

Historiografia pentekostalna i postkolonializm: przewartościowania i reinterpretacje

Słowa kluczowe: Pentekostalizm, chrześcijaństwo, historiografia, historia, misje, postkolonializm

Keywords: Pentecostalism, Christianity, historiography, history, missions, Postcolonialism

Streszczenie:

Dynamiczny rozwój chrześcijaństwa pentekostalnego, zwłaszcza w tych społeczeństwach, które niegdyś doświadczyły zależności kolonialnych, powoduje przewartościowania i odmienne interpretacje jego początków oraz historii. Artykuł koncentrując się na ukazaniu przemian historiografii ruchu zielonoświątkowego dowodzi, że współcześnie piarstwo historyczne ukazuje go w wymiarze globalnym. Perspektywa globalna, paradoksalnie, powoduje konieczność uwzględnienia wielu odmiennych i niezależnych od siebie lokalnych i „oddolnych” historii ruchu, zdradzając przy tym zależność od krytyki postkolonialnej. Podejście postkolonialne, w istocie, zdaje się dominować w pracach współczesnych historyków ruchu.

Abstract:

The dynamic development of the Pentecostal Christianity especially in societies that experienced colonial domination and dependencies, evokes necessity to re-evaluate and re-interpret its origin and history. The article presenting tendency and changes in the Pentecostal historiography argues that today's historical writings concentrate on its global dimension. Global perspective, paradoxically, makes it necessity to take into account a variety of independent, local and grassroots histories of the movement, revealing its dependence on postcolonial theory. The postcolonial approach seems to dominate in works of the present historians of the Pentecostal movement.

¹ Dr Marcin Rzepka jest adiunktem w Instytucie Historii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Historiografia ruchu zielonoświątkowego, będącego w swojej istocie fenomenem misyjnym, rozwija się dziś równie intensywnie, jak on sam. Pentekostalizm można przedstawić metaforycznie jako nurt pogranicza, który jednak z niezwykłą łatwością przekracza granice – państwowe, etniczne, kulturowe. Objawia on niezwykłą zdolność wprawiania w ruch idei, ich multiplikowania oraz reprodukcji w lokalnych społecznościach domagając się przy tym globalnego oglądu. Historia ruchu ukazuje napięcie między praktyką misyjną a teorią, literalną lekturą Biblii a metaforycznym odczytaniem jej treści, między nieformalnym zrzeszeniem wierzących a organizacją kościelną. To nieustanne negocjowanie praktyk, strategii i poglądów, negocjowanie przestrzeni wolności i konieczności w wierze.

W XXI wieku pisarstwo historyczne poświęcone chrześcijaństwu pentekostalnemu koncentruje się przede wszystkim na jego globalnym rozwoju (Wilkinson 2012). Położenie nacisku na globalność można rozumieć jako wyraz sprzeciwu wobec zawężającej perspektywy badawczej ujmującej pentekostalizm jako „produkt” chrześcijaństwa amerykańskiego. Innymi słowy, podejście globalne dopuszcza możliwość pojawienia się w różnych miejscach na świecie, niezależnie od siebie, charakterystycznych dla ruchu zielonoświątkowego form pobożności. Perspektywa „lokalna” to w istocie dekonstrukcja dominującej, a zatem nierzadko amerykańskiej, narracji o jego początkach. Wraz ze zmianą rozumienia historii kształtuje się nowe podejście do misji. Analizując historię ruchu można ewolucję działań misyjnych ująć w kategoriach instytucjonalnych, dowodząc przekształcenia indywidualnych i jednostkowych doświadczeń misyjnych w zwielokrotnione i bardziej zorganizowane formy działania. Profesjonalizacja, a co za tym idzie uwzględnienie teorii, dotyka w równym stopniu historiografię oraz misjologię zielonoświątkową.

Wewnętrzna dynamika ruchu i jego ogromna zdolność adaptacyjna zdaje się wpływać na interpretowanie jego korzeni, źródeł oraz inspiracji, odciskając piętno na historiografii ruchu, na aktualizowaniu jego

historycznego znaczenia w teraźniejszości. Walter Hollenweger (1927-2016), szwajcarski teolog i nestor badań nad globalnym rozwojem pentekostalizmu w pracy *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide* zadał pytanie o to „kto opowiada dzieje pentekostalizmu poprawnie” (Hollenweger 1997, 326)², otwierając nim rozdział poświęcony historiografii. Hollenweger przedstawia w nim problemy dotyczące historii ruchu ukazując przy tym zmienność kryteriów służących jego definiowaniu. Dodaje jednak, że to co niewątpliwie łączy zróżnicowany wewnętrznie ruch zielonoświątkowy, to sposób uprawiania teologii, skoncentrowanej na doświadczeniu, bardziej oralnej niż pisanej, ekumenicznej oraz wyrażającej się w kategoriach pneumatologicznych (Hollenweger 1997, 329). Istotnie, w takim ujęciu granice doktrynalne wydają się nieostre, a siłą konstytutywną staje się doświadczenie, przeżycie oraz praktyka. Wydaje się, że właśnie kategoria doświadczenia najlepiej nadaje się do określenia charakteru pentekostalnej historiografii.

Należy też zauważyć, że teoretyczne ujęcie misji, będącej wszak immanentną częścią historii ruchu, pojawia się wśród zielonoświątkowców stosunkowo późno. Melvin L. Hodges (1909-1988), przez lata pracujący jako misjonarz w Ameryce Łacińskiej, bodaj jako pierwszy artykułował wyraźnie to, co wyróżniało misje zielonoświątkowe na tle misji protestanckich (Hodges 1977). Jego pisanstwo jest doskonałym przykładem ścierania się prymatu praktyki misyjnej z dyktatem teoretycznego ujęcia pracy. Autor przejawia tak charakterystyczną dla wczesnego ruchu postawę oparcia na Biblii będącej źródłem tożsamości zielonoświątkowej, która wyznacza nie tylko ramy myślenia o misjach, ale również o historii. Analizy Hodgesa ukazują też otwartość i krytyczne podejście typowe dla badaczy współczesnych, zwłaszcza tych wywodzących się z Ameryki Łacińskiej, Azji, czy Afryki.

² Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przywołane cytaty podaję we własnym tłumaczeniu.

Przewartościowanie przeszłości, jakiego dokonały społeczności zależne niegdyś od potęg kolonialnych, wpłynęło zarówno na doświadczenie historii, jak również na sposób jej uprawiania (Mujumdar 2010). W istocie zatem, w drugiej połowie XX wieku to właśnie podejście postkolonialne w badaniach nad rozwojem chrześcijaństwa zielonoświątkowego zaczęło odgrywać istotną rolę (Laan 2010, 202-219).

Przemiany historiografii pentekostalnej. Historia jako doświadczenie

Przemiany zachodzące w historiografii oraz rozumieniu historii w XX wieku znacząco wpłynęły na sposób pisania historii ruchu zielonoświątkowego. Dotyczy to zarówno podejmowanych tematów, jak również, samej narracji. Nie sposób przy tym pominąć różnic w postrzeganiu historii ruchu przez naukowców reprezentujących ten typ chrześcijaństwa, choć i tu widzimy odmienne spojrzenie warunkowane nierzadko pochodzeniem, a narracją badaczy spoza środowiska zielonoświątkowego. Odmienność ujęć przejawia się przede wszystkim w próbie włączenia historii w dyskurs tożsamościowy i egzystencjalny typowy dla badaczy zielonoświątkowych. Historia jawi się zatem jako przestrzeń doświadczenia, zaś jej pisanie – próbą uchwycenia wspólnych, długofalowych doświadczeń przedstawicieli ruchu w kontekście jednostkowych i niepowtarzalnych, „przełomowych” momentów, wyznaczonych przez „pierwsze” zielonoświątkowe nabożeństwo. Historie bazujące na doświadczeniu tych, którzy je przeżyli, warunkują – by przywołać opinię Reinharta Kosellecka – możliwość ich opowiedzenia (Koselleck 2012, 26). Opowieść zielonoświątkowa rozpoczyna się dniem Pięćdziesiątnicy.

Ciągłość doświadczeń wyznaczać będzie zatem opis biblijny, punkt odniesienia dla historii jednostkowych będących formą urzeczywistnienia biblijnego modelu w określonym kontekście społecznym i kulturowym, w wydarzeniu określającym początek partykularnej historii zielonoświątkowej, reprezentowanej przez określoną wspólnotę. Odnosi się do przede wszystkim do „klasycznych” Kościołów zielonoświątkowych, takich jak Church of God (Cleveland, TN), czy Assemblies of

God. Wprowadzenie terminu „klasyczne” Kościoły implikuje dominację amerykańskiej historii ruchu zielonoświątkowego przy jednoczesnym wskazaniu na dwa wydarzenia wyznaczające jego rozwój – „dar języków” w szkole prowadzonej przez Charlesa Parhama (1873-1929) w Topeka w 1901 roku i przebudzenie przy Azusa Street w Los Angeles w 1906 roku. W istocie aż do lat 1970 w historiografii ruchu wydarzenia te interpretowano jako początek pentekostalizmu. Michael Bergunder, badacz fenomenów zielonoświątkowych na obszarze południowych Indii (Bergunder 2008), mówi wręcz o swoistej amerykańskiej historii zielonoświątkowej (Bergunder 2007, 52). Jednakże nawet amerykańska historia ruchu wskazuje na bardzo różne centra pentekostalne w USA i odmienne rozumienie jego początków. Dla przykładu badacze z Church of God upatrują swojej genezy w przebudzeniu w Cherokee Country w 1896 roku (Conn 2002, 530). Przy czym organizacja Kościoła pod nazwą Church of God i przeniesienie jego siedziby do Cleveland w Tennessee pod przewodnictwem Ambrose’a J. Tomlinsona (1865-1943) nastąpiło w 1907 roku (Conn 1959, 12), a więc w czasie gdy nie miały wpływu na społeczność miały doświadczenia z Azusa Street (Anderson 2004, 54). Faktem jest, że właśnie Azusa Street na trwałe wpisała się w historię ruchu zielonoświątkowego.

Znaczenie Azusa Street w historiografii zielonoświątkowej ugruntował niewątpliwie opis Franka Bartlemana (1871-1935), wczesnego kronikarza ruchu (Bartleman 1982). Joe Creech dowodzi, że to właśnie Bartleman odpowiada za stworzenie „mitu” pierwszeństwa tego miejsca w historiografii pentekostalnej (Creech 1996, 405-424). W konsekwencji, Azusa Street funkcjonowało jako „amerykańska Jerozolima”, zaś data 9 kwietnia 1906 roku, będąca dla wielu badaczy początkiem przebudzenia zielonoświątkowego, stanowi jego formalne rozpoczęcie. Stanley Frodsham (1882-1969), historyk Assemblies of God, przywołując powyższą datę, dodaje, że określa ona dzień, w którym „moc Bożą zstąpiła na modlących się świętych, siedmiu z nich otrzymało chrzest Ducha i zaczęli mówić językami” (Frodsham 1941, 21).

Wczesne prace dotyczące historii ruchu zielonoświątkowego koncentrują się na wydarzeniach z Azusa Street, a ich autorzy podzielają przekonanie o wyjątkowym znaczeniu tego miejsca. W istocie, opowieści te są czytelne dla wszystkich, którzy znają historie biblijne. Frodsham zdaje się też podkreślać jedność historii zielonoświątkowej w wielości ludzkich doświadczeń. Widzi historię jako świadectwo działania sił, które wykraczając poza nią samą, określają temporalność człowieka. Tym samym, przeszłość dopełnia się w teraźniejszości, w niej się uobecnia i ukonkretnia. Historia ma charakter kumulacyjny, staje się sumą doświadczeń. Z drugiej jednak strony, pentekostalizm stanowi „gwałtowny” powrót do historycznych korzeni chrześcijaństwa, podkreślając znaczenie duchowych charyzmatów. Doświadczenie zielonoświątkowe poprzez powiązanie jednostkowego przeżycia z historią chrześcijaństwa nie pozostaje bez wpływu na narrację historyczną. Nie trudno zatem zauważyć, że historycy, a może raczej kronikarze ruchu, prezentują jego rozwój wykorzystując nierzadko formę autobiografii. Nie bez przesady można powiedzieć, że historia ruchu zielonoświątkowego to w dużym stopniu auto-historia, historia refleksyjna, historia przeżywana. Frodsham może posłużyć za przykład, zwłaszcza, gdy mówi: „Tego roku [1908] Pan napełnił autora tych słów Duchem, znosząc różnice między nim a tymi, którzy byli na początku” (Frodsham 1941, 2).

Autobiografia wydaje się najlepiej odpowiadać postulatam ruchu zielonoświątkowego skoncentrowanego wszak na świadectwie, na ekspresji człowieka zanurzonego w historii. Wymusza on niejako na badaczu konieczność określenia własnej pozycji względem niego, zawieszając przy tym postulowaną tezę o obiektywności badań. Grant Wacker, autor pracy o wpływie pentekostalizmu na kulturę amerykańską, ukazuje dylemat przed jakim stanął próbując określić własny stosunek do ruchu zielonoświątkowego. Oświadcza on, że „jest pielgrzymem z jedną nogą w namiocie”, jego perspektywa badawcza to po części ogląd człowieka z zewnątrz, w części zaś członka wspólnoty. Dodaje, że „taka pozycja bycia na poły w i w połowie na zewnątrz, choć niezręczna, określa los

wielu historyków religii. Jakkolwiek, wcześniej czy później, większość z nas kończy pisząc autobiografię. Wyzwaniem jest uczynić z tego coś więcej” (Wacker 2003, x). Rozkład akcentów w autobiografii i historii będzie niewątpliwie inny. Jednak historiografia pentekostalna zdaje się wypływać z jednostkowego doświadczenia historyka.

Zadawane przez historyków i badaczy zielonoświątkowych pytanie o to, jak pisać historię ruchu i kto w zasadzie ma prawo ją pisać, dowodzi kontekstów w jakie uwikłane jest pisarstwo historyczne. Problem nie dotyczy jedynie rozumienia dziejów, czy przyczynowości w historii, ale raczej interpretowania historii ruchu rozumianego jako część historii zbawienia w odniesieniu do konkretnych społeczeństw. Otwartym pozostaje pytanie o to, czy metody badań historycznych oferują wystarczające narzędzia do wyjaśnienia fenomenu pentekostalnego. Augustus Cerillo w artykule z 1997 roku, dokonując przeglądu metod i postulatów badawczych w podejściu do chrześcijaństwa zielonoświątkowego (zwłaszcza w kontekście amerykańskim), wyróżnił cztery kategorie badawcze. Zaliczył do nich: podejście „opatrnościowe”, genetyczne, multikulturowe oraz funkcjonalne (Cerillo 1997, 29-52). Podejście „opatrnościowe” uwzględniające boską interwencję w historię jest widoczne w pracach powstałych w okresie formowania się ruchu. Do takich prac z pewnością należeć będą wspomniana już relacja Bartlemana, czy praca Frodshama. W ich ujęciu historia wydarzeniowa nie odgrywa większej roli, ta bowiem przemienia się w historię idei, a może raczej historię recepcji tekstu biblijnego, oddziałując na postawy oraz poglądy religijne, które z kolei warunkują sposób pisania historii ruchu przez tych, którzy doświadczają towarzyszących mu przeżyć. Zasadne wydaje się tu twierdzenie Kosellecka, że samo rozumienie historii, oraz poddane określonej metodzie doświadczenie historyczne ma ogromne konsekwencje (Koselleck 2012, 24). Słusznie zatem twierdzi William Kay badający fenomen pentekostalizmu brytyjskiego, że w istocie historyk chrześcijaństwa staje przed koniecznością zracjonalizowania jego nadprzyrodzonej genezy. Uznając za niemożliwe pominięcie elementu nadprzyrodzonego w historii

ruchu, stwierdza on, że to właśnie przekonanie o jego opatrnościowej proveniencji wpływa na sposób myślenia zielonoświątkowców. Ujęcie „opatrnościowe” pozwala zatem zrekonstruować wizję historii. Kay dodaje, że opatrność i boska ingerencja w historię są częścią historii Kościoła, zaś pisarstwo historyczne powinno, przynajmniej w pewnym stopniu, odpowiadać tekstom biblijnym (Kay 1992, 58-59).

Analizując wczesne teksty zielonoświątkowe można odnieść wrażenie, że mają one charakter apologetyczny, dowodzą zgodności ruchu z Biblią oraz praktyczny, odnoszą się do konkretnych zdarzeń. W tym sensie odpowiadają okolicznościom, w jakim powstawały teksty nowotestamentowe. Nie wnoszą jednak wiele w kwestii rozumienia historii. Założenie, że wzorem dla pisania historii zielonoświątkowej powinna być Biblia ma daleko idące konsekwencje dla narracji, zaś stylizowanie historii ruchu na wzór *Dziejów Apostolskich* nie jest obce pisarzom zielonoświątkowym. I tak na przykład Frodsham uczestnicząc w nabożeństwie zielonoświątkowym w 1908 roku miał świadomość jedności doświadczenia, które w czasach apostołskich było udziałem apostołów.

Analiza wczesnych publikacji pentekostalnych dowodzi wykorzystania charakterystycznych dla *Dziejów Apostolskich* opisów rzeczywistości misyjnej z silnym naciskiem na towarzyszące misjom „znaki i cuda”. Taki sposób referowania rozwoju ruchu zielonoświątkowego odpowiada rozumieniu historii, która dopełnia się w nowym zesłaniu Ducha Świętego. William Kay stwierdza, że zadaniem historyka jest przedstawienie opowieści z perspektywy uczestników, aby tym samym ukazać ich motywacje będące często podstawą rozwijanych później koncepcji teologicznych (Kay 2009, 22). Przekonanie o nadprzyrodzonym początku ruchu wyrażane w pracach autorów należących do poszczególnych Kościołów i wspólnot zielonoświątkowych wskazuje na kategoryzowanie ruchu jako zgoła odmiennego od wszystkich innych form chrześcijaństwa. Pisanie historii pozwala zaakcentować odrębność chrześcijaństwa zielonoświątkowego.

Podjęcie „genetyczne”, zdaniem Cecila Robecka, jest obecnie najbardziej popularne w badaniach ruchu zielonoświątkowego (Robeck 2014,

14). Kładzie ono nacisk na związki między ruchem zielonoświątkowym a przemianami dokonującymi się w chrześcijaństwie w wiekach wcześniejszych, wskazując na wpływ wesleyańskiego ruchu uświęceniowego, myśli ewangelikalnej, oraz dyspensacjonalizmu na kształtowanie się ideowych ram pentekostalizmu. Pentekostalizm stanowiłby zatem spuściznę poprzedzających go idei chrześcijańskich oraz ruchów religijnych. W takim duchu napisana jest praca Vinsona Synana, *Holiness – Pentecostal movement* (Synan 1997). Atrakcyjność takiego ujęcia zasada się na możliwości wpisania ruchu w historię protestantyzmu i wyeksponowania elementów stałych, stanowiących wspólne dziedzictwo protestanckie, a także dokonania przewartościowań i ukazania różnic. Wyjaśnianie takie ograniczają się głównie do kwestii doktrynalnych (Dayton 1997) i jako takie mogą stanowić doskonały przykład historii idei. Niemniej, rozszerzenie perspektywy badawczej na badania praktyk religijnych, ich zmienności, dostosowania do realiów kulturowych, ich interpretacji oraz reinterpretacji w pentekostalizmie może przyczynić się do pogłębionych analiz dotyczących misji.

Ruch zielonoświątkowy rozwijał się w środowisku wieloetnicznych i zróżnicowanym kulturowo. Akcent na ten aspekt kładą zwolennicy podejścia wielokulturowego, wyjaśniając początki ruchu w kontekście amerykańskim. Może ono jednak znaleźć zastosowanie również w badaniu innych regionów. David Daniels poprzez zaakcentowanie różnorodności charakteryzującej wczesny etap rozwoju ruchu zrywa z tendencją do zawłaszczania jego historii przez „białych” Amerykanów (Daniels 1995, 219-228). Daje to możliwość redefiniowania tradycji zielonoświątkowej, a w konsekwencji tworzenia nowej jego historii, co widoczne jest, na przykład, w prezentowaniu rozwoju latynoamerykańskiego pentekostalizmu w Stanach Zjednoczonych (Espinoza 2014). Zważywszy na znaczną emigrację do USA na przełomie XIX i XX wieku podejście wielokulturowe stanowi atrakcyjną perspektywę badań nad zależnością między rozwojem pentekostalizmu a upowszechnianiem jego idei na obszarze Azji oraz Bliskiego Wschodu przez emigrantów,

którzy zetknęli się z tym fenomenem w Los Angeles, Chicago i w innych amerykańskich miastach. Badania ruchu zielonoświątkowego prowadzone przez reprezentantów nauk społecznych charakteryzują się, przyjmując terminologią Cerillo, podejściem funkcjonalnym. Bodaj najbardziej typowymi przedstawicielami tego ujęcia są Edith Blumhofer (Blumhofer 1993), czy wspomniany już Grant Wacker.

Publikowane obecnie prace rzadko jednak dają się przypisać do jednego z zaproponowanych ujęć badawczych. Praca Cecila Robecka, *Azusa Street Mission and Revival* (Robeck 2006) ukazuje szerokie spektrum badawcze, wpisując działalność misji przy Azusa Street w Los Angeles w kontekst przemian społecznych oraz kulturowych. Autor ukazuje genezę ruchu, jego przemiany, inspiracje, eksploruje obszary działalności misji oraz jej odbiór, recepcję u współczesnych i jej obecne znaczenie. Robeck dowodzi, że znaczna część prac dotyczących początków ruchu pisana w duchu podejścia „opatrznosciowego” powstała w środowisku jego zwolenników. Stąd konieczność uwzględnienia innych, nierzadko krytycznych opinii, jest niezbędne dla ukazania pełnej historii tego zjawiska. W swoim „nowym studium przebudzenia przy Azusa street” autor wykorzystał szereg materiałów powstałych w misji, w tym periodyk *The Apostolic Faith*, a także artykuły ukazujące się w lokalnej prasie, spisy ludności, mapy, zdjęcia, rysunki, dzienniki, korespondencję. Zajmując się tym tematem ponad trzydzieści lat przeprowadził również szereg rozmów z osobami pamiętającymi to wydarzenie (Robeck 2006, 16). W pewnym stopniu praca ta stawia przed historykami ruchu bardzo wysokie wymagania. Nie tylko w kwestii wykorzystania różnorodnego materiału źródłowego, ale przede wszystkim interpretacji i krytyki. Niezwykle zróżnicowana baza źródłowa, w tym świadectwa oraz wspomnienia, wymagają od historyka ukazanie narratywistycznego dziedzictwa ruchu zielonoświątkowego. Zatem biografia i autobiografia nierzadko oferują taką formę przedstawiania fenomenu zielonoświątkowego, która znajduje zainteresowanie zarówno wśród historyków, jak również, misjologów oraz teologów (Yong 2014, 3).

Historia misji zielonościwkowych. Historia jako praktyka

Siłą ruchu zielonościwkowego są misje. Misje najpełniej oddają jego charakter. Gary B. McGee twierdzi wręcz, że nie można właściwie zrozumieć pentekostalizmu bez uwzględniania kontekstu misyjnego (McGee 2012, 35). Rodzi się zatem pytanie o to, czy można zrozumieć jego historię bez uwzględnienia praktyki misyjnej.

Przywołany wcześniej Melvin Hodges, jako pierwszy, zdaniem Amosa Yonga, określił specyfikę misjologii pentekostalnej (Yong 2014, 99), zależną pierwotnie od „misyjnych intuicji” Charlesa Parhama i Williama Seymoura (1870-1922). W rzeczy samej, wczesny rozwój misji cechują intuicyjność i żywiołowość, zaś podstawą określania zasad misyjnych jest tekst Dziejów Apostolskich. Z czasem działania misyjne ulegają pewnej formalizacji, której wymiernym przejawem są departamenty misyjne powstające w obrębie „klasycznych” Kościołów, te zaś, bynajmniej, nie wpłynęły na rozwój teologii misji, ani na teoretyczne konceptualizacje działań misyjnych.

Hodges podkreślając powszechny udział wszystkich wyznawców w dziele misyjnym (Hodges 2012, 160) dostrzegał wyjątkowość misji zielonościwkowych w wymiarze jednostkowego doświadczenia wierzącego. Jego strategia misyjna opierała się na doświadczeniu i praktyce. Polegała na „multiplikacji wierzących” (Hodges 2012, 160), czyli dziele niu się doświadczeniem, tak, by jednostkowe doświadczenie uległo wielokrotnieniu, przemieniając się we wspólne doświadczenie, podzielane przez innych i przekazywane innym. W konsekwencji zakładano, że to lokalne Kościoły przyczyniają się do powstania nowych społeczności, zaś świeccy przekształcają się w pracowników Kościoła i misji. Rozumienie pracy misyjnej jako zadania wspólnego wpływało na auto-promocję, samo-rządność i samo-finansowanie się lokalnych grup, zaś masowy charakter ewangelizacji wymagał uwzględnienie takich narzędzi jak literatura, radio, telewizja. W takim ujęciu sama „strategia” była niezmiernie elastyczna (Hodges 2012, 160-163).

Amos Yong i Tony Richie uwzględniając specyfikę misji zielonoświątkowych wyróżniają przynajmniej dwa okresy charakteryzujące podejście do misji – klasyczny i współczesny (Yon, Richie 2010, 245-267). Misjologia klasyczna bazująca na literalnym odczytaniu ewangelicznego wezwania do „bycia świadkami aż po krańce ziemi” kładła nacisk na praktykę misyjną. W takim duchu Charles Parham interpretował dar języków upatrując w nim siły umożliwiającej skuteczne prowadzenie misji. Dodatkowo, istotą misjologii pentekostalnej było indywidualne spotkanie z Bogiem (McClung 2012, 4), zaś intensyfikacja działań wynikała z przekonania o nadchodzącym końcu czasów. Grant McClung, historyk związany z Church of God, w odniesieniu do wczesnego etapu rozwoju ruchu zielonoświątkowego proponuje model misyjny obejmujący eschatologię, doświadczenie oraz ewangelizację (McClung 2012, 4). Doświadczenie nabiera nowego znaczenia w kontekście zielonoświątkowej eschatologii, rozbudzając świadomość misyjną przedstawicieli ruchu i przekonanie o możliwości prowadzenia misji bez uprzedniego przygotowania. Stanowi to spuściznę „klasycznego” okresu. Jego zamknięcie wyznacza praca Hodgesa, której nowatorstwo polega właśnie na położeniu nacisku na rozwój lokalnych struktury kościelnych, a tym samym uwzględnienie specyfiki kulturowej społeczności, do której misje są adresowane.

Paul Pomerville, misjonarz Assemblies of God w pracy *The Third Force in Missions* dokonał formalnej analizy misji zielonoświątkowych (Pomerville 1985). Nie pomijając praktycznego wymiaru misji Pomerville dowodził wyjątkowości pentekostalizmu na tle innych misji chrześcijańskich, przejawiającej się w uznaniu Ducha Świętego jako siły misyjnej Kościoła. Doświadczenie wiary to spotkanie z Duchem Świętym, zaś działalność misyjna jest wynikiem owego spotkania. To, co różni misje zielonoświątkowe od postreformacyjnych przedsięwzięć misyjnych Kościołów protestanckich to właśnie zorientowana na Ducha Świętego wizja posługi Kościoła zrywająca ze „statyczną i zorientowaną na rozum” ekspresją chrześcijaństwa (Pomerville 1985, 63).

W tym sensie pentekostalizm jawi się jako ruch odnowy oraz powrotu do misyjnej natury wczesnego Kościoła przy silnym sprzeciwie wobec tendencji do (przesadnej) racjonalizacji wiary (Pomerville 1985, 54-55). Pomerville postrzega protestancki ruch misyjny jako produkt oświecenia (Pomerville 1985, 67) bazujący na zachodnim racjonalizmie. Idąc tym tokiem rozumowania dowodzi, że misje stały się promocją zachodniej kultury oraz zachodniego sposobu myślenia. To właśnie w obrębie chrześcijaństwa zachodniego teologia przekształciła się w dyscyplinę teoretyczną, w naukę abstrakcyjną (Pomerville 1985, 67). Pentekostalizm zaś, zdaniem autora, położył nacisk na teologię rozumianą jako dziedzina praktyczna, uwzględniająca doświadczenie chrześcijańskie i aktywność misyjną chrześcijan (Pomerville 198, 107). W konsekwencji, krytykuje on chrześcijańską tradycję Zachodu, która dokonała „etniczacji” chrześcijaństwa, czyniąc je narzędziem partykularnych celów i interesów (zwłaszcza w okresie kolonialnym). Pomerville nie stroni od przywoływania początków ruchu pentekostalnego interpretując je w ramach podejścia wielokulturowego. Wielokulturowość oznacza tu możliwość współistnienia różnych idei skupionych wokół wspólnych praktyk i doświadczeń. Jednym z nich jest właśnie doświadczenie Ducha Świętego. Trudno dziś przecenić znaczenie Pomerville dla pentekostalnej myśli misjologicznej, teologicznej oraz historycznej. A przy tym również trudno pominąć jego związki z krytyką postkolonialną.

Amos Yong, teolog zielonoświątkowy, dostrzega zmianę paradygmatu w misjologii chrześcijańskiej dokonującą się w ostatnich latach. Odejdźcie od kolonialnych, motywowanych kulturą zachodnią ujęć na rzecz postkolonialnych i post-zachodnich głosów i perspektyw (Yong 2014, 183). Jego zdaniem na dyskurs misjologiczny niebagatelny wpływ miał „renesans” doktryny o Duchu Świętym (Yong 2014, 184). Mówiąc o Duchu Świętym, umieszcza on jego działanie – *missio spiritus* – na trzech płaszczyznach: stworzenia, odkupienia i eschatologii, dowodząc, że właśnie poprzez Ducha Świętego przeszłość, terażniejszość i przyszłość zostają przemienione. Natomiast misje chrześcijańskie zasadzają

się nie tylko na określonym działaniu lecz na uczestnictwie w dziele Ducha na rzecz odnowy, przemiany i odkupienia świata (Yong 2014, 194). W praktyce konsekwencją takich założeń będzie redefiniowanie pozycji misjonarza (misje to praktyka powszechna) oraz jego działań, które nie mogą być uzależnione od jakiegokolwiek instytucji, organizacji, czy poglądów, które wyznaje. *Missio spiritus* znosi zatem hierarchiczną zależność między misjonarzem a społecznością, w której prowadzone są misje. Praktyka misyjna przyjmuje formę bardziej dialogiczną wynikającą z założenia, że misjonarz oraz jego „podopieczny” w równym stopniu podlegają działaniu Ducha Świętego. W tym jednak ujęciu nadrzędną wartością stanie się doświadczenie.

Zwrot w kierunku praktycznej misjologii i praktycznej teologii pentekostalnej (Cartledge 2010) prowadzi do koncentracji na biografii i autobiografii rozumianych jako źródła refleksji teoretycznej (McClendon 1974). Znaczenie narracji o „generałach wiary” w tradycji zielonoświątkowej jest trudne do przecenienia. Opowieści te stanowią ramy interpretacyjne działań jednostki tworząc określone wzory zachowań i postaw. Historia misji przemienia się w zbiór przykładów służących misyjnej dydaktyce. Opowieść o misjonarzu staje się praktycznym przewodnikiem misyjnym. Możemy zatem stwierdzić, że tradycyjnie ujmowana historia misji to w rzeczywistości historia wybitnych jednostek.

Pisanie historii ruchu zielonoświątkowego bez uwzględnienia misji jest zwyczajnie niemożliwe. Nie sposób jednak uciec od zadanych wcześniej pytań o to, kto może pisać taką historię i jak należy to robić. Rozwój historiografii oraz misjologii pentekostalnej dowodzi zmiany, jaka zaszła w definiowaniu podstawowych kategorii religijnych oraz podważaniu tradycyjnych interpretacji początków ruchu. Związane jest to z „migracją” centrów badawczych oraz wzrastającą rolą badaczy spoza kultury zachodniej. Hollenweger sugeruje, że być może to azjatycki pentekostalizm rozwinięte takie formy ewangelizacji i praktyk misyjnych, które nie będą bazować na „scholastycznym racjonalizmie ani egoistycznym kapitalizmie” (Hollenweger 2011, 19). Wydaje się, że sugestia ta

może dotyczyć również historii ruchu pisanej z perspektywy azjatyckiej, latynoamerykańskiej, czy w końcu bliskowschodniej.

Historia pentekostalizmu w perspektywie postkolonialnej

Wpływ teorii postkolonialnej na pentekostalizm daje się zauważyć w sposobie uprawiania teologii, rozumieniu misji oraz pisaniu historii, czego przykładem mogą być prace przywołanych powyżej autorów Pomerville, Younga, czy Andersona. Wpływ taki przejawia się w ponownym definiowaniu konstytutywnych dla ruchu zjawisk oraz w reinterpretowaniu jego początków. Konstytutywnym wydarzeniem dla ruchu jest niewątpliwie dar języków. Przez Charlesa Parhama postrzegany był jako narzędzie misyjne. Dzisiaj jednak interpretacja „użyteczności” daru języków jest mocno różna. Badacze poprzez uwzględnienie kontekstu kolonialnego dowodzą, że świadczy on raczej o „wielości języków” w obrębie chrześcijaństwa, wielości głosów i opinii pozwalających zerwać z dominacją jednego języka i jednej narracji historycznej.

Globalna perspektywa w badaniach ruchu zielonoświątkowego, silnie promowana przez Allana Andersona, zakłada konieczność prowadzenia wielogłosowej narracji pozbawionej elementu wartościującego w odniesieniu do usytuowania geograficznego centrów zielonoświątkowych. Dotyczy to oczywiście misji przy Azusa Street, „zdecentralizowanej” na rzecz innych ośrodków ulokowanych poza Stanami Zjednoczonymi, na przykład w Indiach, czy w Korei (Anderson 2007). Anderson przyznaje, że w swoich badaniach opiera się na teorii postkolonialnej, a czyni to, by ukazać kulturowe ograniczenia misjonarzy, stereotypy i ich błędne koncepcje. To próba uwolnienia historii zielonoświątkowej spod wpływu jednej dominującej narracji. Próbując wyznaczyć nowe kierunki badań ma on jednak świadomość, że większość informacji dotyczących wczesnego rozwoju ruchu jest produktem „zachodnim” i została napisana w języku angielskim. Odnosząc się krytycznie do źródeł anglojęzycznych próbuje zatem ukazać tych reprezentantów ruchu, którzy pochodzili spoza zachodniego kręgu kulturowego i nie zostali

ukszałtowani w duchu zachodniego etosu misyjnego (Anderson 2007, 7-8), wprowadzając tym samym pewną „symetrię” w przedstawianiu historii ruchu. Jest to o tyle trudne, że pojawiający się w materiałach misyjnych lokalni pracownicy i współpracownicy pozostają w nich zazwyczaj bezimienni. Stąd nacisk Andersona na uważną lekturę istniejących dokumentów, czytanie „między wierszami”. To swoista dekonstrukcja historii.

Yan Suarsana próbując odtworzyć mechanizm konstruowania pentekostalizmu, twierdzi, że zasada się on postulowanej nowości i odmienności ruchu. Odmienność ma charakter performatywny, a nie esencjonalny. Narracja historyczna, zdaniem Suarsana, odgrywa decydującą rolę w określeniu jego cech dystynktywnych, uwalniając „retroaktywny efekt” nadawania znaczeń (Suarsana 2014, 175-176). Spostrzeżenia autora zmuszają do przededefiniowania pytań badawczych i rezygnacji z prób ukazania „jak to naprawdę było”, na rzecz odtworzenia procesu negocjowania sensów nadawanych ruchowi zielonoświątkowemu w pismach badaczy i historyków (Suarsana 2014, 193). W pewnym stopniu odpowiada to postulatowi Andersona o konieczności nowego spojrzenia na historię ruchu i zerwania z „historiograficznym imperializmem” cechującym znaczną część powstałych dotąd prac badawczych (Anderson 2011, 147). Zerwanie z jedną dominującą narracją historyczną na rzecz prezentacji wielu równoległych historii ruchu i udzieleniu głosu ludom dotąd marginalizowanym (Bueno 1999, 268) stanowi obecnie wyzwanie dla historyka pentekostalizmu. Nie ulega wątpliwości, że to przede wszystkim autorzy reprezentujący społeczności niegdyś skolonizowane stają przed koniecznością wyzwolenia historii chrześcijaństwa oraz lektury Biblii (Sugirtharajah 2013) z kolonialnych zależności. Proces ten rozpoczyna się od zmiany języka opisu oraz kategorii badawczych.

Niewątpliwie sposób w jaki nazywane bywają społeczności zielonoświątkowe (poza USA), na co zwraca uwagę Ogbu Kalu pisząc o afrykańskim pentekostalizmie, utrwała w pamięci jej członków doświadczenia

związane z pojawieniem się tego fenomenu (Kalu 2008, 15). Właśnie do tego aspektu – znaczenia nazwy w konstruowaniu wiedzy historycznej – odnosi się przywołany wcześniej artykuł Suarsany, który wpisuje przebudzenie religijne w misji w Kedgaon w stanie Maharasztra (Mukti revival) w kontekst odmiennych strategii historiograficznych – amerykańskich i indyjskich. Krytyka postkolonialna zwraca zatem uwagę na rolę struktur językowych i narracyjnych w tworzeniu wiedzy o przeszłości ruchu. Ale zmiana języka to również wprowadzenie do opisu takich kategorii jak orientalizm w celu ukazania kulturowej dominacji, hegemonii, czy w końcu przemocy kulturowej dokonywanej przez misjonarzy zielonoświątkowych pracujących w różnych częściach świata. Orientalizm, który w „ostatecznej instancji był polityczną wizją rzeczywistości, zaangażowaną w podkreślanie różnic między swoimi – Europa, Zachód, my i obcymi – Orient, Wschód, oni” (Said 1991, 78) staje się użyteczną kategorią służącą do opisu poglądów misjonarzy pracujących wśród „pogan”. Allan Anderson słusznie krytykuje postawy i poglądy misjonarzy zielonoświątkowych pracujących w Azji w pierwszej fazie kształtowania się ruchu, upatrując w ich działaniach przejawów paternalizmu, a nawet rasizmu (Anderson 2002, 4-29). Eric Newberg z kolei analizuje wyobrażenia zielonoświątkowców dotyczące islamu odwołując się do koncepcji Edwarda Saída (Newberg 2012). Warto jednak zwrócić uwagę, że orientalizm Saída krytykowany był za spłytenie historycznego wymiaru relacji między Wschodem i Zachodem oraz homogenizowanie Zachodu (Loomba 2011, 65). W kontekście krytycznego podejścia do misji zielonoświątkowych prowadzonych w duchu saidowskiego orientalizmu warto przywołać opinię badaczki Heather D. Curtis, która zestawia ze sobą dwa wydarzenia z roku 1910 – konferencję misyjną w Edynburgu oraz konwencję zielonoświątkową w Stone Church w Chicago celem ukazania fundamentalnych różnic w podejściu do misji między „klasycznym” protestanckim podejściem oraz jakościowo nowym – pentekostalnym. Podkreśla ona odmienne podejście do kwestii „cywilizacji”, argumentując, że dająca się zauważyć

w wystąpieniach w Edynburgu dychotomia pomiędzy chrześcijańskim, cywilizowanym Zachodem a potrzebującym chrystianizacji, a zatem również ucywilizowania, Wschodem, nie występowała w poglądach zielonoświątkowców. Przyjęła raczej postać rozróżnienia między tym, co dobre a tym, co złe. Zło i zepsucie bynajmniej nie były przypisane do określonej krainy geograficznej, ani tym bardziej narodowości. W równym stopniu, co reszta świata, nawrócenia potrzebowała Ameryka (Curtis 2012, 122). Założenie to znosiło hierarchiczne relacje wprowadzane niegdyś przez misjonarzy na polach misyjnych, dowodząc, że wartość służby misyjnej nie mogła zasażać się na pochodzeniu misjonarza, czy posiadanej przez niego wiedzy, lecz na doświadczeniu bliskości Boga. W takim ujęciu wyraźne pobrzmiewa teologiczne ujęcie misji Amosa Yonga, akcentujące współudział misjonarzy i tych, do których misje są skierowane w misyjnym przedsięwzięciu. Misje, a tym samym również historia stają się przestrzenią dialogu, współpracy i negocjacji.

Przywołane powyżej prace dowodzą zasadności podejścia postkolonialnego w badaniu historii misji zielonoświątkowych, sugerując konieczność głębszego namysłu nad tworzeniem form dominacji i podporządkowania (na polach misyjnych, w kościołach) oraz przekazywania i utrwalania wiedzy dotyczących tych, wśród których misje są, lub były prowadzone. W istocie jednak żywotność ruchu pentekostalnego i jego dynamiczny rozwój zasada się właśnie na możliwej reinterpretacji jego początków i tworzeniu wielu niezależnych narracji, w tym też historycznych. Oczywiście, wynika to, przynajmniej częściowo, z charakteru ruchu zielonoświątkowego skoncentrowanego na przeżyciu, na indywidualnym doświadczeniu. Niemniej, rozumienie historii pentekostalizmu w XXI wieku zdaje się zależeć już nie tylko od indywidualnych uwarunkowań i jednostkowych przeżyć, ile raczej zbiorowych doświadczeń grup marginalizowanych w historii i podporządkowanych. Badanie historiografii pentekostalnej to tym samym badanie zmienności kontekstów, w jakich chrześcijaństwo zielonoświątkowe przejawia się dziś i rozwija dynamicznie.

Bibliografia

- Anderson, Allan. 2002. "Christian Missionaries and 'Heathen Natives': The Cultural Ethics of Early Pentecostal Missionaries." *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 22: 4-29.
- Anderson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, Allan. 2007. *Spreading fires. The Missionary Nature of Early Pentecostalism*. London: SCM Press.
- Anderson, Allan. 2011. "Revising Pentecostal History in Global Perspective." W *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, red. Alan Anderson, Edomond Tang, 125-148. Oxford: Regnum.
- Bartleman, Frank. 1982. *Azusa Street. An Eyewitness Account to the Birth of the Pentecostal Revival*. New Kensington, PA: Whitaker House.
- Bergunder, Michael. 2007. "Constructing Pentecostalism: on Issues of Methodology and Representation." *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 27 (1): 52-71.
- Bergunder, Michael. 2008. *The South Indian Pentecostal Movement in the Twentieth Century*. Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Blumhofer, Edith. 1993. *Restoring the faith. The Assemblies of God, Pentecostalism and American culture*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Bueno, Ronald N. 1999. "Listening to the margins: re-historicizing Pentecostal experiences and identities." W *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*, red. Murray Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen, 268-88. Irvine, CA: Regnum.
- Cartledge, Mark. 2010. *Testimony in the Spirit: Rescripting Ordinary Pentecostal Theology*. Surrey: Ashgate.
- Cerillo, Augustus. 1997. "Interpretive Approaches to the History of American Pentecostal Origins." *Pneuma* 19 (1):29-52.

- Conn, Charles W. 1959. *Where the Saints Have Trod. A History of Church of God Missions*. Cleveland, TN: Pathway Press.
- Conn, Charles W. 2002. "Church of God (Cleveland, TN)." W *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, red. Stanley M. Burgess, Eduard M. van der Maas, 530-534. Grand Rapids MI: Zondervan.
- Creech, Joe. 1996. "Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History." *Church History* 65(3): 405-424.
- Curtis, Heather D. 2012. "Pentecostal Missions and the Changing Character of Global Christianity." *International Bulletin of Missionary Research* 36 (3): 122-28.
- Daniels, David D. 1995. "Dialogue Between Black and Hispanic Pentecostal Scholars: A Report and Some Personal Observations." *Pneuma* 17 (2): 219-228.
- Dayton, Donald W. 1987. *Theological roots of Pentecostalism*. Metuchen, NJ: Baker Academic.
- Espinosa, Gastón. 2014. *Latino Pentecostals in America. Faith and Politics in Action*. Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press.
- Frodsham, Stanley H. 1941. *This Pentecostal revival*. Springfield MO: Gospel Publishing House.
- Hollenweger, Walter J. 1997. *Pentecostalism. Origins and developments worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Hollenweger, Walter J. 2011. "The contribution of Asian Pentecostalism to Ecumenical Christianity: Hopes and Questions of Barthian Theology". W *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, red. Allan Anderson, Edmond Tang, 13-21. Oxford: Regnum.
- Hodges, Melvin L. 1977. *A Theology of the Church and Its Mission: A Pentecostal Perspective*. Springfield, MO: Gospel Publishing House.
- Hodges, Melvin L. 2012. "A Pentecostal's View of Mission Strategy". W *Azusa Street and Beyond*, red. Grant McClung, 157-167. Alachua FL: Bridge-Logos.

- Kay, William K. 1992. "Three Generations On: The Methodology of Pentecostal History," *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 11 (1-2): 58–69.
- Kay, William K. 2009. *Pentecostalism*. London: SCM Press.
- Loomba, Ania. 2011. *Kolonializm/Postkolonializm*, tłum. N. Bloch. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- McClendon, James W. 1974. *Biography as Theology: How Life Stories Can Remake Today's Theology*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- McClung, Grant. 2012. "Try to Get People Saved: Azusa Street Misology". W *Azusa street and beyond*, red. Grant McClung, 1-21. Alachua FL: Bridge-Logos.
- McGee, Gary B. 2012. "Early Pentecostal missionaries: they went everywhere preaching the Gospel." W *Azusa street and beyond*, red. Grant McClung, 35-40. Alachua FL: Bridge-Logos.
- Mujumdar, Rachona 2010. *Writing Postcolonial History*. London-New York: Bloomsbury Academic.
- Newberg, Eric N. 2012. "Said's Orientalism and Pentecostal Views of Islam in Palestine." *International Bulletin of Missionary Research* 36 (4):196–99.
- Laan van der, Cornelius. 2010. "Historical Approaches." W *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methodes*, red. Allan Anderson, et al. 202-219. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kalu, Ogbu. 2008. *African Pentecostalism. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Koselleck, Reinhart. 2012. „Zmienność doświadczeń i zmiana metod. Szkic antropologiczno-historyczny.” W Reinhart Koselleck *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, tłum. K. Krzemieniowa, J. Marecki, 20-66. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Pomerville, Paul A. 1985. *The Third Force in Missions. A Pentecostal Contribution to Contemporary Mission Theology*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

- Robeck, Cecil R. 2006. *Azusa Street Mission and Revival. The Birth of the Global Pentecostal Movement*. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Robeck, Cecil R. 2014. "The Origins of Modern Pentecostalism: Some Historiographical Issues". W *The Cambridge Companion to Pentecostalism*, red. Cecil R. Robeck, Amos Yong, 13-31. New York: Cambridge University Press.
- Said, Edward. 1991. *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Suarsana, Yan. 2014. "Inventing Pentecostalism: Pandita Ramabai and the Mukti Revival from Post-colonial Perspective." *PentecoStudies. An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* 13 (2): 173-196.
- Sugirtharajah, R.S. 2013. *The Bible and Asia. From the Pre-Christian Era to the Postcolonial Age*. Cambridge, MA- London: Harvard University Press.
- Synan, Vinson 1997. *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans.
- Wacker, Grant. 2003. *Heaven Below. Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, MA-London: Harvard University Press.
- Wilkinson, Michael, red. 2012. *Global Pentecostal Movements: Migration, Mission, and Public Religion*. Leiden-Boston: Brill.
- Yong, Amos, i Tony Richie. 2010. "Missiology and the interreligious encounter". W *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, red. Allan Anderson, et al. 245-267. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Yong, Amos. 2014. *The Missiological Spirit. Christian Mission Theology in the Third Millennium Global Context*. Eugene, Oregon: Cascade Books.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LIX

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2017

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Ślawik, 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 Jerzy Sojka

Skład komputerowy – Łukasz Troc

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

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

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

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

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa tel. +4822 635-68-55

Nakład: 200 egz., objętość ark. wyd.: 12,6

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,
15-703 Białystok

Spis treści

ARTYKUŁY:

METROPOLITA SAWA (MICHAŁ HRYCUNIAK), ANDRZEJ BACZYŃSKI, <i>Duch Święty w dziele uświęcenia człowieka</i>	373
MARCIN HINTZ, <i>Badania w zakresie teologii systematycznej w Wydziale Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego</i>	405
JERZY OSTAPCZUK, <i>Rozważania o genezie cyrylickiego kijowskiego ewangeliarza pełnego z 1707 roku</i>	425
WŁODZIMIERZ WOŁOSIUK, <i>Fenomen sakralny twórczości wokalne Aleksiego Turenkova</i>	469
ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, <i>Kwakryzm liberalny jako odpowiedź na współczesną wielość kulturowo-religijną</i>	509
MARCIN RZEPKA, <i>Historiografia pentekostalna i postkolonializm: przewartościowania i reinterpretacje</i>	527

JUBILEUSZE:

WILHELM SCHWENDEMANN, <i>Sola Scriptura - eine Anfrage an das Bibelverständnis Martin Luthers</i>	549
WILHELM SCHWENDEMANN, <i>Was jeder Evangelische wissen muss – Basics des Christentums – eine Gesprächsveranstaltung</i>	575
KAROL TOEPLITZ, <i>Wyjście (ucieczka?) z Egiptu</i>	595

RECENZJE:

Bartuschat, Johannes i Franca Strologo, red. 2016. <i>Carlo Magno in Italia e la fortuna dei libri di cavalleria</i> . Ravenna: Longo Editore. Ss. 511. (bp Andrzej F. Dziuba).	613
Joseph F. O’Callaghan. 2016. <i>Rekonkwista. Krucjaty w średniowiecznej Hiszpanii</i> . Przekład Jan Szkudliński. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie. Ss. 397 (bp Andrzej F. Dziuba).	621
Wykaz autorów	629

Wykaz autorów

- Baczyński Andrzej**, a.baczynski@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Hintz Marcin**, hintz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Każmierczak Zbigniew**, zkazmierczak@gmail.com, Uniwersytet w Białymstoku, Instytut Socjologii i Kognitywistyki, Pl. NZS 1, 15-420 Białystok
- Ostapczuk Jerzy**, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Rzepka Marcin**, marcin.rzepka@upjp2.edu.pl, Instytut Historii UPJPII ul. Kanonicza 9, 31-002 Kraków
- Metropolita Sawa (Michał Hrycuniak)**, m.hrycuniak@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Schwendemann Wilhelm**, schwendemann@eh-freiburg.de, Evangelische Hochschule Freiburg, Bugginger Straße 38, 79114 Freiburg
- Toeplitz Karol**, teologia@chat.edu.pl, emerytowany profesor zwyczajny w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Wołosiuk Włodzimierz**, w.wolosiuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa