

## Recenzje i omówienia

KALUŻNY Tadeusz SCJ, ***Oikonomia kościelna w teorii i praktyce prawosławia***, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2018, 276 s., ISBN 978-83-7519-490-6.

To kolejna, trzecia, wielka monografia krakowskiego profesora, ks. Tadeusza Kałużnego SCJ, pracownika Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, kierownika Katedry Ekumenizmu. Również niniejsza dotyczy tematyki prawosławnej. Pierwszą, otwierającą teologiczny tryptyk, była pozycja *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* – rozprawa doktorska obroniona w Rzymie na Papieskim Instytucie Wschodnim (Kraków 1999). Drugą była monografia *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny. Natura, historia przygotowań, tematyka* (Kraków 2008), opublikowana niejako w „przeddzień” Soboru Panprawosławnego, który obradował od 19 do 26 czerwca 2016 r. pod przewodnictwem patriarchy Konstantynopola Bartłomieja w Prawosławnej Akademii Kreta w Kolybari na Krecie. Recenzowana pozycja *Oikonomia kościelna w teorii i praktyce prawosławia* jest więc trzecią i, śmiem twierdzić, najważniejszą, zamykającą „prawosławny” tryptyk. Autor zajął się w niej niezwykle aktualnym, równie ważnym co bardzo trudnym tematem *oikonomii*. Chociaż w teologii prawosławnej zagadnienie *oikonomii* zajmuje miejsce szczególne, to jednak nie interesuje wyłącznie tej tradycji teologicznej. Jest ono równie ważne w dialogu ekumenicznym.

Zasada *oikonomii*, która jest zasadą równie prawną, co teologiczną i liturgiczną, jest bardzo trudna do zdefiniowania. Od zawsze Kościół prawosławny podchodził do niej bardziej w sposób praktyczny, można by powiedzieć: wręcz „ekonomiczny”, niż teologiczny, dogmatyczny. Z tej właśnie racji prawosławna praktyka *oikonomii* – mimo wielowiekowego zastosowania – nie została dotąd formalnie określona, nie zyskała jasnych uściśleń. Poglądy teologów i kanonistów Kościoła prawosławnego na jej temat były i pozostają również dzisiaj bardzo zróżnicowane. I chociaż – jak słusznie zauważa krakowski teolog, kierownik Katedry Ekumenizmu – od dawna zasada *oikonomii* jest praktykowana, nadal

oczekuje ona wielu uściśleń, precyzacji, wyjaśnień. Zainteresowanie nią, jakie daje się zauważyć w środowisku katolickim, może się przyczynić ku temu. W obszar tych zainteresowań wpisuje się również recenzowana pozycja.

We *Wstępie* autor słusznie zauważa, że „zasada *oikonomii* kościelnej spełnia bardzo doniosłą funkcję w tradycji wschodniego chrześcijaństwa. Dotyczy to nie tylko teologii czy prawa kanonicznego, lecz przede wszystkim duszpasterskiej działalności Kościoła. W sensie szerszym *oikonomia* kościelna jest ukazywaniem Boskiej pedagogii zbawienia. W sensie ścisłym stanowi zasadę, która służy jako podstawa do podejmowania wyjątkowych decyzji podyktowanych szczególnymi okolicznościami i konkretnymi potrzebami Kościoła i ludzi. Jako taka jest jedną z dwóch podstawowych norm postępowania w Kościele prawosławnym, którymi posługuje się on w stosowaniu dostępnych sobie środków zbawienia.

O ile tzw. *akribeia* oznacza dokładne i ściśle zachowanie norm i przepisów kościelnych, to *oikonomia* jest czasowym i doraźnym odejściem od ścisłości zastosowania przepisu z racji pastoralnych. Można ją wstępnie określić jako pastoralną postawę Kościoła wobec ludzi, podyktowaną wyrozumiałością, łagodnością, miłosierdziem i troską o ich dobro duchowe. *Oikonomia* kościelna stanowi jedną z charakterystycznych cech prawosławia, która pozwala w pełni zrozumieć jego specyficzny sposób działania. To działanie według *oikonomii* obejmuje dziś szerokie obszary życia wewnętrznego prawosławia, jak również w dużej mierze kształtuje stosunek prawosławia do innych wyznań chrześcijańskich. W teologii zasada *oikonomii* ma szczególne zastosowanie w dziedzinie eklezjologii i sakramentologii. Stąd Georgios Mantzaridis może mówić o prawosławiu jako o «Kościele *oikonomii*» (s. 11).

Ks. prof. Kałużny rozważa temat *oikonomii* w sześciu rozdziałach, o zbliżonej ilości stron i podtytułów. Rozdział I, który omawia pojęcie *oikonomii* w czasach przedchrześcijańskich, w I tysiącleciu chrześcijaństwa, jej rozwój od XI do XIX w. i debatę na jej temat w dzisiejszym prawosławiu, nosi tytuł *Historyczny rozwój zasady „oikonomii” kościelnej*. W rozdziale II, który dotyczy natury *oikonomii* kościelnej, autor dotyka problemu „definicji” *oikonomii* kościelnej, po czym przechodzi do przybliżenia podwójnego wymiaru kościelnej *oikonomii*. W rozdziale tym podaje również podstawy teologiczne *oikonomii* kościelnej oraz prawne aspekty *oikonomii* kościelnej. Rozdział III, noszący tytuł *Istotne elementy dynamiki „oikonomii” kościelnej*, omawia cel *oikonomii* kościelnej, jej rodzaje, szafarza, warunki i obszary jej stosowania. Bardzo ważny jest IV rozdział publikacji, co sugeruje już sam tytuł, który brzmi *Wybrane obszary zastosowania „oikonomii” kościelnej wewnątrz prawosławia*. Autor zalicza do nich takie kwestie jak: chrzest, spowiedź i pokutę, rozwód i powtórne małżeństwo czy wreszcie praktykę postu. Rozdział V, zatytułowany *Wybrane obszary zastosowania „oikonomii” kościelnej w relacjach z nieprawosławnymi*, podejmuje

zagadnienia międzykościelne. Należy do nich uznawanie chrztu konwertytów na prawosławie, zezwalanie na małżeństwa mieszane czy na wspólną modlitwę z nieprawosławnymi. Rozdział VI, niezwykle ważny i interesujący środowiska ekumeniczne, omawia zagadnienie *oikonomii* kościelnej w dialogu ekumenicznym prawosławia. W rozdziale tym ks. Kałużny porusza kwestię *oikonomii* w dotychczasowym dialogu ekumenicznym prawosławia oraz stara się spojrzeć na zagadnienie *oikonomia* w perspektywie przyszłego dialogu ekumenicznego. Stawia zatem pytanie: Czy zasada *oikonomii* zawiera w sobie ukryty antyekumenizm, czy może jest szansą dla ekumenicznego działania prawosławia? Każdy z sześciu rozdziałów został opatrzonej podsumowaniem, całość natomiast zakończonej, obszerną bibliografią, indeksem osobowym oraz wykazem skrótów.

Uderza niezwykle jasny i logiczny rozkład materiału, bardzo bogata literatura źródłowa, wczytanie się w teologiczną i duchową wrażliwość prawosławia, które od wielu wieków stosuje tę szczególną zasadę miłosierdzia. Krakowski uczony szuka jej biblijnych i teologicznych źródeł, śledzi jej szczegółowy rozwój i szerokie zastosowanie, zarówno wewnątrzkościelne, jak i ekumeniczne.

Pozycja oparta jest na bogatym materiale źródłowym. Obejmuje on trzy ważne kategorie tekstów: Źródła podstawowe, do których autor zalicza dokumenty Kościoła prawosławnego poświęcone bezpośrednio zasadzie *oikonomii*, dokumenty dialogu prawosławno-katolickiego poświęcone zasadzie *oikonomii* oraz teksty teologów prawosławnych poświęconych wspomnianej zasadzie. Drugą grupę tekstów źródłowych stanowią tzw. Źródła pomocnicze. Autor zalicza do nich: dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła prawosławnego, dokumenty i oficjalne wypowiedzi Kościoła katolickiego, inne dokumenty dialogów ekumenicznych oraz zbiory dokumentów dialogów ekumenicznych. Trzecim zbiorem dokumentów są tzw. Źródła ogólne. Autor dzieli je na: a) biblijne; b) patrystyczne i bizantyjskie; c) soborowe i synodalne; d) liturgiczne i prawne; e) starożytne pozachrześcijańskie; f) kościelne. Bogata jest również *Literatura przedmiotu* obejmująca długą listę autorów i ich publikacji, dotyczących omawianej kwestii. Nie brak wreszcie *Literatury pomocniczej*, która uzupełnia bogactwo tekstów konsultowanych przez autora tej ważnej i aktualnej monografii. Pewnym brakiem recenzowanej pozycji jest brak indeksu rzeczowego. Biorąc pod uwagę problematykę, jaką porusza autor, oraz jej długie funkcjonowanie w historii Kościoła właściwie przygotowany indeks byłby niezwykle ważną pomocą.

Brak indeksu nie obniża w niczym wysokiej oceny, jaką należy wystawić pozycji ks. Kałużnego. Jest ona jedyną – przypomnę – monografią polską i jedną z niewielu w świecie, podejmującą ważny i nad wyraz aktualny temat *oikonomii*. Należy mieć nadzieję, że recenzowana pozycja, chociaż pióra teologa katolickiego, zostanie również dostrzeżona i właściwie oceniona teologów prawosławnych – polskich i zagranicznych. Podobnie jak we wszystkich wcześniejszych

publikacjach ks. Tadeusza Kałużnego, również i w niniejszej nie ma nic z niezdrównej polemiki, z jednostronnie konfesyjnej krytyki czy nienaukowej nadinterpretacji. Podobnie do wcześniejszych publikacji, jest ona solidną i obiektywną lekturą bogatego materiału źródłowego, który wyszedł spod pióra teologów prawosławnych i wielorakiej aplikacji zasady *oikonomii* w Kościele Wschodnim. Recenzowana publikacja jest poważnym wkładem polskiej teologii w dialog ekumeniczny na poziomie krajowym i ogólnoswiatowym.

Zdzisław J. Kijas OFMConv (UPJP II w Krakowie)

MOBERLY Jennifer, **The Virtue of Bonhoeffer's Ethics: A Study of Dietrich Bonhoeffer's „Ethics” in Relation to Virtue Ethics**, Eugene: Pickwick Publications 2013, XVI + 254 s., ISBN 978-1-61097-945-0.

Współczesna literatura teologiczna, zresztą nie tylko protestancka, potwierdza, że zarówno pisma, jak i przykład życia pastora Dietricha Bonhoeffera pozostają cenną inspiracją dla dzisiejszych chrześcijan. Spośród licznych bardziej czy mniej naukowych przykładów takiego zainteresowania warto zwrócić uwagę na opracowanie Jennifer Moberly *The Virtue of Bonhoeffer's Ethics*. Moberly jest wychowawcą i wykładawcą etyki oraz teologii praktycznej w anglikańskim seminarium *Cranmer Hall* na *Durham University*. To jej pierwsza większa publikacja, która została życzliwie przyjęta w protestanckich środowiskach teologicznych. W swej pierwotnej formie była to rozprawa doktorska, która po pewnych korektach ukazała się w ramach znanej w USA serii studiów z teologii protestanckiej *Princeton Theological Monograph Series*.

Jak wskazuje tytuł, Moberly w centrum swojej uwagi stawia relację etyki Bonhoeffera do etyki cnót (za czym kryje się wcześniejsze powszechne zainteresowanie *After Virtue* A. MacIntyre). Obok wstępu i zakończenia książka zawiera w swej strukturze pięć głównych rozdziałów. Na początkowych stronach autorka przypomina kilka podstawowych zagadnień teologicznych dla właściwego ujęcia samej problematyki etycznej i szczegółowego zagadnienia cnót. Chodzi tu zwłaszcza o fundamentalną tezę o usprawiedliwieniu przez wiarę oraz luterzańskie (Lutrowe) rozumienie prawa. Trzeba bowiem pamiętać, że w tradycji luterńskiej „dyskurs etyczny pojawił się w kontekście dyskusji o prawie i był ujmowany osobno w stosunku do nauki o usprawiedliwieniu przez samą wiarę, przez samą łaskę” (s. 7). W protestantyzmie także sama koncepcja cnoty bywa ujmowana bardzo różnie, czego przykładem mogą być dwaj etycy anglikańscy: O. O'Donovan i D. Cunningham. Gdy „O'Donovan na różne sposoby wydaje się zaniepokojony możliwymi niebezpieczeństwami z przyjęcia etyki cnót jako

głównego sposobu ujmowania etyki (...), Cunningham jest orędownikiem etyki cnót niemal po wykluczeniu jakichkolwiek innych ram ujęcia myśli moralnej” (s. 9). Te uwagi pokazują, w jakich okolicznościach teologicznych i filozoficznych ma miejsce sama debata na temat etyki cnót.

Pierwsza większa partia książki ma na celu bardziej szczegółowe wyjaśnienie, jak się mają pojęcia „cnota” i „etyka cnót” w stosunku do Bonhoefferowskiej koncepcji etyki. Sam pastor niemiecki nie pisał oczywiście o „etyce cnót”, ale zagadnienie cnoty da się u niego dostrzec zwłaszcza tam, gdzie mówi się o formacji, np. w rękopisie o tytule *Etyka jako formacja*. Widać zarazem, że termin „cnota” bywa tam używany niechętnie, a nawet pejoratywnie, gdy mówi o „prywatnej cnotliwości”. Głównie jednak cnota jawi się jako rzeczywistość bez znaczenia, gdyż „co ma znaczenie, to chrześcijańska wierność” (s. 21). Wielokrotnie widać u Bonhoeffera niechęć do wszelkiego abstrakcyjnego myślenia o etyce, gdyż „troską etyki chrześcijańskiej jest pytanie o to, «jaka jest wola Boża?», a to nie jest «z góry ustalony system zasad, ale zawsze nowy i inny w różnych życiowych sytuacjach»” (s. 33). Ze względu na różne wzmianki o cnotcie u Bonhoeffera, Moberly przywołuje kilku głównych komentatorów i ich różne opinie na ten temat. Te stanowiska rozciągają się od całkowitego odrzucenia etyki cnót przez Bonhoeffera, przez postrzeganie jego wizji raczej jako etyki sytuacyjnej, bądź jako etyki Królestwa Bożego, aż po koncepcję etyki nakazu i zgodności (por. s. 35–50). Opowiadając się mimo tego za znalezieniem miejsca dla cnót w etycznej wizji Bonhoeffera, Moberly w kolejnym rozdziale daje zarys etyki cnót na tle tradycji chrześcijańskiej. Odnosi się tu do św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i A. MacIntyre, ukazując podobieństwa i różnice między tymi koncepcjami (por. s. 54–90).

Zastrzeżenia czy możliwości uznania miejsca dla cnoty w omawianej etyce, przynajmniej w pewnym stopniu, domagają się zrozumienia swoiście luteranckiej kwestii wzajemnej relacji między usprawiedliwieniem a uświęceniem. Moberly poświęca temu kolejny rozdział swojego studium, by tym samym opowiedzieć się za uznaniem cnoty jako rzeczywistości etycznej, nawet jeśli z użyciem innej terminologii. Gdy usprawiedliwienie jest dla luteranów kwestią zupełnie centralną i podstawową (Bonhoeffer nazywa ją „ostateczną”), uświęcenie budzi niepokój, a nawet sprzeciw, gdyż – jak pisał w liście do Bonhoeffera K. Barth – obawia się, by za uświęceniem nie kryło się „akcentowanie bardziej aktywności ludzkiej niż Bożej” (s. 103). Analizując różne aspekty wizji etycznej niemieckiego pastora, Moberly dochodzi do wniosku, że można znaleźć u niego takie aspekty jego etyki, które można odnieść do etyki cnót. Wymienia wśród nich np. jego wizję człowieka, holistyczne ujęcie życia ludzkiego, jak i bardziej szczegółowe zagadnienia, traktowane przez niego na sposób cnoty, jak: zgodność (formacja i upodobnienie na wzór Chrystusa mocą Jego łaski), prostota i bystrość, roztrop-

ność w odpowiedzialności (por. s. 123–137). Są to różne aspekty Chrystusowego działania w człowieku, który w taki sposób, już jako usprawiedliwiony, postępuje w uświęceniu.

Jak stopniowo wykazuje Moberly, można wyprowadzić, jakkolwiek z zastrzeżeniami, pewną koncepcję chrześcijańskiej etyki cnót z teologicznej i etycznej wizji luteranckiego pastora i męczennika. Kolejne partie swojej książki autorka poświęca udokumentowaniu, jak te zagadnienia znajdują swoje miejsce tam, gdzie w swojej *Etyce* Bonhoeffer podejmuje konkretne, ważne dla niego zagadnienia. Stąd jest tu mowa o rozumieniu sprawiedliwości według starożytnej definicji *suum cuique*, o prawie do życia cielesnego, a w związku z tym o arbitralnym zabójstwie czy samobójstwie. Typowy dla Bonhoeffera sposób argumentacji stawia tu wolę Bożą jako broniącą życia, nawet gdy, przykładowo, argumenty rozumowe wydają się opowiadać za dopuszczeniem samobójstwa w pewnych okolicznościach (s. 153). Inne szczegółowe kwestie można znaleźć u niego także w listach i pismach powstałych podczas jego pobytu w więzieniu. Właśnie omawiając tego typu kwestie, Bonhoeffer jawi się najbardziej bliski etyce cnót jako sposobowi wykładu etycznego. Moberly zauważa przy okazji, że przedstawiając protestanckie stanowisko teologiczne co do tych problemów, „czepie dużo z myśli katolickiej, zarazem modyfikując jej podręcznikowe, wychodzące z zasad, tendencje” (s. 162). Szczególny wpływ na jego otwarcie na katolicyzm miały pisma J. Piepera, z którymi się zapoznał podczas pobytu w katolickim benedyktyńskim klasztorze w Ettal zimą 1940–1941.

Jak wiadomo, Bonhoeffer miał liczne kontakty z K. Barthem, które wpływały nie tylko na jego poglądy teologiczne, ale także na jego osobistą postawę zwłaszcza wobec hitleryzmu. Moberly uznała, że w związku z tym warto dokonać analizy relacji i wpływu Barthowskiej etyki Bożego nakazu na etyczne przekonania Bonhoeffera, czemu poświęciła ostatni rozdział pracy. Boży nakaz domaga się bowiem ze strony człowieka postawy posłuszeństwa, a to temat typowy dla luteranizmu. Jest to koncepcja ważna także, dlatego że ujawnia chrystologiczny wymiar tej myśli – Bonhoeffer wielokrotnie pisał, że „Boży nakaz został objawiony w Jezusie Chrystusie” (s. 167). Chrystus jest dla Bonhoeffera samym centrum wszystkiego: „Aby rzeczywistość zrozumieć, osoba musi skupić swój wzrok na «ciele samego Chrystusa, Wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego», i wtedy odkryje, jak Bóg aprobuje świat, stając się człowiekiem oraz jak sądzi świat z miłości i dla miłości, wyrażonej przez krzyż” (s. 195–196). To koncentrowanie uwagi na Chrystusie i płynące stąd wezwanie do upodobnienia się do Niego to wyraźny motyw z zakresu etyki cnót, gdyż w upodobnieniu chodzi m.in. o określone sprawności czy postawy moralne. W kontekście etyki nakazu Bożego autorka skłania się do tezy, że oba ujęcia należy widzieć raczej komplementarnie, a nie opozycyjnie do siebie. Dlatego „lektura *Etyki* Bonhoeffera w świetle jego



charakterystycznego zestawienia cnoty i nakazu na rzecz prawdziwości tezy, że wszystko zostało pojednane z Bogiem w Chrystusie, byłaby pomocna w naszych obecnych debatach” (s. 232).

Trzeba podkreślić, że *The Virtue of Bonhoeffer's Ethics* to wewnątrznie bardzo uporządkowane studium, oparte na uważnych analizach materiału źródłowego, czyli głównie *Etyki* Bonhoeffera. Łatwo tam też dostrzec wiele porównań i odniesień do nauki katolickiej. Praca napisana została precyzyjnym językiem, zwłaszcza gdy chodzi o dokładne oddanie znaczenia terminów i pojęć Bonhoeffera, przytaczanych często w oryginale niemieckim. Myśl jest bardzo konsekwentnie prowadzona przez kolejne etapy analizy i formułowanych wniosków. Warto także dostrzec zawsze pozyteczny indeks osobowo-rzeczowy (s. 247–254) oraz obszerny wykaz bibliograficzny (s. 233–245), potwierdzający dojrzałe rozeznanie Moberly nie tylko w pismach samego Bonhoeffera, ale także w publikacjach jego licznych komentatorów. Przy wielu zaletach tej publikacji trzeba też powiedzieć, że w pewnym aspekcie od strony językowej Moberly nadmiernie ulega wrażliwości na język inkluzywny. Stąd zachowując np. oryginalną formę męską („on”) przy rzeczowniku „człowiek” – jak pisze – dla zrównoważenia tego w swoich autorskich fragmentach używa wszędzie formy żeńskiej „ona” (por. s. 10–11). Ostatecznie książka ta potwierdza, że pogłębione studia nad pismami ważnych postaci chrześcijaństwa (jak Dietrich Bonhoeffer), dawnej czy bliskiej przeszłości, przynoszą cenne owoce dla współczesnego zrozumienia chrześcijańskiego przesłania – także w jego wymiarze etycznym.

Sławomir Nowosad (KUL)

SCHWENDEMANN Wilhelm, **Reformation und Humanismus. Philipp Melancton und Johannes Calvin**, Frankfurt am Main: Peter Lang Edition 2013, 390 s., ISBN 978-3-631-64136-1.

Już pierwsze spojrzenie na spis treści pozwala zauważyć, że na książkę składają się bardziej lub mniej obszerne rozprawy koncentrujące się na teologicznych podstawach protestanckiej pedagogiki religii. Zasadniczy problem badawczy i sposoby jego rozwiązywania zostały syntetycznie i precyzyjnie opisane we wprowadzeniu (*Einleitung*, s. 9–12).

Pierwsza rozprawa – *Philipp Melancton 1497–1560. Mit Worten streiten, nicht mit Gewalt* (s. 13–37) – prezentuje nie tylko istotne fakty z życia i działalności reformacyjnej Filipa Melanctona, ale autor analizuje w niej chrześcijańską samoświadomość w perspektywie wiary żydowskiej. Definiuje podstawowy problemat tożsamości chrześcijańskiej, który już dla pierwszych

chrześcijan polegał na wyborze między odcięciem się od judaizmu (wybór nacechowany antysemityzmem) i zaakceptowaniem prawdy Ewangelii. Melanchton odrzuca antyjudajizm. Schwendemann pokazuje jego historyczno-biblijną argumentację. Wychodząc od Rz 9–11, twierdzi, że ze względu na Chrystusa (reformacyjna zasada *solus Christus*) wiara chrześcijańska nie potrzebuje wykluczającego oddzielenia od judaizmu. W swoich poglądach Melanchton odwołuje się do Johanna Reuchlina, który był uważany za jednego z ojców humanizmu chrześcijańskiego i zarazem uznanym hebraistą i znawcą Talmudu. Autor eksponuje myśl Melanchtona, dla którego biblijny Izrael stanowi punkt odniesienia zarówno dla współczesnego chrześcijaństwa, jak i judaizmu. Tym samym słusznie twierdzi, że takie ujęcie może być istotne w dzisiejszym dialogu chrześcijańsko-żydowskim.

Druga rozprawa – *Christentum und Humanismus – Bildung in der Perspektive Philipp Melanchtons* (s. 39–66) – stanowi próbę rekonstrukcji idei kształcenia u Melanchtona. Pojęcie kształcenia czy wychowania pojawia się w dziele Melanchtona *Loci Communes rerum theologiarum seu hypotyposes theologicae* (1521), uznawanym często za pierwszy podręcznik dogmatyki ewangelickiej. Melanchton ujmuje w nim człowieka w kontekście zbawczo-uwalniającej relacji z Bogiem. Człowiek jako „bezbożny grzesznik” dzięki łasce Boga zostaje „wyzwolony”. „W Ewangelii Bóg przyznaje człowiekowi godność, a prawo wymaga od człowieka, by poprzez kształcenie stawał się człowiekiem” (s. 58). Autor wydobywa z myśli Melanchtona prawdę, że wolna wola człowieka nie jest u niego w nowoczesnym znaczeniu tego słowa autonomiczna, ale relacyjna. Jeżeli człowiek staje się autonomiczny, niezależny od relacji z innymi i Innym, to traci swą wolność. Staje się niezdolny do rozumienia siebie w kategoriach istoty społecznej. Aby uświadomić ten fakt, konieczne jest kształcenie. Wychowanie człowieka jako celowe oddziaływanie na wychowanca oraz kształcenie jako autorefleksyjny wysiłek samej jednostki wzajemnie się przenikają. Niemiecki teolog ze znanostwem ocenia, że Melanchton uprzedza teorię pedagogiczną Jana Amosa Komeńskiego. Ten protestancki model uzasadniania edukacji obecny jest również we współczesnej pedagogice, np. w teorii dydaktyki Wolfganga Klafki.

Trzecia rozprawa – *Die Weisheit wird aus der menschlichen Gesellschaft vertrieben. Gewalt regiert die Welt* (s. 67–82) – dalej rozwija koncepcję kształcenia u Melanchtona. Ukazuje jego rozumienie wychowania w kategoriach kontrpropozycji wobec pedagogiki autorytarnej, zwanej „czarną pedagogiką”. Szerzej niż w poprzedniej rozprawie Schwendemann w analizie teologii reformacyjnej odwołuje się do teorii pedagogicznej Wolfganga Klafki. Swoje wywody prowadzi z perspektywy takich kategorii teorii wychowania, jak: zdolność do samostanowienia, współdecydowania, solidarności, oceny etycznej, oceny estetycznej,



nawiązywania i bycia w relacji, autorefleksji i samokrytyki, formułowania argumentacji politycznej, kształtowania współżycia społecznego, empatii poznawczej i afektywnej czy myślenia usieciowionego. Doświadczenie wiary wyzwala w człowieku potencjały relacji i wyostrza zdolności rozróżniania pomiędzy dobrem a złem. Z wielkim doświadczeniem teologicznym i pedagogicznym autor wykazuje, że „wychowanie u Melanchtona kreuje postawy etyczne, kreuje człowieczeństwo kwalifikowane etycznie” (s. 75).

Czwarta rozprawa – *Melanchton und die Patristik in der frühen Neuzeit* (s. 83–120) – jest krytyką fundamentalizmu i fanatyzmu religijnego. Narzędziem metodycznym jest tu wykładnia Pisma Świętego przy pomocy analizy językowej, odwołującej się do filozofii Arystotelesa. Schwendemann porównuje wykładnie Melanchtona, Majmonidesa i Awerroesa jako wykładnie przedstawicieli trzech różnych tradycji religijnych. Melanchton przynależy do tradycji chrześcijańskiej w duchu rodzącego się protestantyzmu, Majmonides jest uczonym żydowskim, a Awerroes – muzułmańskim. Dla wszystkich tych trzech myślicieli Arystoteles stanowił ważną instancję filozoficzną i punkt odniesienia. Myślicieli tych łączył zarazem szacunek wobec właściwej dla każdego z nich Księgi Świętej. Wszyscy trzej próbowali „swoją Księgę” dokładnie zrozumieć i zinterpretować filologicznie – dotyczy to w równym stopniu hebrajsko-greckiej wykładni Biblii przez Melanchtona i Majmonidesa, jak również arabsko-greckiej wykładni Koranu przez Awerroesa. Wszyscy trzej stają przed filozoficznym problemem tzw. podwójnej prawdy i wszyscy opowiadają się za jedną prawdą – duchowo-psychiczną. Dopuszczają jednocześnie różne drogi przybliżania się do tej jednej prawdy.

Schwendemann na podstawie źródeł i dobrych opracowań religiologicznych dowodzi, że tak Melanchton, jak i Majmonides są wyraźnie zainteresowani podstawową edukacją etyczną człowieka. Założenia ich etyk są ze sobą porównywalne, ponieważ obie zakładają odniesienia do poznania Boga. Według Awerroesa prawdę absolutną – nawet w odniesieniu do wykładni Pisma – posiada jedynie Bóg. Zdaniem autora wszyscy trzej myśliciele mogą być uważani za prekursorów dialogu czy „trialogu” pomiędzy trzema religiami „abrahamickimi”, tj. judaizmem, chrześcijaństwem i islamem.

Piąta rozprawa – *Johannes Calvin – Minister verbi divini – Reformator wider Willen* (s. 121–176) – rozpoczyna analizy poświęcone humanistycznym aspektom teologii J. Kalwina. Z perspektywy społeczno-historycznej autor odwołuje się do problematyki, która w tradycyjnych badaniach nad Kalwinem często była pomijana. Jest nią spór o wolność sumienia i religii, jaki Kalwin prowadził z S. Castellio. Argumenty wysuwane przez Castellio uświadamiają znaczenie pozytywnej formy wolności religijnej. Rozprawa stanowi próbę zrozumienia stanowiska Kalwina, bez równoczesnego przyjmowania całej argumentacji reforma-

tora. Według Schwendemanna reformatorowi zależało, by wszystkie dziedziny życia oceniać z perspektywy jakości relacji z Bogiem (s. 163). Kalwin przypomina, „że wolność, sprawiedliwość i zdolność do bycia we wspólnocie ma początek w przyjęciu Ewangelii” (s. 163).

Szоста rozprawa – *Calvin und das Judentum* (s. 177–198) – jest poświęcona stosunkowi Kalwina do judaizmu. Na podstawie tekstów biblijnych Kalwin formułuje nowe rozumienie stosunku do judaizmu epoki biblijnej i postbiblijnej, co odróżnia go od irenicznej postawy Melanchtona. Zdaniem niemieckiego teologa, w argumentacji Kalwina należy rozróżnić pojęcie Izraela w znaczeniu duchowo-biblijnym i Izraela w znaczeniu współczesnym. To pierwsze ujęcie było u niego nacechowane pozytywnie, drugie – negatywnie (s. 182). Kalwin interesował się głównie judaizmem biblijnym, natomiast judaizm współczesny – głównie ze względu na brak kontaktu i znajomości – był przezeń raczej marginalizowany. Z dzisiejszej perspektywy w postawie Kalwina ważne jest przekonanie, że dobra relacja z judaizmem musi zakładać lekturę Biblii hebrajskiej, zapoznanie się z żydowskimi tradycjami interpretacji Biblii oraz konfrontację z nimi. Oznacza to lekturę Pisma Świętego z perspektywy obu tradycji: judaizmu i chrześcijaństwa (s. 191).

Siódma rozprawa – *Verachte alle Menschengunst und Erdengüter. Überlegungen zu Calvins Anthropologie* (s. 199–246) – krytycznie analizuje antropologię Kalwina odwołującą się do platońskiego dualizmu ciała i duszy. Zagadnienie to pojawia się także we współczesnym dyskursie medyczoetycznym czy w nurtach filozofii i antropologii kulturowej, zajmujących się teorią ciała/cielesności. Koncepcja dualistyczna jest przeciwstawiana biblijnemu obrazowi człowieka. Punktem wyjścia rozprawy jest analiza komentarza Kalwina do Księgi Rodzaju (1554). Teologia Kalwina, podkreślająca autonomię, suwerenność i transcendencję Boga, a zarazem deprecjonująca możliwości człowieka, implikuje określone konsekwencje etyczne. Konsekwencje te odnoszą się np. do hierarchicznej koncepcji małżeństwa. We współczesnej etyce medycznej ściśle zastosowanie teorii dualizmu ciała i duszy również prowadzi do koncepcji hierarchicznych, które traktują np. mózg jako narząd o centralnym znaczeniu („kryterium śmierci mózgu”). Rozprawa ma bardzo praktyczne odniesienia do współczesności. Przekonywająco autor przestrzega, że dualistyczna interpretacja ciała może np. w aktualnej dyskusji o eutanazji doprowadzić do rozwiązań utylitarnych.

W sumie prezentowany cykl rozpraw w aspektach treściowych daje nie tylko pogłębiony wgląd w myśl Melanchtona i Kalwina, ale dostarcza także wprost lub pośrednio teologicznego uzasadnienia głównego celu przeprowadzonych badań, jakim jest ukazanie sensu religijnego i humanistycznego kształcenia człowieka.

Dokonując oceny formalnych aspektów osiągnięcia naukowego, należałoby zwrócić uwagę już na sam tytuł monografii, pod którym ukazały się rozprawy

wskazane do oceny: *Reformacja i humanizm. Filip Melanchton i Jan Kalwin*. O ile samo badanie związków między reformacją a humanizmem nie byłoby oryginalnym przedsięwzięciem, gdyż na ten temat nie tylko w środowiskach ewangelickich powstało sporo studiów uzasadniających humanistyczny wymiar teologii reformacyjnej, o tyle ukazanie tych związków na przykładzie myśli Melanchtona i Kalwina trzeba ocenić w kategoriach *novum*. Wprawdzie obaj reformatorzy posiadali tak samo szerokie wykształcenie filozoficzne, filologiczne oraz teologiczne, i poprzez szczegółową analizę filologiczną tekstów biblijnych w językach oryginalnych rozwinęli kluczowe koncepcje ideowe reformacji, to jednak każdy z nich reprezentował inny typ reformacji i inny typ humanizmu. F. Melanchton był związany z reformacją wittenberską i humanizmem niemieckim, J. Kalwin – z reformacją genewską i humanizmem francuskim. Te różnice udało się autorowi wyeksponować.

W kategoriach *novum* należy również spoglądać na cel badań nad myślą dwóch reformatorów. Przeprowadzone analizy treściowe i wnioski pokazują, że nie chodziło mu tylko o modyfikacje dotychczasowych koncepcji z zakresu teologii historycznej i dogmatyki z okresu reformacji, gdyż na ten temat też powstało bardzo wiele prac. Jemu natomiast zależało na odtworzeniu na podstawie myśli obydwu reformatorów humanistycznych aspektów teologii reformacyjnej w kontekście pojmowania człowieka i jego kształcenia. Tym samym rozprawy Schwendemanna łączą wyniki badań ściśle teologiczne z badaniami nad protestancką pedagogiką religii. Cykl rozpraw można ocenić w kategoriach niekwestionowanego, przyczynkarskiego wkładu w rozwój współczesnej protestanckiej teologii i pedagogiki religii.

Układ poszczególnych rozpraw jest przejrzysty, gdyż cztery pierwsze są poświęcone myśli Melanchtona (s. 107), kolejne trzy – myśli Kalwina (s. 145). Mimo że każda z rozpraw stanowi tekst referatu wygłoszonego w różnym czasie i przed różnym audytorium, to ich układ sprawia, że widoczny jest swoisty rozwój myśli, nieliczne zaś powtórzenia pewnych fragmentów tekstów nie mają charakteru autoplagiatu. Klarownie przez wszystkie rozprawy autor przeprowadził myśl o podstawowym przekonaniu chrześcijan ewangelickich – a od *Deklaracji o usprawiedliwieniu* z 1999 r. także katolickich – że człowiek dostępuje usprawiedliwienia wyłącznie przez Boga.

Każda z rozpraw oparta jest na bardzo bogatej literaturze. Odnośnie do reformatorów Schwendemann wykorzystuje wielotomowe źródła wchodzące w skład *Corpus reformationum* (Leipzig – Berlin – Halle 1834–1959), jak i pochodzące z różnych okresów opracowania – łącznie z najnowszymi. Szkoda jedynie, że w bogactwie wykorzystanej literatury nie znalazły się opracowania czołowych polskich teologów ewangelickich z ChAT – w niektórych opracowaniach aspektowych można się było odwołać do oryginalnych opracowań B. Milerskiego

i bpa M. Hintza. Katolicki recenzent pewien niedosyt dostrzega także w skąpym wykorzystaniu opracowań katolickich. To można jednak zrozumieć i tłumaczyć faktem stosunkowo niewielkiego zainteresowania myślą reformatorów przez teologów katolickich. Także dla otwartych ekumenicznie teologów katolickich myśl reformacyjna na ogół nie jest głównym przedmiotem zainteresowań i badań. Uwagi bibliograficzne w najmniejszym stopniu nie podważają jednak formalnej strony siedmiu rozpraw wziętych jako całość, jak i każdej z nich wziętej z osobna.

Dla bardziej wnikliwych analiz bardzo pomocne zawsze okazują się przypisy załącznikowe, które w przypadku ocenianej pozycji sporządzono bardzo starannie, ale także indeksy – rzeczowy i osobowy. Tych ostatnich jednak brak. Zamieszczenie indeksów podniosłoby walor praktyczny prezentowanych tekstów, byłyby też pomocne w odszukaniu i prześledzeniu konkretnie wybranych aspektów badań niemieckiego teologa i osiągniętych przez niego wyników.

Piotr Jaskóła (UO)

**STARCZEWSKI Karol, *Ekumenizm w nauczaniu papieży. Od Jana XXIII do Benedykta XVI*, Kielce: Jedność 2018, Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych, t. XIII, 420 s., ISBN 978-83-7971-848-1.**

Spojrzenie z perspektywy katolickiej pozwala żywić przekonanie, że w dotychczasowej historii nic tak nie służyło widzialnej jedności Kościoła, jak urząd papieski. W opinii niekatolików widoczna jest natomiast inna uderzająca zbieżność poglądów – nic nie nastęrcza w praktyce tak wielkich trudności w dążeniu do ekumenicznego pojednania, jak władza papieża. Prawosławni, przy całym swoim uznaniu dla zachodzących zmian w sposobie sprawowania władzy papieskiej, przeciwni są jurydyczno-centralistycznemu systemowi władzy papieskiej – zwłaszcza w sprawach sięgających początkami do czasów średniowiecza: w sposobie ustanawiania dogmatów, w dziedzinie dyscypliny kościelnej. Mimo swego katolickiego dziedzictwa i całej sympatii do katolickiej tradycji prawosławni krytykują dość często struktury w Urzędzie Nauczycielskim i w praktyce katolickiego Kościoła, widząc w osobie papieża ich stróża i promotora. Luternie i inni przedstawiciele chrześcijaństwa poreformacyjnego odeszli wprawdzie od skrajnie polemicznego języka reformatorów i są otwarci na dialog ekumeniczny z katolikami, jednak dalecy są od przyznania papieżowi szczególnego miejsca w strukturze Kościoła. Na tle tych wciąż utrzymujących się tendencji interesujący i aktualny musi wydawać się temat podjęty przez ks. Karola Starczewskiego, dotyczący ekumenizmu w nauczaniu papieży od Jana XXIII do Be-

nedykta XVI. Jakość realizacji tego naukowego przedsięwzięcia jest przedmiotem niniejszej recenzji.

Tytuł rozprawy *Ekumenizm w nauczaniu papieży od Jana XXIII do Benedykta XVI* jasno informuje o podjętym problemie, jak i zakresie źródeł. Biorąc jednak pod uwagę tytuł, mogą rodzić się wątpliwości, czy ks. Starczewski nie podjął się zadania zbyt trudnego, którego końcowe efekty będą musiały przekraczać zazwyczaj przyjęte rozmiary monografii. Przecież tylko na podstawie ekumenicznego nauczania Jana Pawła II można by napisać niejedną książkę.

Opis głównego problemu rozprawy rozwija autor poprzez liczne pytania zawarte w osobnym akapicie *Wstępu* (s. 33). Pytania te wyraźnie pokazują, że istotą rozprawy jest uściślenie i uszczegółowienie elementów rozwojowych i porównawczych. Autor nie zamierza też rezygnować z elementów oceniających, na co wskazuje ostatnie z pytań opisujących problem pracy: „Co ich [papieży – P.J.] ekumeniczne działania wniosły w budowę jedności Kościoła?” (s. 34).

Z opisem problemu rozprawy koresponduje opis celu rozprawy (s. 34). Wyraźne jest tam stwierdzenie, że autor nie zamierza ograniczać się do samej prezentacji ekumenizmu w nauczaniu Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Cel jest ambitniejszy. Ma to być studium porównawcze: „Istotne będzie wskazanie na podobieństwa i różnice występujące w problematyce ekumenicznej każdego z tych papieży” (*tamże*). Z góry też wykluczono wszelkie tematy dotyczące ekumenizmu w znaczeniu szerszym, tzn. dialogu międzyreligijnego i dialogu wewnątrzwyznaniowego (M. Lefebvre). Zabieg ten jest słuszny, gdyż podjęty zakres tematyczny jest i tak bardzo rozległy.

Istotny wpływ na jakość pracy ks. Starczewskiego ma wielkie bogactwo wykorzystanej przez niego literatury (s. 13–47) i stopień wykorzystania samej literatury źródłowej. Jak już wspomniano, pod względem przedmiotowo-zakresowym źródła *implicite* określa sam tytuł rozprawy. We *Wstępie* wymieniono je ogólnie, a w wykazie bibliografii wyliczono je szczegółowo.

Bogactwo i uporządkowanie zebranej literatury ekumenicznej dotyczącej ostatnich papieży bez wątpienia jest jednym z wielkich osiągnięć pracy ks. Starczewskiego. Poza kilkoma wyjątkami jest to jednak tylko literatura polskojęzyczna. Ze względu na wielkie bogactwo literatury źródłowej i polskich jej opracowań to podejście może być usprawiedliwione, chociaż należało to we *Wstępie* zaznaczyć i uzasadnić, by nie być podejrzanym o modną dziś w niektórych środowiskach niechęć do tego, co niepolskie.

Bogactwo wykorzystanej literatury z pewnością było jednym z ważnych czynników sprzyjających pogłębionym analizom. Wziąwszy pod uwagę wielość i charakter tekstów stanowiących źródła pracy, trzeba powiedzieć, że autor stanął przed niełatwym zadaniem. Poprawna analiza wszystkich tekstów źródłowych, o różnym stopniu znaczenia normatywnego czy wiążącego, wymagała nie tylko

dogłębnej znajomości samych tekstów, ale także całego nieraz szerokiego tła, z którego wyrastają pojedyncze wypowiedzi.

Na zasadniczą strukturę rozprawy składa się *Wstęp*, cztery rozdziały analityczne, *Zakończenie* i *Bibliografia*. W rozdziale I (s. 41–73) najpierw podjęte zostały badania nad zasadami ekumenizmu w rozumieniu papieża Jana XXIII, z zarysowaniem jego zaangażowania ekumenicznego jeszcze przed wyborem na biskupa Rzymu. Ukazano papieski priorytet działań zjednoczeniowych, a także charakterystyczne dla tego Następcy św. Piotra rozumienie ekumenizmu, koncentrujące się na odnowie Kościoła oraz powrocie braci odłączonych do jedności z Rzymem. W dalszej części opisano soborowe otwarcie papieża, z uwzględnieniem prac przygotowujących Sobór Watykański II i jego rozpoczęcie. W ostatniej części tego rozdziału przedstawione zostały spotkania i gesty życzliwości względem papieża ze strony przedstawicieli chrześcijan niebędących w jedności z Rzymem.

Rozdział II (s. 74–152) zawiera wyniki badań nad ekumenizmem w rozumieniu papieża Pawła VI. Nie został tu jednak uwzględniony, jak w rozdziale I, zarys działań ekumenicznych papieża jeszcze jako kard. Montiniego, co autor tłumaczy brakiem dostępnych danych na ten temat. Problematykę związaną z rozumieniem i praktyką ekumenizmu Pawła VI także rozpoczęto od przedstawienia zasad, którymi już w kontekście czasu obrad Soboru kierował się ten papież. W dalszej części tego rozdziału zarysowano tematy ekumeniczne poruszane w trakcie trwania obrad drugiej, trzeciej i czwartej sesji *Vaticanum II*. Omówiono *Dekret o ekumenizmie* i wątki ekumeniczne innych dokumentów soborowych. W kolejnych punktach pokazano realizację zasady ekumenizmu, którymi kierował się Paweł VI, a także relacje papieża z Kościołem Wschodnim i Wspólnotami poreformacyjnymi.

Badania nad zasadami ekumenizmu w rozumieniu Jana Pawła II rozpoczynają rozdział III (s. 153–280). W drugim punkcie ukazano ekumenizm Jana Pawła II w świetle jego encykliki *Ut unum sint*, gdzie dążenie do zjednoczenia chrześcijan przedstawione zostało jako nieodwołalne zadanie Chrystusowego Kościoła. W trzecim punkcie tego rozdziału zarysowano najważniejsze problemy ekumeniczne pontyfikatu Jana Pawła II. Uwzględniony został problem prymatu, ekumenicznego wymiaru Eucharystii oraz ordynacji kobiet. Omówione zostało również ekumeniczne ujęcie tematyki maryjnej, a także zagadnienie ekumenicznego wymiaru misji oraz problematyka dotycząca dążeń zjednoczeniowych w obliczu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. W czwartym i piątym punkcie ukazano ekumeniczne zaangażowanie papieża w odniesieniu do Kościołów Wschodnich i Wspólnot poreformacyjnych.

Bogaty dorobek ekumeniczny Benedykta XVI ujęto w rozdziale IV (s. 281–357). W pierwszym punkcie przedstawiono jego ujęcie ekumenizmu do czasu



wyboru na Stolicę Piotrową. W tej części, jako jeden z dokumentów najbardziej istotnych i wzbudzających wiele emocji wśród niekatolików, omówiona została deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*, której to kongregacji Ratzinger był prefektem. W drugim punkcie zaprezentowano zasady ekumenizmu w świetle wypowiedzi Benedykta XVI. W kolejnym punkcie skoncentrowano się na najważniejszych zagadnieniach jego ekumenicznego nauczania. W ostatnich dwóch punktach – konsekwentnie do schematu zastosowanego w poprzednich rozdziałach – omówiono relacje Benedykta XVI z Kościołami Wschodnimi i Wspólnotami poreformacyjnymi.

Ponieważ zasadnicze wnioski z badań formułowane były w trakcie analiz, stąd *Zakończenie* (s. 359–368) koncentruje się już tylko na podsumowaniu wyników badań i wytyczeniu kierunków dalszych badań.

Oceniając strukturę rozprawy, trzeba stwierdzić, że odpowiada ona założeniowemu opisom ze *Wstępu*. Jest w niej pewna przejrzystość i wewnętrzna logika, która pozwala zorientować się w realizowanej metodzie oraz rzeczywistych etapach prowadzonych badań.

W ocenie treści rozprawy na samym początku trzeba stwierdzić, że autor potrafił wydobyć i ująć syntetycznie fakty zawarte w olbrzymim materiale źródłowym. Koncentracja na kwestiach istotnych zaowocowała przejrzystością. Dzięki zastosowanym metodom prezentowane treści i wyniki badań są interesujące, a wnioski znaczące. Od strony merytorycznej praca może się poszczycić wieloma osiągnięciami badawczymi.

Analiza rozumienia ekumenizmu przez Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II oraz Benedykta XVI pozwoliła dostrzec podobieństwa i różnice, które zachodziły w nauczaniu tych papieży. Wyniki badań przekonują, że sprawa jedności wyznawców Chrystusa była priorytetową dla każdego z tych ostatnich pontyfikatów. W przypadku pontyfikatu Jana XXIII świadczy o tym przede wszystkim zwołanie i rozpoczęcie obrad Soboru Watykańskiego II, w którym papież za jeden z głównych celów uznał poszukiwanie drogi do zjednoczenia chrześcijan i powołanie odpowiednich struktur – Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan. Także Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI byli zaangażowani w dzieło Soboru Watykańskiego II i wcielanie w życie Kościoła jego doktrynalnych oraz dyscyplinarnych postanowień. Każdy papież wyrażał też wolę kontynuacji prac swojego poprzednika. Towarzyszyło im przy tym przekonanie o Bożym działaniu i szczególnej asystencji Ducha Świętego w dziele zjednoczeniowym.

Papieże podkreślali, że w dzieło jedności wyznawców Chrystusa powinien być zaangażowany cały Kościół. Podział chrześcijan ujmowali w kategoriach zgorszenia i braku wiarygodności wobec świata. Za fundament dążeń zjednoczeniowych przyjmowali nauczanie Kościoła oparte na biblijnym Objawieniu i tradycji życia w Kościele. Podkreślali ustawiczną potrzebę odnowy Kościo-

ła i powrotu do źródeł. Zwracali uwagę na wspólne dla chrześcijan dziedzictwo. Miłość i prawda oraz wzajemny szacunek stanowiły dla nich wyznacznik wszelkich działań ekumenicznych, zwłaszcza w prowadzonych dialogach międzykościelnych. Akcentowali możliwość różnorodności w jednym Kościele oraz potrzebę wzajemnego przebaczenia popełnionych win, wraz z potrzebą „oczyszczenia pamięci”. Podkreślali rolę Następcy św. Piotra i jego znaczenie dla jedności Kościoła.

Każdy z papieży nawiązywał relacje i spotykał się z przedstawicielami Kościołów i Wspólnot kościelnych rozłączonych z Rzymem. Autor słusznie wielokrotnie podkreślał zwłaszcza kontakty z Patriarchatem Konstantynopola oraz Wspólnotą anglikańską i Światową Radą Kościołów.

Różnice między badanymi papieżami występowały w pojmowaniu sposobu zjednoczenia chrześcijan. Ważną jest konstatacja ks. Starczewskiego, że ekumenizm w rozumieniu Jana XXIII to odnowa Kościoła, nawrócenie i powrót braci odłączonych do jednej owczarni jednego Pasterza. Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI również dostrzegali potrzebę odnowy Kościoła, ale sprawy jedności widzieli nie tyle w kategoriach nawrócenia i powrotu braci odłączonych, ile bardziej w kategoriach dialogu prowadzonego w prawdzie i miłości oraz wiary opartej na Objawieniu i wspólnej Tradycji. Słuszną jest też opinia autora, że dla Jana Pawła II i Benedykta XVI charakterystyczne jest wyakcentowanie roli ekumenizmu duchowego.

Piotr Jaskóła (UO)

**Wspólnota Kościołów ewangelickich w Europie. Wybór dokumentów 1973–2012**, redakcja naukowa, wprowadzenie i tłumaczenie tekstów Karol Karski, Warszawa: Wydawnictwo „Warto” 2018, 496 s., ISBN 978-83-63562-01-4.

Kiedy Chrystus modlił się o jedność dla swego Kościoła, to podaje jej wzór doskonały: „jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21). Jest to wzór doskonały, wzór jedności między Ojcem i Synem, wzór jedności wewnątrzboskiej, jedności trynitarniej. Taka jedność jest nieosiągalna na ziemi. Chrześcijanie pytają więc o konkretne, historyczne kształty jedności, o którą modlił się Jezus, a które możliwe są do realizacji „tu i teraz”, niejako po drodze do jedności idealnej. W takim znaczeniu mówi się dziś o modelach jedności Kościoła, Kościołów, czy jedności chrześcijan. Wprost i bezpośrednio problem modeli jedności podejmowała Komisja „Wiara i Ustrój”; sporo uwagi poświęciły mu Zgromadzenia Ogólne ŚRK. Kościół rzymskokatolicki i Kościoły prawosławne wypowiadały się na ten temat raczej ubocznie. Największe

doświadczenie w realizacji konkretnych modeli jednoczenia się mają Kościoły ewangelickie.

W tym kontekście z uznaniem należy spojrzeć na wydanie dokumentów związanych z tzw. *Konkordią leuenberską* – zrealizowanym i ustawicznie realizującym się porozumieniem doktrynalnym Kościołów luteranckich, reformowanych i ewangelicko-unijnych z całej Europy, uchwalonym 16 marca 1973 r. w miejscowości Leuenberg k. Bazylei. Nieocenione zasługi w realizacji tego projektu wydawniczego ma prof. Karol Karski – wybitny polski znawca dialogów doktrynalnych i ich teologii. On dokonał tłumaczenia tekstów, napisał wprowadzenie i był odpowiedzialnym za redakcję naukową. Słowa uznania należą się z pewnością całemu zespołowi redakcyjnemu – Marcie Arent i Bożenie Giemzie.

W liczącej 496 stron pozycji zamieszczono w siedemnastu sekcjach tłumaczenia dokumentów, które powstały w okresie od spotkania w Leuenbergu w 1973 r. aż do spotkania we Florencji w 2012 r., oraz teksty poszerzające wiedzę o funkcjonowaniu *Konkordii leuenberskiej*. Struktura książki odpowiada chronologii powstania dokumentów. Spis treści daje przejrzysty obraz tejże struktury, a tytuły pozwalają zorientować się w zawartości treściowej: I. *Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie Reformacji w Europie. Konkordia leuenberska (1973)*, II. *Statut*, III. *Kościół Jezusa Chrystusa – wkład reformacyjny do dialogu ekumenicznego na temat jedności Kościoła (1987/1994)*, IV. *Doktryna i praktyka Chrztu (1994)*, V. *Doktryna i praktyka Wieczery Pańskiej (1994)*, VI. *Leuenberg – Miśnia – Porvoo. Modele jedności kościelnej z perspektywy Konkordii leuenberskiej (1998)*, VII. *Kościół i Izrael (2001)*, VIII. *Kościół – lud – państwo – naród (1995–2000)*, IX. *Ewangelizowanie – perspektywy ewangelickie dla Kościołów w Europie (2006)*, X. *Kształt i profil Kościołów protestanckich w zmieniającej się Europie (2006)*, XI. *Urząd – ordynacja – episkopie (2012)*, XII. *Oświadczenie z okazji jubileuszu 40-lecia podpisania Konkordii leuenberskiej*, XIII. *Kościół metodyczny a Leuenberska Wspólnota Kościołów*, XIV. *Dialog między Kościołami leuenberskimi a baptystami*, XV. *Dialog z prawosławiem (2002–2018)*, XVI. *Dialog z anglikanizmem*, XVII. *Kościół członkowski WKEE*.

Problematykę związaną z *Konkordią leuenberską* warto przybliżyć szerszemu gronu czytelników przede wszystkim z powodów ekumenicznych. Ten model jednoczenia się Kościołów rozumiany jest bowiem jako żywy proces wymagający stałego pogłębiania, uaktualniania i rewidowania. Klarownie ujmuje to K. Karski we *Wprowadzeniu*: „*Konkordia* nie zadowala się tylko ogłoszeniem wspólnoty kościelnej, lecz przywiązuje też dużą wagę do jej urzeczywistnienia. Nie kwestionując ważności ksiąg wyznaniowych poszczególnych Kościołów, sama nie chce być traktowana jako wyznanie wiary. Stanowi ona konsens uzyskany w zasadniczych kwestiach, konsens, który umożliwia wspólnotę między Kościołami

reprezentującymi różne pozycje wyznaniowe. (...) Model ekumeniczny, który jest fundamentem *Konkordii*, to model jedności w pojednanej różnorodności. Kościoły, które przyjmują *Konkordię*, czynią to, zachowując lojalność wobec wyznań wiary, z którymi czują się związane, lub respektując własne tradycje” (s. 14). Publikowane teksty z pewnością sprzyjać będą refleksji nad podstawowymi pytaniami: W jakim stopniu uzasadnione są obawy luteranów, że katolicy za mało cenią pluralizm i różnorodność, a za bardzo uniformizm i pełną zgodę? Czy model pojednanej różnorodności mógłby być realizowany na wypadek przyjęcia katolicko-luterańskiej wspólnoty?

Można żyć nadzieją, że książka, będąca zbiorem teologicznie i ekumenicznie ważnych tekstów, znajdzie w Polsce zainteresowanie w środowiskach naukowych i kościelnych różnych wyznań oraz przyczyni się do rozwoju polskiej teologii ekumenicznej.

Piotr Jaskóła (UO)