Christopher A. 2009. *Pentecostal Theology According to the Theologians: An Intruduction to the Theological Methods of Pentecostal Systematic Theologians*. Wisconsin: Marquette University.
- Synan, Vinson. 2006. *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej*. Tłum. Maciej Wilkosz. Kraków-Szczecin: Instytut Wydawniczy Compassion.
- Tan-Chow, May Ling. 2007. *Pentecostal Theology for the Twenty-First Century Engaging with Multi-Faith Singapore*. Surrey: Ashgate Publishing.

Zieliński, Tadeusz J. 2014. *Protestantyzm ewangelikalny*. Katowice: Wydawnictwo CLC.



Teologiczne założenia programu ogrodu mariawitów w Felicjanowie

Theological assumptions of the programme of the Mariavite garden in Felicjanow

Słowa kluczowe: Mariawici, ogród felicjanowski, elementy kompozycji ogrodowej, symbolika ogrodu, teologia felicjanowska.

Key words: Mariavites, Felicjanow garden, elements of garden composition, garden symbolism, theology of Felicjanow.

Streszczenie

Ogród klasztorny mariawitów w Felicjanowie jest wpisany w dzieje mariawityzmu, stanowiąc niezaprzeczalne świadectwo jego dziedzictwa religijnego i społecznego. Posiada on szczególnie zamysł projektowy i sposób urzędzenia. W swojej zasadniczej formie ma wskazywać na podkreślane w doktrynie Kościoła Katolickiego Mariawitów mistyczne uobecnienie Boga w dziele stworzenia i zmierzanie ludzkości ku królestwu Bożemu. Ogród felicjanowski cechuje wyjątkowość nie mająca swojego odpowiednika w danej skali, budującą obok wartości estetycznej, jedyną w sobie wartość emocjonalną. Tworzy to problem badawczy, który został przedstawiony jako obraz zespołu cech ogrodu o szczególnej wyrazistości teologicznej, związanych z kultywowaniem doktryny denominacji felicjanowskiej. Pozostają

¹ Mgr inż. Sławomir P. Markowski, Szkoła Doktorska Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

one nieocenionymi motywami poznania form przyrody przez duchowe obcowanie z dziełem Bożym.

Abstract

The Mariavite monastery garden in Felicjanów is included in the history of Mariavitism, constituting an undeniable testimony to its religious and social heritage. It has a specific design idea and arrangement method. In its basic form, it is intended to point to the mystical presence of God in the work of creation, emphasized in the doctrine of the Mariavite Catholic Church, and humanity's movement towards the kingdom of God. The Felicjan Garden is characterized by uniqueness that has no equivalent on a given scale, creating, apart from aesthetic value, a unique emotional value. This creates a research problem that was presented as an image of a set of garden features with particular theological clarity, related to the cultivation of the doctrine of the Felicjan denomination. They remain invaluable motives for learning about the forms of nature through spiritual contact with God's work.

1. Wprowadzenie

W dziejach chrześcijańskiego, europejskiego życia monastycznego znaleźć można wiele przykładów założeń ogrodowych (Milecka 2013, 47) urządzonych w zgodzie z regułami zakonnymi. Są to zarówno ogrody ozdobne, jak i ogrody z drzewami owocowymi oraz warzywne (Hobhouse 2007, 97-106), a także wirydarze klasztorne (Frey 2006, 105-211), które w zakomponowanej przestrzeni symbolicznie odzwierciedlają tożsamości zakonne. Również na ziemiach polskich istnieje wiele lepiej lub gorzej zachowanych zabytkowych zespołów klasztorno-parkowych (Czapliński 2009, 5). Pozostają one nierozzerwalnie związane z polskim krajobrazem i charakterem życia narodowego, są tym samym miejscami o równoważnych wartościach religijnych, kulturowych i przyrodniczych (Kutzner 1989, 3-45).

Celem artykułu jest ukazanie związku założeń ogrodowych z aspektami teologicznymi na przykładzie zespołu klasztorno-ogrodowego w Felicjanowie, miejscowości położonej w województwie mazowieckim, powiecie płockim, gminie Bodzanów (Jaroszewski 1999, 36). Znajduje się tam główna siedziba Kościoła Katolickiego Mariawitów

w Rzeczypospolitej Polskiej. Dotychczas nie przeprowadzono holistycznych analiz związków teologii i duchowości mariawickiej nurtu felicjanowskiego z założeniami organizowania przestrzeni ogrodowej Felicjanowa. Artykuł ma więc charakter pionierski. W prezentowanych badaniach posłużono się przede wszystkim metodą historyczno-porównawczą, krytyką źródeł i analizą tekstów teologicznych, udostępnionych między innymi z zasobów kościelnego archiwum felicjanowskiego. Pokazano, jak teologia i duchowość mariawicka wpływają na urządzenie i użytkowanie przestrzeni przyrodniczej centralnego ośrodka religijno-duchowego Kościoła. I odwrotnie – w jaki sposób kompozycja przestrzeni wpływa na przeżywanie i pogłębianie specyficznej mistycznej i adoracyjnej duchowości felicjanowskiej i znajomości teologii wśród wiernych.

Felicjanów² jako ośrodek formacji duchowej i rekreacji dla zgromadzeń zakonnych siostr i braci pracujących w parafiach mariawickich powstał w 1910 roku na bazie zespołu dworsko-folwarcznego (*Kalendarz Maryawicki* 1913, 82-83). Pełnił on także rolę zaplecza gospodarczo-zaopatrzeniowego mariawickiego kompleksu katedralno-klasztornego w Płocku. W zaadaptowanym dworze urządzono klasztor i kaplicę, a w budynkach pofolwarcznych utworzono szkołę, ochronkę i przedszkole, zakład opiekuńczo-wychowawczy dla osieroconych dzieci oraz infirmerię jako instytucje prowadzone przez siostry mariawitki (*Kalendarz Maryawicki* 1913, 79).

W zespole tym poza obiektami klasztornymi i folwarkiem niezwykle istotną rolę nadano rozległemu, kilkuhektarowemu założeniu ogrodowemu w formie parkowej ze stawami i małą architekturą oraz sadem i ogrodem warzywnym. Twórcy założenia ogrodowego kierowali się naczelną dewizą Kościoła Mariawitów: *Omnia ad Maiorem Dei Gloriam*

² Nazwę Felicjanów otrzymał zespół dworski już na etapie opracowania dokumentów zakupu i sporządzania planu majątku, (zakupionego przez Siostrę Felicję Marię Franciszkę Kozłowską) dla potrzeb hipoteki (Plan Felicjanowa z 1910 r. Wydział VI Ksiąg Wieczystych Sądu Rejonowego w Płock).

et honorem beatissimae Virginis Mariae [Wszystko na większą chwałę Bożą i cześć Błogosławionej Maryi Dziewicy]. Z tym wiązało się ich pragnienie urządzenia ogrodu w sposób godny i piękny, a jednocześnie odnoszący się do wzorców optymalnych rozwiązań planistycznych z przełomu XIX i XX wieku³.

Przy kilkuetapowym urządzeniu ogrodu zamysł projektowy świadomie realizowany był w ścisłym związku z pojęciem mistycznego uobecnienia Boga w szczęśliwym bytowaniu człowieka pośród przyrody. To zaś dla wspólnoty religijnej mariawitów wiernej Dziełu Wielkiego Miłosierdzia oraz posłannictwu siostry Felicji Marii Franciszki Kozłowskiej (1862-1921), założycielki mariawityzmu, i abp. Jana M. Michała Kowalskiego (1871-1942), pierwszego zwierzchnika Kościoła, znaczyło, że ogród felicianowski stawał się reentywistycznym, biblijnym rajem, który Stwórca wraz z nowym przymierzem⁴ jakie zawarł z mariawitami, na nowo oddał człowiekowi w posiadanie: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie w Edenie, aby uprawiał go i doglądał” (Rdz 2,15.25). Kontekst raju abp Kowalski rozwinął w pierwszej części poematu pt. „Poemat o Naszej Najdroższej Mateczce Beatrycze”, wiążąc go z osobą Mateczki (s. Marii Franciszki Kozłowskiej) w tytule cz. I. „Święta Boża w dziele stworzenia” (por. Kowalski nd.).

W teologii felicianowskiej czas urządzenia ogrodu⁵ mieści się w okresie urzeczywistnienia idei Złotego Wieku ludzkości – Raju na Ziemi,

³ Ogród felicianowski posiada podobieństwo w układzie alei do przebiegu głównych dróg parku pałacowego w Białowieży. Park pałacowy według projektu polskiego planisty Waleriana Kronenberga (1859-1934) został założony po 1895 r. jako integralna część prywatnej rezydencji myśliwskiej carów Rosji wzniesionej w latach 1889-1894. Por. Szymański 1925, Plan parku pałacowego wraz z parkiem dyrekcyjnym, skala 1:500).

⁴ Przymierze między Panem Jezusem a mariawitami zostało zawarte w Wielki Czwartek 12 kwietnia 1906 roku. Por. „Wyjątki z Objawień w roku 1899 i 1900...” 1927, 52; Rybak 2011, 58.

⁵ Felicianów od 1910 r. do 1914 r. stał się wraz z budową Świątyni Miłosierdzia i Miłości w Płocku miejscem intensywnej pracy budowlanej adaptacyjnej. Por. *Kalendarz mariawicki* 1913.

trzeciego i ostatniego w trójpodziale dziejów, które tworzą trzy dzieła Boże: Dzieło Stworzenia, Dzieło Odkupienia oraz Dzieło Wielkiego Miłosierdzia (Wojciechowska 2017, 234).

2. Idea urzędzenia ogrodu

Na podstawie annuariusza Kościoła mariawitów wiadomo, że gród felicjanowski urządzony został na terenach dawnego zespołu dworsko-folwarcznego⁶ z inicjatywy Felicji Marii Franciszki Kozłowskiej (1862-1921), katolickiej zakonnicy, mistyczki i założycielki mariawityzmu zwanej przez współwyznawców Mateczką, która dokonała zakupu (Nowowiejski 1930, 672) majątku Miszewko-Małoszewo⁷ na potrzeby wspólnoty wyznaniowej mariawitów (Fedorowicz 2019, 102; Rządzik 2013, 54; Dwojnych, Łętocha 2021, 28). Urbanistycznie Felicjanów składał się z dwóch części: obiektów folwarcznych i klasztornych. Nie był to podział dychotomiczny, lecz współzależny, spełniający wskazanie siostry Marii Franciszki do wypełniania zadań zakonnych opartych o modlitwę i pracę.

Znaczący udział w tworzeniu ogrodu i w innych dziełach inspirowanych przez siostrę Marię Franciszkę miał biskup Jan Maria Michał Kowalski (1871-1942), jej najbliższy współpracownik i pierwszy Minister Generalny Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. Był on nie tylko gorliwym propagatorem nauki mariawickiej (Wojciechowski 1972, 78), opartej o objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia danego przez Boga siostrze Marii Franciszce w Płocku (Brewiarzyk mariawicki... 1967, 458-549), ale również jako przełożony zakonny Zgromadzenia

⁶ Plan Felicjanowa z 1910 r. Wydział VI Ksiąg Wieczystych Sądu Rejonowego w Płock.

⁷ Majątek Miszewko-Małoszewo (jak podaje w swym pamiętniku biskup mariawicki Klemens M. Filip Feldman – w zbiorach archiwum felicjanowskiego) należąco do rodziny Jaroszewskich zakupiono za kwotę 92 000 rubli. Z 600 hektarowego majątku wydzielono 82 morgi z dworem i folwarkiem do zaadaptowania na potrzeby klasztoru. Pozostały obszar rozparcelowano pomiędzy bezrolne 73 rodziny mariawickie. Por. Rybak 1992, 70; Rządzik 2013, 49-59; Dwojnych, Łętocha 2021, 30.

– ustanawiał struktury organizacyjne i materialne dla społeczności mariawickiej.

Był też głównym twórcą koncepcji i projektu budowy katedry mariawickiej, od 1918 roku nazywanej Świątynią Miłosierdzia i Miłości w Płocku (Askanas 1991, 228; Gretkowski 2016, 127) i projektów adaptacyjnych budynków dworskich w Felicjanowie na potrzeby klasztorne i zakładów humanitarnych⁸. Gdy siostra Maria Franciszka zakresliła program ogrodu klasztornego (por. „Sadzić drzewa owocowe...” 1938, 117), zgodny z ideą utworzenia w Felicjanowie ośrodka rekreacji duchowej, biskup Michał Kowalski był tym, który wskazał rozwiązania do projektu realizacyjnego. Inspirował się kompozycją parków poznanych⁹ podczas studiów teologicznych w Petersburgu¹⁰, w tym formami przyrodnymi tamtejszego parku Pawłowskiego¹¹. Bezpośrednim wykonawcą prac ogrodniczych został wykwalifikowany ogrodnik, Antoni Marks, ojciec jednego z kapłanów mariawickich, ze współpracownikami (*Kalendarz Maryawicki* 1913).

⁸ Archiwum felicjanowskie Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie [dalej AF] przechowuje szkice architektoniczne J.M.M. Kowalskiego.

⁹ Ks. Michał Kowalski wspomina o wycieczkach poznawczych, jakie odbywał po Petersburgu, w listach do wujostwa Maciejców datowanych na 9 września 1893 r. AF, Zbiór XI listów abp Michała Kowalskiego, 2a-2d.

¹⁰ Cesarska Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu – wyższa szkoła teologiczna kształcąca duchownych w wyższym stopniu w latach 1842 -1918. Ksiądz Jan Kowalski, po ukończeniu w 1897 Seminarium Duchownego w Warszawie został skierowany do teje Akademii dla kontynuowania wyższych studiów.

¹¹ Z analiz kompozycji historycznej i porównawczej, prowadzonych na rzecz utworzenia „Koncepcji rewaloryzacji ogrodu w Felicjanowie” wynika, że ogród pawłowski jest najbliższym we fragmentach przyrodnych co do zachowania cech kompozycyjnych z parkiem felicjanowskim. Park w Pawłowsku zaprojektował w 1779 roku polecony przez carycę Katarzynę II swemu synowi Wielkiemu Księżciu Pawłowi, szkocki architekt Charles Cameron (1745-1812).

3. Elementy kompozycji ogrodu – symbolika tradycji mariawickiej

Szczególnym rysem związku założenia ogrodowych Felicjanowa z teologią Kościoła Katolickiego Mariawitów jest symbolizm. Jak już wspomniano, przestrzeń ogrodu felicjanowskiego przywołująca skojarzenia z biblijnym rajem, wskazuje na Stwórcę, który powołał do istnienia świat przyrody, wiążąc go z obecnością w nim człowieka (Rdz 2,15-16). Staje się ona symbolem pomagającym wiernym mariawitom dostrzec prawdy o sześciu dniach stworzeniu objaśnione szczegółowo w „Nowym Hexahemeronie” przez arcybiskupa Michała Kowalskiego (Kowalski 1929, 321).

Ponadto elementy architektoniczne w ogrodzie będące symbolami miejsc i zdarzeń opisanych w Biblii, służą nie tylko przywołaniu działania Bożego w historii, ale wskazują również na zawarcie nowego przymierza z mariawitami i na rozwijane przez mariawitów formy pobożności. Dlatego ich symbolika jest często podwójna: biblijna i specyficznie mariawicka. Za przykłady niech posłużą: kaplica, symbol koła oraz układ wodny felicjanowskiego parku. Kaplica usytuowana centralnie w przestrzeni ogrodu wskazuje w sposób ogólny na obecność Boga w świecie, w sposób szczególny zaś – jako miejsce całodobowej modlitwy adoracyjnej – urzeczywistnia mariawicką Nieustającą Adorację Prześlągania Przenajświętszego Sakramentu. Pozostała przestrzeń ogrodu w obrębie muru klasztornego¹² dopełnia mistyczną obecnością owe *mysterium mysticorum*.

W rozwiązaniach kompozycyjnych felicjanowskiego ogrodu często pojawia się forma koła. Wskazuje ono na nieustanne toczenie się procesu życiowego i modlitwennego w formule monastycznej (Forstner 2001, 402). Zobrazowane to zostało poprzez zakreslenie pierścieniowo zamkniętego obiegu alei parkowych, tych, które zachowały się w starodrzewiu i w tych częściach ogrodu, które wymagają odtworzenia

¹² Miejscowość kościelna Felicjanów *de facto* terytorialnie zawiera się w granicach przebiegu muru klasztornego i w części południowo-zachodniej pływu strumienia Mołtawki.

w procesie rewaloryzacyjnym. Owo zakreślenie nawiązuje do ambitu w średniowiecznych kościołach, po którym nieustannie ma postępować imaginatywnie procesja adoracyjnej modlitwy wiernych. Jego centrum wyznacza na owalnym podjeździe przed kaplicą kwiecisty klomb sepulkralny z figurą Matki Bożej. Zatoczone z tego środka kręgi zaznaczone są trzema odcinkami na trójkątnym wirydarzu w postaci ścieżek żwirowych, przenikających przez jego mistyczną przestrzeń bez początku i bez końca, symbolicznie – nieustająco.

W Felicjanowie powstał zatem park z programem opartym o kompozycję, która egemplifikuje formy przestrzenne werystycznie odnoszące się do sprawowanego kultu. Kreatorką pewnych układów parkowych rzeczywiście mogła być założycielka mariawityzmu, nadająca temu miejscu cechy specyficznej mariawickiej duchowości. Zaadaptowanie w projekcie całego założenia parkowego strumienia Mołtawki przepływającego przez teren włości, wraz z istniejącymi już wcześniej stawami i w związku z tym utworzenie nowego układu wodnego, służyło nie tylko upiększeniu i uatrakcyjnieniu parku. Rozwiązanie to przede wszystkim miało symbolizować i przywoływać obraz Jordanu, a przez to odnosić się do chrztu Jezusa w Jordanie i chrztu jako sakramentu. Ten w Kościele mariawickim jest jednym z siedmiu sakramentów. Podczas chrztu przyjmującej go osobie udzielany jest również sakrament Pierwszej Komunii i sakrament bierzmowania. Utworzenie trzech zbiorników wodnych z jednym głównym, na którym znajdowała się wyspa¹³, miało zatem wydźwięk kultowy. Przebywanie w przestrzeni ogrodu z jego układem wodnym miało służyć kontemplowaniu transcendentnego, ożywczego działania Trójcy Świętej. Wyłożono to w trynitologii felicjanowskiej (Wojciechowski 2003, 164-166), gdzie elementy wymienione w Ewangelii św. Jana (1 J 5,8) odnoszą się – do Maryi (Duch), do Syna Bożego (Krew) i do Mateczki (Woda) (por. Tempczyk 2011, 146).

¹³ Wyspa została utworzona ok. 1911 r. podczas urządzania ogrodu, przy likwidacji grobli dzielącej dwa stawy z pierwotnego układu wodnego (Analiza historyczna do: Markowski 2019).

Znakomitym uzupełnieniem dla powyższych elementów kompozycyjnych stał się układ skarpy z tarasami, gdzie usypany został kopiec nad sztucznie utworzoną z łamanego kamienia grotą św. Franciszka (Grabowski 2018, 19-23), ojca duchowego zgromadzenia mariawickiego¹⁴. Grota symbolizuje jednocześnie dwa ewangeliczne miejsca: miejsce narodzin Chrystusa i Jego grób. W dalszej kolejności ogród felicjanowski wykazuje umiejętne zharmonizowanie z okoliczną przyrodą (*Kalendarz Maryawicki* 1913, 84), utworzoną przez warunki panujące w dolinie pływu strumienia Mołtawki¹⁵.

4. Felicjanów jako miejsce kultu i pamięci świętych przełożonych Kościoła

Ziemia Święta – stanowi określenie nadane przez chrześcijan terenom Palestyny, którą nauczając przemierzał z apostołami Jezus Chrystus. Tak też odnoszą się mariawici do Felicjanowa – a uznając świętość swej założycielki – za święte przyjmują „błogosławione ustronie felicjanowskie” („Felicjanów w dniu uroczystych Imienin...” 1938, 116), gdzie Maria Franciszka przebywała najczęściej i na konferencjach dla Zgromadzeń wykładała nauki o Objawieniu Bożym. Tu przygotowywała dla braci i sióstr rekolekcje (Próchniewski 1943, 263). Felicjanów stał się wówczas ośrodkiem duchowym mariawityzmu, nie rywalizując bynajmniej z ośrodkiem plockim. Według słów siostry Marii Franciszki „Klasztor przy Świątyni [w Płocku] winien być domem modlitwy i pracy... (Próchniewski 1943, 272), natomiast „...Felicjanów jest dla napelnie

¹⁴ Założone w 1887 r. przez Marię Franciszkę Zgromadzenie Sióstr Ubogich Świętej Matki Klary działało w oparciu o II regułę św. Franciszka. Por. Przedpełski 2021, 619-620.

¹⁵ Strumień Mołtawki opływający Felicjanów jest prawym dopływem rzeki Mołtawy, wpadającej w okolicach Kępy Polskiej do Wisły.

nia ducha...¹⁶. W tym wyrazie posiadał własną formułę epistemologii duchowości mariawickiej.

Szczególną wartość komemoratywną przedstawia krągły, nieregularny klomb kwietny o charakterze sepulkralnym z trzema grobami przełożonych Kościoła u podnóża wyniesionej na wysokim postumencie figury Matki Bożej. Pierwszą mogiłą na tym miejscu był grób arcykapłanki Antoniny Mari Izabeli Wiłuckiej-Kowalskiej (1890-1946) zmarłej 28 listopada 1946 r., drugą – grób arcybiskupa Józefa Mari Rafaela Wojciechowskiego (1917-2005) zmarłego 17 marca 2005 r. Trzecią płytą epitafijną zaznaczono symboliczny grób arcybiskupa Jana Mari Michała Kowalskiego, zamordowanego przez Niemców 26 maja 1942 r. w zamku Hartheim (w miejscowości Alkoven koło Linzu – Górna Austria). Wokół klombu w uroczyste święta liturgiczne odbywa się procesja z Przenajświętszym Sakramentem.

Ogród kilkakrotnie w ciągu roku był miejscem szczególnych uroczystości ku czci Mateczki – Marii Franciszki, a także obchodów związanych z imieninami założycielki i przełożonych Kościoła: arcykapłanki Izabeli Wiłuckiej-Kowalskiej i arcybiskupa Michała Kowalskiego. Wówczas, po nabożeństwie w kaplicy, w ogrodzie na ustawionej scenie w „okrągłaku”¹⁷, pośród przystrojonych lampionami drzew, prezentowane były akademie słowno-muzyczne na cześć solenizantów. „...Zaiste rajski był to widok tego pięknego ogrodu oświetlonego ognikami kolorowemi, po którym roznosiła się pieśń radosna do Boga, śpiewana przez «Braci i Siostry»...” („Felicjanów w dniu uroczystych Imienin...” 1938, 116). Potwierdzenie wrażenia rajskości klasztornego ogrodu zawierają strofy twórczości poetyckiej wielu sióstr zakonnych, gdzie uznawane przez mariawitki piękno Felicjanowa łączy się z pojęciem świętości miejsca.

¹⁶ Kozłowska M. Franciszka, List do Siostry Gabrieli w Łodzi, AF, Zbiór V, Listy Mateczki do sióstr, list 4.

¹⁷ „Okrągłak” – wnętrze parkowe obramowane kolistym usytuowaniem drzew, w północnej części ogrodu felicjanowskiego, służące w okresie letnim na miejsce oficjalnych spotkań religijno-okazjonalnych.

Poezja ta związana była głównie z kultem Marii Franciszki znacząco rozwiniętym w Felicjanowie po 1935 roku. W tym duchu Felicjanów opisywany był także w listach młodzieży mariawickiej pisanych do przełożonych:

...Felicjanów jest jakby żywym pomnikiem naszej Najdroższej Mateczki, świadczącym o jej wielkiej miłości dla Boga i dla ludzi. Imieniem Mateczki został nazwany ku wiecznej pamięci i kto go raz widział, ten musiał wynieść w sercu jego urok niezwykły. Tu chyba najpiękniejsze duchy zebrały się, by się wcielić w tę przyrodę i budzić w sercach ludzkich miłość i cześć dla Tej, której dziełem jest Felicjanów (*Dziecko Mateczki* 1934, 102).

5. Kompozycyjne przedstawienie doktryny trynitarnej w koncepcji rewaloryzacyjnej ogrodu

Ogród felicjanowski należy do tych ogrodów zabytkowych z ugruntowaną historią, które określono w Karcie Florenckiej („Karta Florenczka” 1966) jako kompozycję architektoniczno-roślinną o wartościach ogólnospołecznych, w których zawarta jest treść nadrzędna związana ze sprawowaniem kultu religijnego. Trwałość tej kompozycji nadwyrężona została działaniem czasu. Największej degradacji w latach II wojny światowej i okresie PRL-u uległy południowe części założenia parkowego (Markowski 2019, 25). Wymagało to reakcji konserwatorskiej i ostatecznie zdecydowano o rewaloryzacji ogrodu¹⁸. Zachowana przy tym została zasada porządku przestrzennego podtrzymującego ukształtowany ład przyrodniczy, co zgodnie z zamysłem rewitalizacji obiektu odpowiada trzem porządkom: urbanistyczno-architektonicznemu, kulturowemu („religijnemu” – przypadek felicjanowski) i przyrodniczemu (Lipińska 2007, 221). Rewaloryzacja ma na celu nie tylko przywrócenie dawnej świetności założeniu klasztorno-ogrodowemu jako cennemu

¹⁸ Rewaloryzacja – w tym przypadku, przywrócenie dawnej wartości i dawnego wyglądu zaniedbanym obiektom.

obiektowi zabytkowemu, istotnemu dla krajobrazu kulturowego regionu płockiego, ale przede wszystkim ponowne, pełne włączenie go w życie religijne społeczności mariawickiej. Prace rewaloryzacyjne ogrodu prowadzone są od 2019 roku. Stanowią one integralną część projektu rewitalizacji całego założenia klasztorowego w Felicjanowie.

Tworząc koncepcję rewaloryzacji założono, że własności odczuć w widzeniu ogrodu związane ze wspomnieniem przebywania w nim osób uznanych w Kościele za święte (Wojciechowski 2003, 102) mogą być tymi, o których można mówić jako konstytuujących aspektach teologicznych. Zespół takich odczuć był różnorodnie artykułowany przez mariawitów. Nie mniej zawsze sprowadzał się do ujęcia wszystkich elementów zespołu klasztorowego, całego Felicjanowa we wspólnym mianowniku, określonym jako „żywy pomnik naszej Najdroższej Mateczki” (*Dziecko Mateczki* 1934, 102).

Na etapie przygotowawczym niezbędnym było przeprowadzenie możliwie najbardziej szczegółowej historycznej kwerendy archiwaliów, wykonanie szeregu analiz, w tym: analizy kompozycji historycznej, analizy obecnej kompozycji przestrzennej, analizy porównawczej, analizy dendro-chronologicznej i analizy komunikacyjnej – alei i dróg procesyjnych (Markowski 2019, 3).

Klamrą spinającą wyniki analiz było odniesienie się do teologii Kościoła Katolickiego Mariawitów. Najistotniejszą stała się doktryna trynitarna Kościoła (Tempczyk 2011, 81), nauka o wcieleniu się Trójcy Świętej dla dokonania dzieła zbawienia, dopełniająca zasadę równości i współdziałania Osób Boskich (Wojciechowski 2003, 99), generująca wykładnię projektowych działań.

W pierwszym etapie rozrysowania planu działania rewaloryzacyjnego została symbolicznie wyrażona troista natura Boga w postaci wyodrębnienia w projekcie trzech głównych części składowych parku: zachowanej części północnej ze starodrzewem, części zachodniej z kompleksem stawów i części południowej odtwarzającej zniszczony, dawny układ alei i wnętrz parkowych. Hipostazy symbolizowane są przez układ

wirydarza klasztornego umiejscowionego na osi założenia ogrodowego, która biegnie od kaplicy ku wschodniemu ciągowi muru granicznego¹⁹. Wirydarz zamknięty został, niby ścianami konwentu, szpalerami grabowym (*Carpinus betulus*) i cisowym (*Taxus baccata*). Całość ma przywoływać słowa z Pieśni nad pieśniami: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem opieczętowanym” (PnP 4,12).

Trójkątny kształt wirydarza, został wywiedziony z symboliki jedności i współlistotności Osób Trójcy Świętej (Forstner 2001, 30), przewodniej myśli teologicznej doktryny mariawityzmu felicjanowskiego. Szczyty trójkąta wyznaczają: pierwszy – ogromny, ponad stuletni buk (*Fagus*), symbolizujący Boga Ojca, Stwórcę wszechświata, drugi – pagórek z rotaczającą się w kierunku wschodnim otwartą przestrzenią, symbolizujący Syna Bożego, trzeci – szczyt wypełniony kwiatami i zimozieloną roślinnością, symbolizujący – Ducha Świętego. Dość rozległy obszar wirydarza wypełniony polichromatyczną kompozycją roślinną tworzy w horyzontalnej i wertykalnej (Hani 1998, 16) przestrzeni ogrodu mistyczną konstrukcję – pentachoron. Albowiem „...Konstrukcja ta informuje o dodatkowym niewidzialnym dla nas czwartym wymiarze przestrzennym, który nie jest związany z czasem traktowanym przez fizyków jako czwarty wymiar ale z wolą, która może rozciągnąć swoje pole działania w ten wymiar” (Żórawski 2011, 4). W takiej interpretacji mariawita, w duchowej przestrzeni ogrodu może lepiej rozumieć wolę Bożą (*Brewiarzyk mariawicki* 1967, 165) rozpoznając ją choćby w ujętej tradycją symbolice ukwieconych roślin. Staje się to zbieżne z mariawicką wiarą (Kowalski 1927, 222) w możliwości i potrzebę realizacji Królestwa Bożego na ziemi, gdyż „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

¹⁹ Kamienny mur stanowi granicę kompleksu klasztornego.

6. Podsumowanie

Cechy charakterystyczne teologii Kościoła Katolickiego Mariawitów rozważane przy procesie powstawania koncepcji rewaloryzacji ogrodu felicjanowskiego pozwoliły nasycić projekt klarownym kontekstem teologicznym i pobożnościowym i konteksty te rozwijać. Zostały one wyrażone w architektonicznym układzie przez symbolikę zespołu form roślinnych. Symbolika roślin przybliżyła niewątpliwie treść przeżyć mistycznych siostry Marii Franciszki Kozłowskiej w felicjanowskim ogrodzie.

Matka Maria Franciszka, świadoma i doświadczająca przebywania w swej duszy nieskończonego Boga w sposób realny i pewny, tworząc ogród z Jego *sacrum*, proponowała mariawitom zjednoczenie mistyczne z Bogiem, nie tylko jako przedmiotem poznania, lecz z Bogiem nieskończonym w miłosierdziu, pozwalającym doświadczać swej łaski w dziełach stworzenia (Urbański 2013, 14, 21). Widok bujnej żywotności przyrody ogrodu, jako dzieła Bożego, miał pomagać w afektywnym doświadczeniu Jego obecności w duszy łączącej się z Bogiem w jedno „w stopniu możliwym w tym życiu” (św. Jan od Krzyża 2013, 16).

Mistyczny potencjał zespołów ogrodowych, w swoim czasie dostrzegł m.in. Helleniusz²⁰ (Iwanowski 1813-1903), który opisując ogrody w Polsce, użył argumentu religijnego: „Chrystus Pan godziny na modlitwach w ogrodzie oliwnym przepędzał. Ogrody przeto są dla skupienia ducha i wzniesienia serca do Boga” (Iwanowski 1830, 311). Dla takich też wartości ponad sto lat temu urządzony został felicjanowski ogród, aby pośród przyrody wierni mariawici pracując i odpoczywając, mogli przy modlitwie kształtować swoją duchowość. Bazą przeżyć stała się teologiczna koncepcja ogrodu, który miał przywoływać wyobrażenie królestwa Bożego na ziemi.

²⁰ Pseudonim literacki i trzecie imię polskiego historyka i badacza kresów Eustachego Antoniego Heleniusza Iwanowskiego herbu Łódzia.

Wobec tragicznych dla wspólnoty felicjanowskiej wydarzeń w czasie II wojny światowej i w okresie PRL-u, które wpłynęły na degradację struktury ogrodu, uznano za konieczne przywrócenie jego pierwotnej formy poprzez wykonanie szeregu prac rewaloryzacyjnych. W tym obowiązkowym stało się zachowanie założeń kompozycyjno-programowych ogrodu, niosących religijne przesłania symboliczne. Są one uważane przez mariawitów za wyznacznik uduchowienia i transcendencji, umożliwiającą postrzeganie ogrodu w Felicjanowie nie tylko jako mariawickiej ziemi świętej, lecz także jako odniesienie do biblijnego raju. Wyraził to Ignacy Krasicki: „od pisma Bożego wstęp biorąc, ojca i matki rodzaju ludzkiego pierwsze siedlisko było w ogrodzie, a więc pierwszeństwo co do czasu ogrodom przed domami się należy” (Krasicki 1803, 321).

Ogród felicjanowski ma szczególną wartość nie tylko jako świadek historii mariawityzmu, ale również jako nośnik symboli związanych z teologią felicjanowską. Z tego względu posiada również swoistą dualność, obejmującą wartość materialną i duchową. W tym zakresie stanowi szczególną część polskiego dziedzictwa kulturowego wyrażoną przez swą odmienność programową od analogicznych założeń ogrodowych tego rodzaju, pomimo iż podobieństwo do kompozycji innych ogrodów odnosi się jedynie do struktury przyrodniczo – topograficznej.

Bibliografia

- Askanas, Kazimierz. 1991. *Sztuka płocka*. Płock: Towarzystwo Naukowe Płockie.
- Biblia Tysiąclecia*. 1990. Poznań/Warszawa: Pallottinum.
- Brewiarzyk Mariawicki dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu: zawierająca modlitwy codzienne, mszalik, adoracje, nabożeństwa, pieśni kościelne i Objawienia Mateczki*. 1967. Wydanie piąte poprawione. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.
- Dziecko Mateczki*. 1934. 6.
- Dwojnych, Andrzej, i Rafał Łętocha. 2021. *W stronę Królestwa Bożego na ziemi*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Czapliński, Konrad. 2009. *Klasztory i opactwa w Polsce*. Katowice: Videograf II.
- Fedorowicz, Andrzej. 2019. *Buntowniczk*i. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- „Felicjanów w dniu uroczystym Imienin Najczcigodniejszej S. Arcykapłanki M. Izabeli.” 1938. *Królestwo Boże na Ziemi* 15: 116.
- Forstner, Dorothea. 2001. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Frey, Ludwik. 2016. „Symbolika klasztornej wirydarza.” W *Krajobraz semantyczny wsi i miast*. Red. Józef Marecki, Lucyna Rotter, 195–213. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374385183.12>
- Gretekowski, Andrzej. 2016. „Z historii budowy świątyni mariawitów w Płocku.” *Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego* 8:122-134.
- Grabowski, Zbigniew. 2018. „Dawne siedziby ziemiańskie w okolicach Płocka. Część trzecia: Felicjanów, gm. Bodzanów.” *Nasze korzenie* 15: 15-23.
- Hani, Jean. 1998. *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hobhouse, Penelope. 2007. *Historia ogrodów*. Tłum. Bożena Mierzejewska et al. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Iwanowski, Eustachy. 1860. „O ogrodach w Polsce.” W *Kilka rysów i pamiątek Eustachego Helleniusza*, 311-336. Poznań: Księgarnia Jana Konstantego Żupańskiego.
- Jan od Krzyża. 2013. *Droga na Górę Karmel*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Jaroszewski, Tadeusz. 1999. *Po pałacach i dworach Mazowsza*. Cz. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne.
- Kalendarz Maryawicki*. 1913. Felicjanów/Łódź: Drukarnia Katolickiego Biskupa Mariawitów O.J.M.M. Kowalskiego.
- „Karta Florencka.” 1966. *Ochrona Zabytków* 3(74): 59.

- Kowalski, Jan Maria Michał. 1927. *List pasterski „O Królestwie Bożem na Ziemi”*. Płock: Odbite w drukarni Biskupa Mariawitów przy Klasztorze Sióstr Mariawitek.
- Kowalski, Jan Maria Michał. 1929. „Nowy Hexahemeron.” *Królestwo Boże na ziemi* 41: 321.
- Kowalski, Jan Maria Michał. Nd. „Beatrycze. Poemat o naszej Najdroższej Mateczce Beatrycze.” Cz. I: „Święta Boża w dziele stworzenia.” Maszynopis w Archiwum Felicjanowskim. Także drukiem w: *Królestwo Boże na ziemi* od nr 2/1934 do nr 4/1935.
- Krasicki, Ignacy. 1803. *Dzieła Ignacego Krasickiego*. T. VI. Edycja nowa i zupełna, przez Franciszka Dmochowskiego. Warszawa: w Drukarni Xięży Piarów.
- Kutzner, Marian. 1989. „Architektura średniowiecznych klasztorów i kościołów franciszkańskich w Polsce.” *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Zabytkoznawstwo i Konserwatorstwo* 13 (186): 3-46.
- Lipińska, Bogna. 2007. „Analizy krajobrazowe – kwestia przydatności w praktyce zarządzania przestrzenią.” *Czasopismo Techniczne. Architektura* 104 (5-A): 221-223.
- Markowski, Sławomir. 2019. „Koncepcja rewaloryzacji zabytkowego założenia klasztorno-parkowego w Felicjanowie.” Dokumentacja konserwatorska. Płock.
- Markowski, Sławomir. 2020. „«Eden» – mistyczny ogród mariawicki w Felicjanowie.” *Mazowsze. Studia Regionalne* (34): 115-129.
- Milecka, Małgorzata. 2013. „Ogrody cystersów – mit a rzeczywistość.” *Architectus* 3 (35): 47-61.
- Nowowiejski, Julian Antoni. 2013. *Płock – monografia historyczna*. Reprint. Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pismo Święte Starego Testamentu czyli zakon Mojżeszowy i prorocy teraz na nowo na język Polski z Łacińskiej Wulgaty, z uwzględnieniem tekstu hebrajskiego i greckiego, podług starożytnego przekładu Biblii Polskiej, zwanej „Leopolitą”. Przełożony i objaśnieniami opatrzony*

- przez Arcybiskupa Maryawitów O. Jana Maryę Michała Kowalskiego i przy współpracy Ojców Maryawitów i Siostr Maryawitek wydany. 1923. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Pismo Święte Nowego Testamentu czyli święta Pana Naszego Jezusa Chrystusa Ewangelia. Z łaćnińskiej Wulgaty z uwzględnieniem greckiego tekstu przez Arcybiskupa Maryawitów O. J.M. Michała Kowalskiego przełożona i komentarzami z dzieł Ojców Kościoła opatrzona, z dodatkiem skorowidza katechizmowego.* 1928. Płock: W drukarni Biskupa Maryawitów.
- Próchniewski, Maria Jakub. 1943. „Żywoć Przczystej Pani i objawione Jej Dzieło Miłosierdzia.” Maszynopis w Archiwum felicjanowskim. Felicjanów.
- Przedpełski, Borys. 2021. „Geneza mariawityzmu i nieoficjalne relacje mariawicko-rzymskokatolickie w latach 1906-1939.” *Rocznik Teologiczny* 63 (2): 613-686.
- Rybak, Stanisław. 1992. *Mariawityzm. Studium historyczne.* Warszawa: Wydawnictwo „Lege”.
- Rybak, Stanisław. 2011. *Mariawityzm. Dzieje i współczesność.* Warszawa: Agencja Wydawnicza CB.
- Rządźik, Łukasz. 2013. „Mariawityzm jako alternatywa dla kościoła katolickiego.” „The Polish Journal of the arts and Culture”. Nr 5 (2): 49–59.
- „Sadzić drzewa owocowe i opałowe jest naszym obowiązkiem.” 1938. *Królestwo Boże na ziemi* 15: 117.
- Szymański Wiktor, 1925. *Przewodnik po Puszczy Białowieskiej.* Wilno: Księgarnia Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskiego w Wilnie.
- Tempczyk, Katarzyna. 2011. „Nowe przymierze uczynił Pan z nami...”. *Teologia Kościoła Katolickiego Mariawitów.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Urbański, Stanisław. 2013. „Nieskończoność Boga w mistycznym zjednoczeniu.” *Studia Theologica Varsoviensia* 51(2): 17-34.

- Wojciechowska, Kalina. 2017. „Postać podobna Synowi Człowieczemu z kobiecym biustem przepasanym złotym pasem (por. Ap 1,13) – teologiczne konsekwencje zróżnicowania terminów sth/qoj oraz mastoi, w przekładzie Apokalipsy arcybiskupa Jana Marii Michała Kowalskiego używanym w kościołach mariawitów w Polsce.” *Colloquia Theologica Ottoniana* 2: 227-245.
- Wojciechowski, Rafael. 1972. „Mariawityzm – rys historyczny i odrębność nauki.” *Z dziejów Królestwa*: 78.
- Wojciechowski, Rafael. 2003. *Pisma wybrane. Dzieło Bożego Ratunku. Mariawicki znak czasu*. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.
- „Wyjątki z Objawień w roku 1899 i 1900.” 1927. W *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*. Wyd. II, 34-53. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Żórawski, Andrzej. 2011. „Ikona Trójcy Świętej Andrieja Rublowa tablicą informacji ukazującą klucz proporcji budowy świata.” Dostęp 10.11.2020. https://www.azorawski.com/klucz_proporcji.html.

Archiwalia

- Archiwum felicjanowskie Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie, Zbiór XI listów abp J.M. Michała Kowalskiego.
- Archiwum felicjanowskie Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie, Zbiór V, Listy Mateczki do sióstr.
- Plan Felicjanowa z 1910 r. Wydział VI Ksiąg Wieczystych Sądu Rejonowego w Płock.

Recenzje

JAKUB ŚLAWIK

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7867-7714](https://orcid.org/0000-0001-7867-7714)

Rocznik Teologiczny
LXVI – z. 1/2024
s. 175-196
DOI: 10.36124/rt.2024.07



Meyer-Blanck, Michael. 2024. Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck, ss. 338. ISBN 978-3-16-162327-1.

Meyer-Blanck, Michael. 2024. Glaube und Hass: Antisemitismus im Christentum. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 338. ISBN 978-3-16-162327-1.

Najnowsza książka emerytowanego profesora Uniwersytetu w Bonn poświęcona została nadal aktualnej kwestii antysemityzmu/antyjudyzmu i jego chrześcijańskim korzeniom. Tytuł: „Wiara i nienawiść: Antysemityzm w chrześcijaństwie” jest wstrząsający. Jak to możliwe, że można i trzeba zestawiać ze sobą wiarę z nienawiścią i antysemityzm z chrześcijaństwem? Zestawienie takie oddaje jednak smutną rzeczywistość. Michael Meyer-Blanck, ewangelicki teolog i pedagog religii, przedstawia wydarzenia z historii i teraźniejszości Niemiec, zakreśla ideową historię europejskiego antyjudyzmu i antysemityzmu. W szczególności zainteresowany jest protestanckim, luterańskim „wkładem” w umotywowanie współczesnego antysemityzmu/antyjudyzmu. Mimo że najwięcej miejsca poświęca teologii ewangelickiej, to ostatecznie znaczenie jego książki wykracza poza niemiecki protestantyzm, bo prezentowane

poglądy i dyskusje okazują się zaskakująco aktualne, pojawiają się wciąż na nowo, także w nieprotestanckiej Polsce.

Książka podzielona jest na trzy rozdziały, na które składa się w sumie 16 ponumerowanych paragrafów. Pierwszy rozdział nosi tytuł „Niemcy [Deutschland] i Żydzi – toksyczny związek?” Pierwszy paragraf poświęcony został antysemityzmowi w współczesnych Niemczech, jego najbardziej charakterystycznym i czasami ambiwalentnym objawom. Choć wspomnienie Szoa jest obecne na wielu płaszczyznach życia w Niemczech i we współpracy politycznej z państwem Izrael, to jednocześnie dyskurs w różnych mediach nie jest wolny od antysemitickich stereotypów. Życie codzienne pełne jest banalnego antysemityzmu. W Kościołach przykładami antyjudajizmu mogą być prawo talionu („oko za oko, ząb za ząb”), interpretowane wbrew pierwotnej intencji ograniczenia zemsty, wielkopiątkowa modlitwa w katolickiej mszy (pomimo zmian, które w niej następowwały). Omawianymi nieco szerzej przykładami antysemityzmu, które poruszyły opinię publiczną w Niemczech, są 15. wystawa z serii *documenta* w Kassel w 2022 r., wezwania do bojkotu Izraela i zarzuty o izraelski apartheid oraz spór z 2022 r. o przedstawienie w kościele w Wittenberdze Żydów ssących maciorę. W paragrafie drugim zaprezentowano pozytywne przykłady dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Istnieje w Niemczech ponad 80 stowarzyszeń, które zajmują się takim dialogiem, tworząc gęstą sieć powiązań i współpracy. Przełomowe punkty wyznaczają: uchwała synodu EKD (Kościoła Ewangelickiego Niemiec) z 1950 roku „Wina wobec Izraela” z wyznaniem winy milczenia i zaniechania; uchwała reńskiego synodu RSB [*Rheinischer Synodalbeschluss*] „O odnowieniu związku chrześcijan i Żydów” z 1980 roku, w którym stwierdza się, że Izrael względem chrześcijaństwa nie ma żadnego deficytu soteriologicznego, a wręcz przeciwnie, soteriologiczną przewagę; oraz studium „Kościoł i Izrael” Wspólnoty Kościołów Ewangelickich w Europie (WKEE, do 2003: Leuenberska Wspólnota Kościołów) z 2001 roku. Dokument z 1980 roku spotkał się z ostrą krytyką profesorów Uniwersytetu w Bonn, którego ton M. Meyer-Blanck

ocenił krytycznie, doceniając jednocześnie wagę poruszonych w nim zagadnień teologicznych. Studium WKEE z 2001 roku bierze pod uwagę tę krytykę, stwierdzając, że w Chrystusie przymierze z Izraelem zostało nie tylko potwierdzone, ale i odnowione, czyli rozszerzone i pogłębione. Zmiany w myśleniu w Kościołach ewangelickich w Niemczech znalazły wyraz m.in. w układzie perykop liturgicznych EKD z 2018 r., w którym 60% tekstów liturgicznych i przeznaczonych na podstawie kazań to teksty starotestamentowe. Kościoły ewangelickie od Dni Kościoła (*Kirchentag*) w 1961 r. wykonały znaczące postępy teologiczne w relacji z Izraelem, nawet jeśli w zakresie chrystologii i znaczenia Starego Testamentu konieczne są dalsze prace. W paragrafie trzecim Autor zajmuje się pojęciami antyjudaizm (stereotypy i uprzedzenia wobec religii żydowskiej, takie jak zarzut zabójstwa Boga, mordy rytualne), antysemityzm (wynikający z teorii o nieusuwalnej odmienności rasowej), syjonizm i antysyjonizm (tj. poglądy wymierzone w samo istnienie państwa Izrael jako tworu kolonialnego i imperialistycznego, które są też określane mianem antyizraelizmu). Odrzucanie antysyjonizmu nie oznacza bynajmniej bezkrytycznego stosunku do polityki państwa Izrael. Gdy mamy do czynienia nie z postawą jednostek, ale z myślowymi konstruktami i kulturowymi obiektywizacjami niechęci czy nienawiści do tego, co żydowskie, to trzeba w nich widzieć strukturalny antysemityzm.

Drugi, obszerny rozdział (paragrafy cztery do dwanaście) nosi tytuł „*Faules Denken: o genezie strukturalnego antyjudaizmu i antysemityzmu w teologii ewangelickiej*”. Autor posłużył się dwuznacznym określeniem *faul*, tj. zepsute, zgniłe myślenie, które jest też wyrazem intelektualnego lenistwa. W paragrafie czwartym zatytułowanym „Antyjudaistyczne pułapki teologii reformacyjnej” zaprezentowano, w jaki sposób cztery *Sola*, które podsumowują teologię reformacyjną, a ściślej ich interpretacja przyczyniły się do antyjudaistycznej dyskryminacji. *Sola* – „tylko” – miały na celu oddzielenie tego, co właściwe, od tego, co niewłaściwe w nauce chrześcijańskiej. „Tylko z łaski”, będące wyrazem Lutrowej pasywnej sprawiedliwości, posłużyło przeciwstawieniu prawdziwej wiary

żydowskiemu Prawu. „Tylko Chrystus” wymierzone zostało w Stary Testament, „tylko Pismo” – w żydowską tradycję, a „tylko z wiary” – w żydowski etos wypływający z wiary. W rzeczywistości w każdym z tych przypadków mamy do czynienia z karykaturą judaizmu. *Sola* odgrywają ważną rolę w ewangelickiej wierze, służą kształtowaniu myślenia teologicznego w zmieniających się czasach i są w swej istocie wyznaniem wiary. Nie można z nich w żadnym razie wnioskować o niższości innej religii. W paragrafie piątym omówiono trudne dziedzictwo hermeneutyczne luteranizmu wynikające z gwałtownego ataku późnego Marcina Lutra na judaizm i Żydów. Luter był jeszcze w latach dwudziestych XVI w. przekonany, że Żydzi poznałszy prawdziwą ewangelię, w tych ostatecznych czasach nawrócą się do Chrystusa. W piśmie „Jezus był rodzonym Żydem” (*Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* z 1523 r.) zawarł pozytywny obraz judaizmu i Żydów. Jednak później doszedł do wniosku, że pomylił się co do judaizmu. W piśmie z 1538 roku „Przeciw sabatarianom do dobrego przyjaciela”¹ (*Wider die Sabbather an einen guten Freund*) Luter zrównał ze sobą hermeneutykę papistów i Żydów. Jego nienawiść wobec judaizmu i Żydów osiągnęła punkt kulminacyjny w piśmie „O Żydach i ich kłamstwach” (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543 r.), w którym powieliła wszystkie najstraszniejsze stereotypy dotyczące judaizmu, doradzając prześladowania Żydów. Luter stał się przerażającym antyjudaistą i antysemitą. W czasach Lutra nie myślano jeszcze w kategoriach wielu możliwych i różniących się interpretacji Pisma. Pozornie obiektywna interpretacja Biblii była i wciąż jest korzeniem wszelkiego zła. Jeśli ktoś swoją interpretację uważa za jedyną słuszną, wykluczając inne, nie tylko tragicznie błędzi, ale jest na prostej drodze do wykluczania i dyskryminowania innych, a w tym do antyjudaizmu.

¹ Niem. *Sabbather*, nieżydowska sekta prowadzona przez Oswalda Glaidta (zm. 1546), która poza chrztem i wieczerzą Pańską święciła szabat jako trzeci znak eschatologiczny. Pismo Lutra było produktem jego własnego wyobrażenia o tym ruchu (91).

Trudno się dziwić, że recepcja takich poglądów Lutra w XIX i XX wieku przyczyniła się do uzasadniania zabójczego antysemityzmu.

W paragrafie szóstym „»Koniec Prawa«: jak można błędnie rozumieć Pawła” Autor cofa się do początków chrześcijaństwa, do apostoła Pawła. Z jednej strony Paweł jest oskarżany o judaizację chrześcijaństwa, a z drugiej strony jego listy są interpretowane jako antyżydowskie. Każdy tekst jest bezbronny wobec czytelnika, wystawiony zostaje na jego przemoc interpretacyjną. Według Pawła judaizm nie utracił swojej wartości, ale uzyskał radykalnie nowy wymiar. Nie oznacza to opowiedzenia się za czy przeciw judaizmowi, ale jego chrystologicznie przekodowanie. M. Meyer-Blanck formułuje siedem tez, jak należy rozumieć Żyda Pawła. Po pierwsze, u Pawła nie ma śladu lekceważenia judaizmu. Jego Ewangelia w żaden sposób nie ma antyżydowskiego nastawienia, nawet jeśli dałoby się odnaleźć w niej elementy krytyki judaizmu. Po drugie, u Pawła nie znajdziemy żadnego ubolewania nad niemożliwością spełniania Tory. Po trzecie, u Pawła nie ma krytyki judaizmu z powodu domniemanego samochwalstwa. Chłuba, o której Paweł pisze (Rz 3,21-31), nie ma w sobie nic specyficznego żydowskiego. Po czwarte, u Pawła nie ma idei zastąpienia Izraela jako ludu Bożego przez Kościół (teoria substytucji). Po piąte, Paweł nie zna żadnej szczególnej drogi do zbawienia dla Izraela poza Chrystusem. Samo wybranie nie jest jeszcze zbawieniem. Po szóste, według Pawła poganie zostają włączeni w odnowione przez Chrystusa przymierze z Izraelem. Kluczowe jest tu słowo „odnowione”. Po siódme, wiara w Chrystusa oznacza według Pawła radykalny, nowy początek również dla Żydów. Paweł nie ma też żadnej wątpliwości co do tego, że w perspektywie eschatologicznej Żydzi również będą zbawieni (Rz 11,25-27). Nowsze badania pokazują, że specyficzna lektura Pawła u Lutra nie pokrywa się z doświadczeniem Prawa przez samego apostoła. Luter wychodził bowiem od indywidualnego doświadczenia swej grzeszności, typowego dla nowoczesności, a obcego Pawłowi. Nic nie wskazuje na to, by chrześcijanin Paweł cierpiał z powodów wyrzutów sumienia. Chrześcijaństwo, tak samo jak judaizm,

są historycznymi religiami, których roszczenie do posiadania prawdy nie opiera się na wewnętrznym poznaniu, lecz na historycznym wydarzeniu (Pwt 26,5-9 i Ga 4,4-5). Pawłowi nie tyle chodziło o sumienie pojedynczego wierzącego, ile o eschatologiczny los Kościoła Chrystusa złożonego z Żydów i pogan (117).

Paragraf siódmy poświęcony został Ewangelii Jana i jej szablonowej krytyce „Żydów” (określenie „Żydzi” pojawia się 71 razy w J, praktycznie bez wyjątku w negatywnym sensie). Kościół jako jej adresat ponosi odpowiedzialność za to, by interpretować ją w duchu Ewangelii Jezusa. Poza listami Pawła i J jeszcze List do Hebrajczyków mierzy się z kwestią pochodzenia wiary w Chrystusa z judaizmu, ale ten ostatni ma znikome znaczenie w antyżydowskiej historii oddziaływania Nowego Testamentu. W J mamy do czynienia z jednoznacznym rozstaniem się Jezusa z judaizmem. Nie dzieje się to jak u Pawła poprzez argumentację, ale narracyjnie. Zbawienie pochodzi od Żydów (J 4,22). Jednocześnie pojęcie „Żydzi”, które obejmuje cały niewierzący kosmos, jest szyfrem dla wszystkich niewierzących, którego nie można mylić z historycznymi osobami, historycznym ludem. Ewangelia Jana jest świadectwem ode-rwania się żydowskich i helleńskich zwolenników Jezusa od Synagogi, co dla Kościoła niemającego statusu *religio licita* miało bolesne konsekwencje. Słowa Jezusa przeciwko własnemu narodowi nie mogą być czytane w duchu antyjudaistycznym. Czwartą ewangelię cechuje zdecydowany dualizm pomiędzy „dziećmi Abrahama” i „dziećmi szatana” (8,31-45), a rozróżnienie takie oparte jest na decyzji za lub przeciw Jezusowi. Co więcej, oba te określenia nie odnoszą się do przeszłości (8,33), ale do przyszłości (*fut.*). Choć interpretacja tego fragmentu jest sporna, to J 8,44 nie mówi ogólnie o „Żydach”, lecz o judeochrześcijanach, którzy nie wytrwali w wierze. W każdym razie zawsze jest konieczna historyczna rekonstrukcja i hermeneutyka, które umożliwiają relatywizację współczesnych recepcji tego rodzaju trudnych tekstów. Skoro nienawiść wobec wrogów jest jednoznacznie odrzucana przez Jezusa (Mt 5,43), to nie tylko dekonstrukcja hermeneutyczna, ale i treść pozostałych

Ewangelii każe odrzucić antyjudaistyczną interpretację J. Wprawdzie Bach w swej Pasji Mateusza i Jana przejmując antyjudaistyczne brzmienie sformułowania J, to pointą jest u niego nie spór z judaizmem, ale nawrócenie ówczesnych chrześcijan. Ewangelia Jana nie dostarcza żadnych informacji o Żydach, ale o chrześcijanach, których zachęca się do tego, by w naśladowaniu Jezusa pokonać „świat”.

W paragrafie ósmym omówiono antyjudaizm oświecenia (Schleiermachers), znajdujący wyraz w postulatcie „wyższej religii”. Immanuel Kant, odwołując się do rozumu, kieruje się ku osobistemu, subiektywnemu umotywowaniu religijności. Mogłoby się wydawać, że podważając tradycyjne podstawy religijności, oświecenie sprzyjało emancypacji, w tym również Żydów. Jednak pomimo swego wyzwalającego potencjału, wzmocniło antyjudaistyczne nastawienie. Wiara żydowska bowiem była w mniemaniu przedstawicieli oświecenia sprzeczna z rozumem. Pozytywny obraz judaizmu oparty na zasadach oświeceniowego rozumu i racjonalistycznej teologii zaprezentował z kolei żydowski filozof Mose Mendelsohn, koncentrując się na wolności i moralnej odpowiedzialności człowieka. Argument moralności można było jednak użyć w odmienny sposób – przeciwko judaizmowi, jak miało to miejsce w przypadku filozofa i pastora z Zurychu Johanna Caspara Lavatera, podkreślającego wyższość chrześcijaństwa. Mendelsohn i Kant zgadzali się, że religia naturalna (tzn. taka, której przedmiotem jest nieśmiertelność, wolność, Bóg), opierająca się na rozumie, jest właściwą formą religii. „Kościelne” religie nie powinny przeczyć takiej naturalno-moralnej religii. W ocenie większości przedstawicieli tego nurtu to chrześcijaństwo miało w największym stopniu odpowiadać humanistycznym założeniom religii naturalnej. Dla Hegla wiara chrześcijańska była najwyższym, ostatecznym stopniem rozwoju religijnego. Zdaniem Kanta judaizm, biorąc pod uwagę czystość religii, w ogólnie nie był wiarą religijną. Jego zdaniem moralność jest celem, a religia jedynie środkiem. Również Friedrich Schleiermacher, który przynależy do epoki po Kancie i który istotę religii dostrzegął poza metafizyką i moralnością w romantycznym uczuciu,

uważał, że judaizm charakteryzuje to, co martwe, nieżywe. Centralną ideą judaizmu miałyby być odpłata. Głębszą i odpowiednią dla dojrzałej ludzkości religią jest chrześcijaństwo. Zasadniczym powodem antyjudaistycznego nastawienia oświecenia i późniejszych czasów było kwantytatywnie porównawcze podejście do religii, które sprowadzało się do zwykłego utwierdzania się w przeświadczeniu o własnej wyższości.

W paragrafie dziewiątym opisane zostało powstanie nowoczesnego antysemityzmu na niemieckich uniwersytetach. O ile oświecenie stawiało na równość ludzi, to pod koniec XIX wieku powrócono ponownie do tezy o nierówności ludzi, podpierając własne uprzedzenia pseudobiologiczną teorią rasy. Spór na Uniwersytecie w Berlinie rozgorzał w 1879/80 roku z powodu twierdzenia, że żydowskość nie jest religią, a narodem i rasą. Industrializacja pociągnęła za sobą zmiany demograficzne i społeczne, w tym gwałtowny rozrost miast i zwiększoną migrację, przede wszystkim ze wschodniej Europy. Wśród Żydów w Cesarstwie Niemieckim prawie nie było przedstawicieli uboższej klasy średniej i klasy niższej. Żydzi zostali uznani przez propagatorów współczesnego antysemityzmu za reprezentantów potęgi pieniądza i kapitalizmu, niszczących klasę średnią i solidarność w wymianie handlowej, a tym samym rujnujących tradycję i naród. W rasistowskim myśleniu nie było już miejsca na nawrócenie i chrzest, rasa była cechą trwałą. W rzeczywistości jednak większość Żydów w Cesarstwie była zasymilowana. Wstępem do sporu było oburzenie, jakie wywołał obraz Maxa Liebermanna „Dwunastoletni Jezus w świątyni”. Niemieckie uczucia miało obrażać ukazanie Jezusa jako żydowskiego chłopaka z rozczochranymi włosami. Z kolei spór akademicki wywołał historyk Heinrich von Treitschke, twierdząc, że do Niemiec przybywa zbyt duża liczba Żydów, co społecznie odbierane jest jako poważne zagrożenie. Od Żydów należy oczekiwać, że staną się Niemcami, będą się czuli Niemcami, bez względu na religię. Żydzi mają za duży wpływ na prasę codzienną, która zwraca się przeciwko chrześcijaństwu, odwiecznemu wrogowi Żydów. Żydzi stanowią poważne zagrożenie dla Niemiec: „Żydzi są naszym nieszczęściem!”

(164). Do niego dołączyły się dalsze głosy, wśród nich Heinrich Graetz, zarzucający Żydom nienawiść do chrześcijan i pogardę dla Niemców. W 1880 r. niektórzy nauczyciele i politycy sformułowani tzw. „Petycję antysemitów” wzywającą do zakazu imigracji Żydów, także wprowadzenia *numerus clausus*. Do niej dołączyła „Petycja studentów” z czterema milionami podpisów (w tym połowa wszystkich studentów w Berlinie). Przeciwno „Petycji antysemitów” sformułowano „Oświadczenie notabli”, tj. 75 naukowców, polityków i przedstawicieli życia publicznego, w której argumentacja była z gruntu chrześcijańska. Spośród historyków przeciwko Treischkemu wystąpił jedynie Theodor Mommsen. Przybierający na sile antysemityzm odwoływał się do teorii rasy, łącząc ją z romantycznym wyobrażeniem o narodzie. Naród tworzyły nie tylko rasa, ale i kultura, i język. Apostołem takiej, antysemitycznej, „nowej narodowej religii” (171) był Paul de Lagarde. Do upowszechnienia antyjudajizmu i antysemityzmu najmocniej przyczyniła się popularno-naukowa (w złym sensie) książka Houstona Richarda Chamberlaina „Zasady XIX wieku” (*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*), który spopularyzował rasistowsko umocowany antysemityzm i posunął się nawet do stwierdzenia, że Jezus nie był Żydem. Do władzy predestynowana jest rasa „aryjska”, na czele której stoją Germanowie i Niemcy. Chamberlain zaprzeczał jednak, że jest antysemitą, wskazując na posiadanie wielu żydowskich przyjaciół. Ożywione kontakty listowne z Chamberlainem utrzymywał najbardziej znaczący teolog ewangelicki późnego okresu cesarskiego Adolf von Harnack, autor „Istoty chrześcijaństwa” (*Das Wesen des Christentums*). Choć Harnack krytykował rasistowski antysemityzm Chamberlaina i uznawał teorię rasistowską „jedynie w organicznym wymiarze” (175), a to z tego powodu, że dla narodu nie mniej znacząca jest przeżyta historia, to jednak uważał Chamberlaina za „interpretatora i proroka”, a złych Żydów za „przerażającą szkodę dla nas” (175). Harnack twierdził, że Jezusowi judaizm był zupełnie obcy, a związki z nim co najwyżej luźne. Najwyższą i ostatnią religią jest chrześcijaństwo. Pierwotnemu chrześcijaństwu udało się uwolnić się od historycznego

judaizmu. Ale Stary Testament wciąż stanowi zagrożenie dla wolności chrześcijańskiej. Lud żydowski, odrzucając Jezusa, zaprzeczył swemu powołaniu i sam skazał się na śmierć. Nowym ludem Bożym są chrześcijanie. Harnack powieliła zarówno założenia oświeceniowej idei o wyższości chrześcijaństwa, jak i antyjudaistyczne stereotypy. Niestety, nie był wcale wyjątkiem.

Paragraf dziesiąty w całości został poświęcony jednej osobie – Adolfowi Stoeckerowi (1835-1909) oraz jego nacjonalistycznemu, chrześcijańskiemu antysemityzmowi. Od 1880 r. był on nadwornym kaznodzieją cesarskim i jednocześnie przedstawicielem prymitywnego, przed niczym niecofającego się antysemityzmu. Można by go nazwać populistą. Stawiał znak równości pomiędzy judaizmem i ówczesnym kapitalizmem, niszczącym robotników i drobnomieszczaństwo. Judaizm postrzegał jako faktor kulturowy stojący nie tylko za kapitalizmem, ale i liberalizmem i socjalizmem. Identyfikował trzy ówczesne zła: po pierwsze, rosnąca przepaść pomiędzy licznymi biednymi i niewieloma bogaczami, po drugie, praca w porównaniu z kapitałem jest zbyt nisko wynagradzana, po trzecie, w sytuacjach takich jak choroba, starość czy inwalidztwo nie istnieje wystarczające zabezpieczenie. Co ciekawe, zwalczał Żydów, jak sam twierdził, nie jako rasę, a celem jego krytyki miała być ich nieuzasadniona przewaga w prasie (hasło *Lügenpresse*, kłamliwa prasa), życiu publicznym, polityce i gospodarce. W rzeczywistości jednak jego poglądy podszyte były antysemityzmem, bo Żydzi postępować mieli niemoralnie właśnie jako Żydzi. Choć prawidłowo identyfikował ówczesne problemy społeczne, to ich rozwiązania upatrywał w populistycznym rugowaniu z życia społecznego „obcych”, odpowiedzialnych za wszelkie zło.

Przedmiotem zainteresowania w paragrafie jedenastym jest kwestia antysemityzmu Friedricha Nietzschego, współczesnego filozofa *par excellence*. Nietzsche był nieprzejednanym przeciwnikiem chrześcijaństwa, w radykalny sposób odrzucał wartości chrześcijańskie. Jego krytyka chrześcijaństwa wtórnie obejmowała judaizm, z którego

chrześcijaństwo się wywodzi. Bóg Izraela miał być pierwotnie Bogiem świadomym swej potęgi, na której opierała się nadzieja ludu. Jednak w okresie wygnania babilońskiego został przeinterpretowany i przekształcony w moralnego Boga, nagradzającego lub karzącego dobre czy złe postępowanie. Skutkiem tego był wymóg pokornego podporządkowania się Bogu. Stąd religia Boga Izraela zaczęła pogardzać człowiekiem, a chrześcijaństwo tylko to wzmocniło. Chrześcijański Bóg, którego stworzył Paweł, stanowi tym samym zaprzeczenie prawdziwej boskości. Paweł w swej żydowskiej beczelności dostarczył uzasadnienia chrześcijaństwu, posługując się przewrotną logiką. Paweł był „wiecznym Żydem *par excellence*” (205). Nietzsche sądził jednocześnie, że Żydzi wnieśli do duchowej historii Europy to, co stanowi o jej wielkości. Nie brak u niego też antyżydowskich stereotypów, choć dostrzegał, że Żydów osadza się w roli „kozła ofiarnego”, i nienawidził antysemitów. Jego recepcja w XX wieku naznaczona jest wieloma fałszerstwami i manipulacjami (niechlubny wkład jego siostry Elisabeth Förster-Nietzsche, żony wagneriana i zaciętrzewionego antysemity Bernharda Förstera), dzięki czemu „urósł” on do rangi podżegacza wojennego. Warto odnotować, że M. Meyer-Blanck sygnalizuje pozytywny, ważny dla Kościoła i religii potencjał krytyki religii Nietzschego (201).

Paragraf dwunasty przedstawia w zarysie związku hermeneutyki Starego Testamentu z antyjudajzmem w perspektywie historycznej. W teologii ewangelickiej antyjudajzm wiąże się z *sola scriptura* i stosunkiem do Starego Testamentu. Najbardziej prominentne przyczynki pochodzą od Friedricha Schleiermachersa, Adolfa von Harnacka i Rudolfa Bultmanna. Wszyscy oni reprezentują hermeneutykę biblijną nakierowaną na Nowy Testament, z mniej lub bardziej wyraźną deprecjacją teologiczną Starego Testamentu. Kontrastuje ona z samym Jezusem, dla którego Pismem i podstawą życia był – w chrześcijańskiej nomenklaturze – Stary Testament. Jego nauczanie wypływało ze środka Starego Testamentu, choć oczywiście było jego interpretacją. Ponieważ historię Kościoła można też pojmować jako historię interpretacji Pisma

Świętego, to ocena Starego Testamentu ma fundamentalne znaczenie dla życia Kościoła. Deprecjacja Starego Testamentu ma swoje korzenie w Pawłowym odejściu od Prawa. Lutrowe odróżnianie prawa i ewangelii², w którym wielkości te stoją w dialogicznym związku, dość szybko przekształciło się w dwustopniową hermeneutykę, według której prawo utożsamione z Prawem stało się pokonanym stopniem objawienia i wiary. W oświeceniu hermeneutyka ta uzupełniona została religijno-filozoficznym przekonaniem o wyższości chrześcijaństwa nad religią Prawa – judaizmem. Według Schleiermachera w Starym Testamencie postrzeganie tego, co uniwersalne, zostało zasłonięte politycznymi i moralnymi normami. Stary Testament jest nie tylko przedchrześcijański, ale i niechrześcijański, a kazać można jedynie o mesjańskich zapowiedziach starotestamentowych. Zrównywał on judaizm i pogaństwo. Chrześcijaństwa nie można zatem postrzegać jako kontynuacji judaizmu. Stary Testament w swej istocie jest prawem, a nie ewangelią. Schleiermacher odwoływał się m.in. do badacza Nowego Testamentu Friedricha Lückego, w opinii którego objawienie Chrystusa nie ma nic wspólnego z ludem żydowskim, a chrześcijaństwo żadnego punktu zaczepienia w judaizmie. Luter odczytywał Stary Testament chrystologicznie, co dla Schleiermachera nie było już możliwe. Co ciekawe, pozycja Schleiermachera nie przystawała do rehabilitacji Starego Testamentu w ewangelickiej teologii i Kościele, gdzie Stary Testament od połowy XIX wieku zyskiwał na znaczeniu. Harnack, który choć nie przejął nauki o dwóch bogach Marcjona, to przeciwstawiał sobie obraz Boga w Starym i Nowym Testamencie. Kościół powinien zdeklasować Stary Testament do apokryfów, tj. ksiąg, które „są użyteczne i dobre do czytania”³, ale nie mają wartości kanonicznej. Stary Testament z małostkową moralnością, wstrętnym obrzezaniem i szowinistycznym partykularyzmem

² Prawo i ewangelia piszę z małej litery, gdy chodzi o regułę hermeneutyczną, a nie nazwy części Biblii.

³ Cytat z wprowadzenia Lutera do apokryfów/ksiąg deuterokanonicznych: *so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten: und doch nützlich und gut zu lesen sind*.

jest nie do zaakceptowania. Jednocześnie Stary Testament odgrywał znaczącą rolę w pobożności samego Harnacka. Jego ocena Starego Testamentu spotkała się z krytyką jego ucznia Karla Holla czy Wilhelma Vischera. Rozdźwięk z kościelną teologią staje się jeszcze większy u Emanuela Hirscha, najbardziej prominentnego teologa ewangelickiego, który podążył drogą narodowosocjalistycznej i niemieckochrześcijańskiej herezji. Stary Testament jest „więzieniem boskiej prawdy w nieprawdziwej wierze i służbie” (232), a wiara starotestamentowa jest wyrazem braku świadomości, żądy wywyższenia samego siebie. Jednocześnie inaczej niż Harnack i Schleiermacher nie opowiadał się za kościelną rezygnacją ze Starego Testamentu, chociaż krzyż Chrystusa przekreślił ludową religię Starego Testamentu, tak jak i wszystkie inne religie narodowe. Stary Testament posiada jedynie negatywne cechy, a w kazaniu trzeba wydobyć ze Starego Testamentu to, co chrześcijańskie. Rudolf Bultmann, który opowiedział się przeciwko paragrafom aryjskim w państwie i Kościele, uznając je za niezgodne z Pismem i wyznaniem ewangelickim, podkreślał znaczenie Starego Testamentu. Odrzucił oświeceniową i liberalną dwustopniową hermeneutykę. W jego ocenie nie można trwać przy chrześcijaństwie, odrzucając jednocześnie Stary Testament. Życie pod Prawem w Starym Testamencie trzeba pojmować już jako egzystencję z wiary. Grzech i łaska zostały w Starym Testamencie tak radykalnie wyrażone, że wiara w Starym Testamencie jest *nadzieją*, a w Nowym *wypełnieniem* (kursywa tam – 236). Bultmann reprezentował radykalnie chrystologiczne rozumienie Starego Testamentu. „Słowem Bożym” jest jedynie Nowy Testament, a Kościół odnajduje w Starym Testamencie to, o czym już wiedział w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczna interpretacja nie jest oceną wartościującą, ale wyznaniem wiary. Choć dla Pawła religia żydowska nie była przekreślonym etapem rozwoju, to jednak w krzyżu Paweł doświadczył uwolnienia człowieka od siebie samego, i w tym sensie także judaizm został przewyżczony, a Prawo wypełnione. Ponieważ nowe przymierze w Chrystusie jako ponadświatowe wykracza poza wszystko to, czego oczekiwali prorocy, prawdziwym ludem Bożym

jest Kościół. Błędem judaizmu jest stawianie znaku równości pomiędzy ludem Bożym a empirycznym narodem. Historia Starego Testamentu to historia porażki, a tym samym obietnicy. Niestety, te i inne sformułowania Bultmanna nie zawsze były szczęśliwe, a zwłaszcza kategoria „porażki”. Wypowiedzi takie dawały się łatwo antyżydowsko nadużywać.

Rozdział trzeci zwraca się ponownie (por. rozdział pierwszy) ku teźniejszości i nosi tytuł „Żyd Jezus Chrystus: chrześcijańska wiara w obliczu Izraela”. Choć rozróżnienie na antyjudajizm i antysemityzm jest konieczne, to w rzeczywistości okazuje się mało pomocne. Zawsze najpierw istniała niechęć, a uzasadnienie miało wtórny charakter. Teologiczne koncepcje, które w istocie nie były antyżydowskie, niestety płynęły w szerokim nurcie nienawiści do Żydów i tego, co żydowskie. Paragraf trzynasty zajmuje się aktualną hermeneutyką Starego Testamentu w dialogu z judaizmem. W pierwszej kolejności omówiono berliński spór o Stary Testament z lat 2013-2017, wywołany publikacją berlińskiego systematyka Notgera Slenczki w 2013 roku. Nawiązując do Harnacka, Slenczka doszedł do wniosku, że w kościelnej praktyce Stary Testament utracił swoje kanoniczne znaczenie i nie odgrywa żadnej roli w budowaniu chrześcijańskiej tożsamości. Do głosu zgłosiło się wielu teologów, ostro krytykując postulat Slenczki. Twierdzenia Slenczki opierają się na niewiedzy o praktyce Kościołów ewangelickich w Niemczech, w nauce i życiu (liturgii) których zdecydowanie wzmacnia się znaczenie Starego Testamentu (o czym mowa była w rozdziale pierwszym). Nie mniej ważne jest to, że kanoniczność oznacza obecnie nic więcej jako tylko krytyczne odwoływanie się do pluralistycznie i kontrowersyjnie dyskutowanego miejsca biblijnego, które samo nie musi być dalej uzasadniane. Idea kanoniczności bez uwzględnienia współczesnego postrzegania prawdy i samego siebie byłaby tylko błazenadą. W żaden sposób nie można pomijać realnej hermeneutyki. Autor formuje szereg zasad chrześcijańskiej mowy o i ze Starym Testamentem. Dla wierzącego Żyda Prawo, kultowa i etyczna Tora jest wyrazem Bożej łaski i miłości,

którą można i trzeba praktykować. Droga do i z Bogiem wiedzie przez codzienność. Chrześcijanin nie powinien formułować ocen o jakości judaizmu ani żadnej innej religii. O wierze natomiast można i trzeba opowiadać. W rozmowie z innymi znaczenie ma jedynie opowiadanie o własnej wierze i interpretacji własnego życia. Możliwe są różne sposoby odczytywania Starego Testamentu, ani lepsze, ani gorsze, a chrześcijańska lektura Starego Testamentu jest bardzo specyficzna. Wyznająca wiara może być jedynie opowiadająca, wyjaśniająca, ale nie może być sylogistycznie dowodzona. Chrześcijaństwo to religia, która powstała w wyniku wydarzeń historycznych, a nie rozważań. Bez Żyda Jezusa nie ma chrześcijaństwa, podobnie jak bez Biblii złożonej ze Starego i Nowego Testamentu. Do chrześcijaństwa droga prowadzi przez interpretację historycznych źródeł. Uporządkowane i samokrytyczne opowiadanie o własnej wierze (1P 3,15), które można nazwać teologią, odwołuje się do źródeł, tak że rezygnacja ze Starego Testamentu prowadziłyby do wewnętrznej sprzeczności. Autor wyznacza też ramy chrześcijańskiego kazania o tekstach starotestamentowych, zalecając przede wszystkim unikanie pozycji skrajnych: po pierwsze, kazanie o Starym Testamencie wyłącznie jako o świadectwie o Jezusie Chrystusie; a po drugie, całkowita rezygnacja z kazania o Starym Testamencie w chrześcijańskim nabożeństwie; po trzecie, wykluczanie wszelkich chrystologicznych wątków. Niebezpieczeństwem jest też sprowadzenie wypowiedzi tekstu biblijnego do jakiejś ogólnej prawdy. Do głosu powinno dojść to, co wyjątkowe, jednorazowe, obce w tekście. Teksty biblijne służą do tego, by dostrzec żywotność Ewangelii w bieżącym momencie historycznym. Z pewnością teksty staro- i nowotestamentowe mogą sobie przeczyć, co nie narusza zaufania pokładanego w nich obu. Treścią Ewangelii jest włączenie chrześcijan w przymierze Boga z Izraelem, które zostało odnowione w Chrystusie. W każdym razie każe się o Starym Testamencie, wychodząc od rozumienia Nowego Testamentu. Jednocześnie kazanie starotestamentowe cechuje pewna nadwyżka względem Nowego Testamentu.

Kościół zwiastuje nie teksty biblijne, lecz Ewangelię o Jezusie Chrystusie z pomocą tekstów biblijnych.

Paragraf czternasty poświęcony został znaczeniu Izraela i judaizmu dla wiary chrześcijańskiej. Istnieje wprawdzie fundamentalna różnica pomiędzy żydowską i chrześcijańską wiarą, to jednak judaizm ma pozytywne znaczenie dla chrześcijaństwa. Wierzyć w Jezusa oznacza wierzyć z Jezusem, a to z kolei oznacza wierzyć razem z Izraelem. Nie dzieje się to poza historią i niezależnie od kultury. W paragrafie tym Autor odwołuje się przede wszystkim do książki liberalnego rabina Leo Baecka z 1905 roku „Istota judaizmu” (*Das Wesen des Judentums*), która była reakcją na „Istotę chrześcijaństwa” Harnacka. O stworzeniu i świecie chrześcijanie uczą się przede wszystkim z wypowiedzi Starego Testamentu. Bóg, o którym opowiada Stary Testament, to żywy Bóg, którego cechuje przychylność wobec ludzi. Jezus nie stawiał Tory pod znakiem zapytania, lecz chciał, by została zrozumiana w duchu Bożej przychylności wobec ludzi. Wybaczenie to podstawowy przedmiot Jezusowych przypowieści i opowiadań. Można by wręcz odczytywać cały Nowy Testament jako obszerny, chrystologiczny komentarz Iz 53. Nie jest to bynajmniej przypadek, gdyż judaizm jest w swej istocie religią pojednania. Posłuszeństwo Torze to praktykowanie wolności w łączności z Bogiem jako tajemnicą świata, które nie ma nic wspólnego z jakoby zniewalającą religią Prawa. Żydowska wiara to nic innego jak życie z Pismem Świętym pod Bożą łaską, co ma chrześcijański odpowiednik w darze Ducha Świętego. Obecność Ducha pociąga za sobą etyczne konsekwencje: dobro musi być czynione. Istotne w biblijnej wierze w Boga jest doświadczanie żywego Boga w różnych okolicznościach ludzkiej egzystencji. Historyczność wiary bardzo mocno łączy judaizm i chrześcijaństwo. Wiara w jedynego Boga to nie kwestia liczebnika, ale istoty. Nauka o Trójcy jest przede wszystkim kategorią interpretacji historii. Tu też nie chodzi o liczebniki, lecz o obecność Boga dla ludzi w historii i teraźniejszości. Chrześcijaninie wierzą nie w Trójcę, ale w jednego Boga, ojca Jezusa Chrystusa i stwórczego Ducha. Zdaniem

Baecka mesjanizm opisuje nadzieję na pojednanie i na dzień objawienia wieczności w tym, co ludzkie. Jest wyrazem żydowskiego optymizmu, który jest protestem wobec pozostawiającej wiele do życzenia rzeczywistości, co znajduje odzwierciedlenie o owocach Ducha z Ga 5,22. Choć chrystologia i nauka o Trójcy były mechanizmami ucisku Żydów, to wiara żydowska i chrześcijańska wykazuje znaczące paralele i podobieństwa strukturalne.

Trochę inny charakter ma paragraf szesnasty, w którym M. Meyer-Blanck spogląda na Kościół rzymskokatolicki i jego relację z judaizmem. Przykładem tradycyjnego antyjudaizmu jest wielkopiątkowa modlitwa za Żydów. Papież Jan XXIII, zwołując Drugi Sobór Watykański, miał zamiar przeciwstawić się jawnej i ukrytej wrogości do Żydów w Kościele. Już wcześniej, w 1959 roku, tj. krótko po rozpoczęciu pontyfikatu, doprowadził do wykreślenia z liturgii wielkopiątkowej *perfidis Judaeis* („Módlmy się i za Żydów wiarołomnych...”) i *judaicam perfidiam* („Wszchemogący, wieczny Boże, który nawet wiarołomnych Żydów nie odrzucasz od swego miłosierdzia, [...] aby uznając światło prawdy, którym jest Jezus Chrystus, został wyrwany ze swoich ciemności”). Wprawdzie plany Jana XXIII nie powiodły się i zamiast planowanego dekretu przyjęto jedynie deklarację synodalną „*Nostra Aetate*”, mówiącą o stosunku Kościoła do wszystkich niechrześcijańskich religii, w tym do judaizmu, który przecież nie jest obcą religią. Dokument ma też jedynie status deklaracji, a nie dekretu czy konstytucji. Mimo to stwierdza, że do Izraela należy dziecięstwo Boże, przymierze i Prawo, a Żydzi zawsze byli i są przez Boga kochani. Kościół ubolewa nad antysemityzmem. Bezpośrednie wyznanie winy się w niej jednak nie znalazło. Każda dyskryminacja i przemoc wobec drugiego człowieka ze względu rasę, kolor skóry i religię są nie do pogodzenia z Duchem Chrystusowym. Oświadczenie przyczyniło się do powstania wielu inicjatyw kościelnych i dialogu z judaizmem (podkreślić trzeba w szczególności działalność Komisji ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem). Doprowadziły one między innymi do odrzucenia instytucjonalnej misji Kościoła wobec

Żydów. Ponieważ nastąpiło znaczące zbliżenie, którego wyrazem była też postawa Jana Pawła II, to dopuszczenie przez Benedykta XVI dawnej formy liturgii wywołało oburzenie i to pomimo zmienionego brzmienia modlitwy wielkopiątkowej za Żydów („Módlmy się także za Żydów. Aby Bóg i Pan nasz oświecił ich serca, by poznali Jezusa Chrystusa, Zbawiciela wszystkich ludzi”). Oficjalnie uznanie twierdzenia o niewypowiedzianym przymierzu Bożym z Izraelem skutkowało zmianą roli dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, który znalazł się w centrum teologicznego zainteresowania. Na nowo zostały postawione pytania o mesjaniczność Jezusa, o oczekiwanie żydowskiego mesjasza i o inkarnację. Nadzieja na przejście mesjasza różni judaizm od chrześcijaństwa. Chrześcijanie nie oczekują na nikogo innego jak tylko na powracającego Jezusa Chrystusa, ale zważają także na żydowską nadzieję mesjańską jako akt Bożej wierności wobec Izraela. W kwestii inkarnacji dogmatyk Josef Wohlmüt zauważył, że już Sobór w Chalcedonie w 451 r. uczył o dwóch niezmiyszanych naturach Jezusa Chrystusa, a tym samym utrzymał całkowitą odmienność tego, co boskie i ludzkie. A Hans Hermann Henrix twierdził, że chrześcijańskie *imitatio Dei* jest bliskie żydowskiemu sposobowi naśladowania Boga. Z ewangelickiego punktu widzenia należy jednak rozróżniać *imitatio Christi* od podążania za Chrystusem. Odróżnianie mistrza od uczniów chroni bowiem przed przecenianiem własnych możliwości i neurotycznym perfekcjonizmem.

Ostatni paragraf szesnasty zwraca się ku wierze w Żyda Jezusa Chrystusa, będącej obroną przed antysemityzmem. Jezus nie był chrześcijaninem, lecz Żydem. Po swym zmartwychwstaniu uznany został za pomazańca, Chrystusa. Tytuł Chrystusa nie był używany przez samego Jezusa, ale jest interpretacją losu Jezusa za pomocą żydowskiej, kulturowej encyklopedii. Dla zwolenników Jezusa ojciec Jezusa był Bogiem Izraela, a Jezus Żydem. Żyd Jezus Ewangelii jest jednocześnie Chrystusem, w którego wierzone i którego czczono. Z biegiem czasu ziemskie pochodzenie Jezusa coraz mocniej przysłaniane było jego niebiańskim pochodzeniem. W historii Kościoła zdogmatyzowany Jezus

został, niestety, odarty ze swej żydowskości, stając się symbolem ucisku. Dopiero badanie żydowskiego życia Jezusa doprowadziło do odwrócenia tej tendencji, a Jezus ponownie osadzony został w judaizmie. Jak się ma żydowskość Jezusa do chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa, w żydowskiego Jezusa jako zbawiciela? Życie Jezusa dla chrześcijan jest nie tylko punktem odniesienia etyki, ale przede wszystkim spotkaniem z rzeczywistością Bożej przychylności wobec ludzi. Kalwin i luterska ortodoksja (Johann Gerhard) uczyli o potrójnym urzędzie, sposobie działania Zmartwychwstałego: urząd prorocki (Jezus jako przykład i nauczyciel), kapłański (Jezus jako pojednawca) i królewski (Jezus jako władca i zwycięzca nad złymi mocami). Nauka taka jest rozwinięciem ewangelickiego *solus Christus*. Ponieważ nie da oddzielić historycznego Jezusa od Chrystusa wiary, więcej – wiara ta dotyczy cieleśnie zmartwychwstałego Chrystusa, to nie można tym samym oddzielać Żyda Jezusa od Chrystusa wiary. Akurat przez wieki dzieląca Żydów i chrześcijan chrystologia ma jednoznacznie żydowskie składowe. Po pierwsze, Jezus był żydowskim nauczycielem szczęśliwego życia (urząd prorocki), kaznodzieją czasów ostatecznych, nauczycielem mądrościowym i interpretatorem Tory (zwłaszcza w Mt, gdzie Jezus swoim autorytetem potwierdza ważność Tory). Nauczycielska aktywność Jezusa sytuuje go w judaizmie, on sam posługiwał się halachą. Po drugie, Jezus był żydowskim uzdrowicielem i pojednawcą ludzi (urząd kapłański). Nie tylko słowami, ale i czynami zapewniał powodzenie chorym, myślącym się i winnym. Jego czyny były wymierzone w cierpienie i przez ludzi zawinione nieszczęście (tzw. „cuda”, a w J „znaki”), a ich celem było zawsze wybaczenie win. Zgodnie ze starotestamentowym rozumieniem winy pojednanie było Bożym dziełem. Pojednanie, które w dniu pojednania obejmowało cały lud (Kpł 16), w działaniu Jezusa ma wymiar indywidualny i historyczny. Również przypowieści Jezusa obrazują przebaczenie i odnowione życie. Żydowsko-starotestamentowa tradycja kapłańska odkryta została w ziemskiej działalności Jezusa po jego zmartwychwstaniu. Po trzecie, Jezus był żydowskim zwycięzcą nad ludzkim nieszczęściem

(urząd królewski). Nauki i aktywna pomoc Jezusa wniosły zbawczą obecność Boga czy królestwo Boże w doświadczenie jednostek. Pokonując ciemne moce, obdarzał ludzi całkowitym uwolnieniem. Panowanie Jezusa miało zasadnicze i kosmiczne znaczenie. Choć wiara powielkanozna jakościowo różniła się od tej za życia Jezusa, to wiara w Jezusa stoi w ścisłym związku z wiarą Jezusa, Bóg Jezusa jest wartym kochania, obdarzającym, a nie odbierającym coś Bogiem. Jest Bogiem pogodnym. Wierzący w Żyda Jezusa nie może być pesymistą i liczyć się z trwałą przewagą zła. Krytyczne podejście Jezusa uczy Kościół nieustannego poddawania siebie samego w wątpliwość. Kto wierzy w Żyda Jezusa, nie może kierować się pychą i pragnieniem pieniądza. Jezusa charakteryzowała życzliwość i litość wobec bliźniego. Tym samym wiara z Jezusem i Izraelem wprowadza w głęboko humanitarne tradycje Izraela i Starego Testamentu. Wiara w Jezusa wyklucza każdą formę nienawiści (Mt 5,43) i każdą formę pogardy i poniżania. Jezus jest obiektem chrześcijańskiej wiary wraz z jego ziemską, ludzką i żydowską tożsamością. Kto wierzy w Jezusa, wierzy również w żydowską drogę Boga ku ludziom. Kto wierzy w Jezusa, nie może tego czynić bez miłości wobec Izraela i judaizmu. Kto wierzy w Jezusa nie może poniżać i pogardzać drugim człowiekiem, nie może być antysemitą.

Książka M. Meyera-Blancka nie ogranicza się do przeprowadzonej z wielkim znanstwem dekonstrukcji historii antyjudaizmu w teologii ewangelickiej, wskazując na jej kluczowe punkty. W wyważony sposób i bez względu na osobę prezentuje poglądy czołowych teologów ewangelickich i myślicieli europejskich, którzy przyczynili się do lub w najlepszym razie nie przeciwdziałali (wyjątkiem jest z pewnością Bultmann) szaleństwu nienawiści do wszystkiego, co żydowskie. Bardzo wiele można się też dowiedzieć o historii teologii ewangelickiej w ogóle i głównych nurtach myślowych Europy. Choć książka osadzona jest w kontekście niemieckim, to pokazuje w dużo bardziej uniwersalny sposób korzenie oraz rozwój antyjudaizmu i antysemityzmu we współczesnej Europie. Czytelnika zaskakuje powielanie po dziś dzień sporów

i argumentów, które toczono były już w XIX czy na początku XX wieku. Książka pozwala dostrzec szereg stereotypowych uprzedzeń obecnych we współczesnym dyskursie dotyczącym problemów społecznych, migracji, stosunku do obcych czy wyznawców innych religii. Pokazuje, jak często trafne diagnozy – i aktualne do dzisiaj – prowadzą do uproszczonych pseudorozwiązań, opierających się na niechęci obcych, imigrantów. Uzmysławia, jak łatwo mniej lub bardziej problematyczne sformułowania mogą paść ofiarą antysemitycznych interpretacji. Naszą nieustającą odpowiedzialnością jest właśnie interpretacja. Zła hermeneutyka może prowadzić do morderczego obłędu, a dobra wyzwalać z uprzedzeń. Niestety, historia pokazuje, że uprzedzenia są pierwsze, a za nimi podążają uzasadnienia. Nie zwalnia to jednak w żaden sposób od odpowiedzialności za własne i kościelne interpretacje. M. Meyer-Blanck prezentuje też założenia takiej odpowiedzialnej hermeneutyki. Hermeneutyka taka prowadzi do nieuniknionego wniosku, że wiara chrześcijańska jest nie do pogodzenia z jakąkolwiek formą poniżania czy kierowania się przeciwko drugiemu człowiekowi. Rozwaga nad własną hermeneutyką jest odpowiedzialnością każdego teologa, każdego myśliciela, każdej osoby publicznej i każdego czytelnika. Wyznawania własnej wiary nie można mylić z ocenianiem, wartościowaniem innej religii. Wiele tekstów religijnych, począwszy od biblijnych, trzeba rozumieć jako wyznania wiary, a nie sądy o innych religiach. Chrześcijaństwo i judaizm łączy to, że są religiami historycznymi. Opierają się na doświadczeniach wiary w historii, a nie na spekulacjach. Wyznanie wiary ma postać narracji, jest opowiadaniem o swoim życiu i doświadczeniem Bożej, zbawiającej obecności. Gdy ma ono charakter uporządkowany i samokrytyczny, to staje się teologią. Nie ma natomiast nic wspólnego z krytyką innych religii. Krytyczny powinien być stosunek do własnej tradycji religijnej, do interpretacji własnych źródeł. Podsumowując, jest to ciekawa, niezwykle pouczająca i miejscami poruszająca książka, która oddaje hołd konieczności poprawnej hermeneutyki. Dla teologa ewangelickiego, każdego kaznodziei zapoznanie się z tą książką powinno

być koniecznością (niestety, do tego potrzebna jest znajomość języka niemieckiego).



Konferencja pt. „Cmentarze w Polsce – stan obecny i perspektywy zmian” (25 października 2023 r.)

**Conference entitled „Cemeteries in Poland
- current status and outlooks for change”
(October 25, 2023)**

Po raz drugi Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie została współorganizatorem ogólnopolskiej konferencji zajmującej się zagadnieniami ochrony starych cmentarzy oraz współczesnymi kwestiami związanymi z grzebaniem zmarłych. Poprzednia odbyła się w 2019 r. (zob. Zieliński 2019). W 2023 roku spotkanie przygotowane we współpracy z trzema innymi podmiotami: Inicjatywą Społeczną (Nie) zapomniane Cmentarze, która ukształtowała się w kontekście wydarzenia sprzed czterech lat, Instytutem Dobrej Śmierci oraz Warszawskim Towarzystwem Genealogicznym odbyło się 25 października.

W ramach konferencji miały miejsce trzy sesje. Pierwsza to panel pt. „Między archaicznością a wyzwaniem współczesności. Prawo pogrzebowe w Polsce”, w którym wzięli udział: dr hab. nauk prawnych Małgorzata Bednarek – radczyni prawna, docent Instytutu Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk, prof. Jacek Sobczak – profesor nauk prawnych, sędzia Sądu Najwyższego w stanie spoczynku, nauczyciel akademicki,

Wojciech Labuda – pełnomocnik Prezesa Rady Ministrów ds. ochrony miejsc pamięci, Maciej Lipiński – prezes zarządu Fundacji Kamienie Niepamięci, Krzysztof Wolicki – Prezes Polskiego Stowarzyszenia Pogrzebowego. Dyskusję moderował prof. Tadeusz J. Zieliński, prorektor ChAT ds. kształcenia i nauki, radca prawny, który też był koordynatorem konferencji ze strony Uczelni.

Sesja II otrzymała tytuł „Genealogiczne konteksty cmentarzy” i została przygotowana przez osoby związane z Warszawskim Towarzystwem Genealogicznym (WTG). W jej ramach wygłoszono następujące referaty: „Znaczenie cmentarzy dla genealogów – pole do współpracy z grobbersami” – autorzy: dr Maciej Adam Markowski, Piotr Nojszewski; „Gdzie możemy szukać informacji o cmentarzach i ludziach na nich pochowanych?” – autor: Michał Jan Marciniak (prezes WTG); „Postanowiłam woli mojej ostateczne rozporządzenie uczynić... O zapisach testamentowych żydowskich mieszkańców Warszawy w XIX wieku” – autorka: dr Anna Wiernicka.

Ostatnią sesję przygotowali działacze Instytutu Dobrej Śmierci. Miała tytuł: „«Ekologiczne, społecznie angażujące, czułe» – inne oblicza pochówków w XXI wieku”. Złożyły się na nią dwa referaty: dr Łucja Lange pt. „Recompose. Re-Erdigung. Kompostowanie jako funeralna technologia i filozofia przyszłości” oraz dr. Kuby Marii Mazurkiewicz pt. „Pogrzeb DIY. Porównanie sytuacji w wybranych krajach Zachodu i w Polsce”.

Po każdej sesji odbyła się ożywiona dyskusja z udziałem wielu spośród licznie zgromadzonych słuchaczy. Całodzienne obrady otworzyła, wygłaszając okolicznościowe słowo, prof. dr hab. Renata Nowakowska-Siuta, dziekan Wydziału Nauk Społecznych ChAT. Referat wprowadzający przedstawił dr hab. Adam Bodnar, profesor Uniwersytetu SWPS, dziekan Wydziału Prawa tejże Uczelni, senator-elekt RP, były Rzecznik Praw Obywatelskich, który problematyce ochrony cmentarzy od wielu lat poświęca wiele uwagi i który czynnie wspiera działania w tym zakresie, łącznie z pracami nad nowym prawem pogrzebowym. Kluczową

rolę w przygotowaniu relacjonowanej konferencji odegrały panie: Joanna Troszczyńska-Reyman i Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska z Inicjatywy Społecznej (Nie)zapomniane Cmentarze.

Bibliografia

Zieliński, Tadeusz J. 2019. „Konferencja Rzecznika Praw Obywatelskich i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie pt. «(Nie)zapomniane cmentarze» (23 października 2019).” *Rocznik Teologiczny* 4: 853–856.

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI

Rocznik Teologiczny
LXVI – z. 1/2024
s. 201-203



**Międzynarodowa konferencja naukowa
Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu
Warszawskiego oraz Chrześcijańskiej
Akademii Teologicznej w Warszawie
pt. „Aktualne problemy stosunków
wyznaniowych oraz laickości państwa
w Polsce w kontekście międzynarodowym”
(15 kwietnia 2023 r.)**

**International scientific conference of the Faculty of Law
and Administration of the University of Warsaw
and the Christian Theological Academy in Warsaw
entitled. „Current problems of religious relations and
state secularism in Poland in the international context”
(April 15, 2023)**

Katedra Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego ChAT od wielu lat blisko współpracuje z Zakładem (wcześniej Katedrą) Prawa Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Szczególne zasługi w tym zakresie położył prof. zw. dr hab. Michał Pietrzak (1929–2021), czołowy polski specjalista prawa wyznaniowego, który przez kolejne dekady kierował wspomnianą jednostką organizacyjną w Uniwersytecie, a jednocześnie po 1989 r. był długoletnim profesorem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Istotną formą tej współpracy są sympozja naukowe, a pośród nich urządzona 15 kwietnia 2023 r.

w Sali Senatu Uniwersytetu Warszawskiego (Pałac Kazimierzowski) konferencja pt. „Aktualne problemy stosunków wyznaniowych oraz laickości państwa w Polsce w kontekście międzynarodowym”. To spotkanie naukowe miało sygnalizowany w jego tytule wymiar międzynarodowy nie tylko w aspekcie merytorycznym, lecz także pod względem udziału znawców zagadnienia reprezentujących uczelnie i inne instytucje z trzech krajów, a mianowicie z Belgii, Francji i Polski.

Obrady konferencji otworzył w imieniu dziekana Wydziału Prawa i Administracji UW prof. ucz. dr hab. Wojciech Brzozowski, kierownik Zakładu Prawa Wyznaniowego oraz w imieniu J.M. Rektora ChAT prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński, prorektor ds. kształcenia i nauki. Konferencja odbywała się w ramach trzech sesji plenarnych. Każdą z nich tworzyły referaty i prowadzona na ich kanwie dyskusja. Koordynatorem organizacji wydarzenia z ramienia Wydziału Prawa był prof. ucz. dr hab. Paweł Borecki, zaś z ramienia ChAT prof. Tadeusz J. Zieliński.

Sesję pierwszą moderował dr Andrzej Czohara, wieloletni Dyrektor Departamentu Wyznań i Mniejszości Narodowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji. Zaprezentowano następujące wystąpienia: prof. ucz. dr hab. Paweł A. Leszczyński (Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim): „III Rzeczpospolita jako państwo o cechach wyznaniowych”; prof. ucz. dr hab. Małgorzata Winiarczyk-Kossakowska (Akademia Pomorska w Słupsku): „Polityzacja religii i Kościoła we współczesnej Polsce”; prof. Bernard Legras (Uniwersytet Paris 1 Panthéon-Sorbonne): „Religie i Kościoły a system polityczny we współczesnym świecie”; prof. Jean Leclercq (UCLouvain, Królewska Akademia Belgijska, Kolegium Belgijskie): „Laïcité, je t'aime moi non plus. Uwagi o surrealistycznej ambiwalencji Królestwa Belgii”; prof. Frédérique de La Morena (Uniwersytet w Tuluzie 1): „Laickość w Republice Francuskiej – warunek wolności”.

Moderatorem sesji II był prof. ucz. dr hab. Wojciech Brzozowski. W jej trakcie ogłoszono następujące referaty: prof. Xavier-Laurent

Salvador (Uniwersytet „Sorbonne Paris Nord”, Laboratorium Analiz Współczesnych Ideologii): „Francuska laïcité w czasach dekonstrukcji”; red. Eddy Caekelberghs (CAL; Instytut Studiów Europejskich ULB): „Cele i zmagania laickości, od wczoraj do dziś”; Djémila Boulasha (stowarzyszenie EGALE [Egalité, laïcité, Europe]): „Laickość – poziom europejski: przestrzeń dla debaty i działania”; prof. ucz. dr hab. Agata Nalborczyk-Skowron (Uniwersytet Warszawski): „Współczesna Polska wobec islamu”; ks. dr Grzegorz Giemza (Polska Rada Ekumeniczna): „Aktualne wyzwania dla dialogu ekumenicznego w Polsce”.

W ramach sesji III, której przewodniczyła prof. ucz. dr hab. Danuta Waniek (Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego), przedstawiono referaty: biskup prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie): „Państwo polskie wobec mniejszości religijnych i światopoglądowych”; ks. prof. ucz. dr hab. Dariusz Walencik (Uniwersytet Opolski): „Problem finansowania związków wyznaniowych i duchowieństwa ze środków publicznych we współczesnej Polsce”; prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie): „Kwestia nadreprezentacji religii w systemie oświaty publicznej w Polsce”; ks. prof. ucz. dr hab. Tadeusz Stanisławski (Uniwersytet Zielonogórski): „Ochrona danych osobowych w Kościele ze szczególnym uwzględnieniem apostatów”; prof. ucz. dr hab. Maksymilian Stanulewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu): „Symbole religijne w przestrzeni publicznej w Polsce”.

Wykaz autorów

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

Serhii Shumylo, institute@afon.org.ua, Institute of History of Ukraine, National Academy of Sciences of Ukraine, 126 Velyka Vasylkivska St. of. 1, Kyiv, Ukraine 02151.

Grzegorz Siupa, gsiupa@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

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

Agata Wiktoria Ern, asmierzynska@student.chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Sławomir P. Markowski, slawomirmarkowski@op.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa