

Recenzja rozprawy doktorskiej
mgr. Kamila Marcina Hałambca
pt.: *Jonathan Edwards and Charles Finney*
on the Theology and Methodology of Religious Revivals
napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Jerzego Sobieraja

W niniejszej recenzji przedstawiona zostanie najpierw krótka charakterystyka przedłożonej do recenzji rozprawy (pkt. 1), następnie zostanie dokonana jej ocena merytoryczna (pkt. 2) i formalna (pkt. 3) oraz sformułowane podsumowanie oraz wnioski końcowy (pkt. 4). Recenzent pragnie zaznaczyć, że w ocenie przyjął perspektywę właściwą dla reprezentowanej przez siebie dyscypliny, to jest nauk teologicznych w zakresie badań właściwych dla historii dogmatów/historii teologii oraz teologii systematycznej, pozostawiając co do zasady na boku kwestie związane z przynależnością przedłożonej rozprawy do nauk o kulturze i religii.

1. Charakterystyka rozprawy

Recenzowana rozprawa doktorska, objętości 234 stron wydruku komputerowego, poświęcona jest dwóm wiodącym postaciom anglosaskiego, a konkretniej amerykańskiego protestantyzmu. Autor we wstępie kilkakrotnie podejmuje się zdefiniowania celu rozprawy. Na s. 4 czytamy: „My intention here is to present the core of Edwards’ and Finney’s theology in its cultural and historical-biographical context”. Stronę dalej natomiast: „This thesis will be the first extended attempt to answer questions about similarities and differences in the works of these pivotal figures” (s. 5), a także: „My other goal is also to show the continuity of revival tradition from Edwards to Finney – at least at some points – and in so doing, to show that there is a lesson that modern Christian church can learn from both of them regarding the relevant presentation of the Christian faith in the twenty-first-century” (s. 5). I wreszcie na kolejnej stronie: „Another important point that I want to make by comparing Edwards and

Finney is to establish Finney as a systematic theologian, which will help to illuminate the changes that occurred in theological thinking on revival and revivalism in America" (s. 6).

Na tym określenie celu rozprawy się jednak nie kończy. W części metodologicznej wstępu Autor skupia się na relacji teologii i kultury. Deklaruje przy tym: „...my research includes interdisciplinary and cross-cultural approaches. My overreaching aim is to find the meaning of religious and cultural traditions in view of the challenges these traditions face in today's world.” (s. 9), a następnie dodaje odniesienia do metodologicznego profilu rozprawy, w których także zawarł pewne uwagi co do jej celów: „To answer question about the relations between the Awakenings – both similarities and differences, and the influence on the culture and religion in America – this thesis is taking a different approach to the topic by beginning from relations between religious studies and literature. I will pay particular attention to the intersection among these disciplines. In addition, I will draw on interdisciplinary and multidisciplinary cultural studies” (s. 10). Wreszcie kończy swoje rozważania następującą deklaracją: „A comparative analysis of the works of Edwards and Finney is crucial to understand similarities and differences in theology and methodology of Great Awakenings, but also their influence on the whole of revivalism in the following decades and centuries. Therefore, my thesis explores the theological, cultural and spiritual meanings expressed by and experienced through visual, performative, liturgical, and ritual methods across two Great Awakenings' religious context. Interdisciplinary methodologies from history, cultural studies, religious studies, and related disciplines serve as the analytical and interpretative framework for this analysis. The thesis explores Great Awakenings' fundamental themes, beliefs, and concerns, their principal figures and texts, and their variety of liturgical practices” (s. 9n).

Zaplanowane przez siebie wielowątkowe cele Autor realizuje w wywodzie podzielonym na cztery zasadnicze rozdziały merytoryczne. Całość opatruje od strony formalnej, oprócz wspomnianego już wstępu (s. 4-14), także spisem treści (s. 2-3), ogólnym zakończeniem (s. 218-220), bibliografią (s. 221-231) oraz niewspomnianymi w spisie treści dwoma streszczeniami rozprawy w języku angielskim (s. 232-233) i polskim (s. 233-234). Pierwszy z rozdziałów merytorycznych rozprawy (s. 15-63) ma charakter wstępny i poświęcony jest ukazaniu dwóch głównych bohaterów analiz podjętych w rozprawie w kontekście dwóch Wielkich Przebudzeń amerykańskich wieku XVIII i XIX. Kolejny rozdział (s. 64-140) zbudowany jest wokół tezy, że teologia stanowi fundament metodologii przebudzenia. Rozdział trzeci (s. 141-183) skupia się na opozycji ducha i rozumu, i jak głosi tytuł dotyczy „praktycznych lekcji z Wielkich Przebudzeń”. Co interesujące, w jego wstępie Autor postanowił dołożyć do już licznych celów rozprawy jeszcze jeden, który poszerza cele

odnoszące się do współczesności zasygnalizowane już we wstępie: „Here I present the result of my research about Awakenings, showing their timeliness and usefulness in modern times in that sense that in the twenty-first century there is a growing tendency to seek an element of experience in religion” (s. 146). Rozprawę zamyka rozdział czwarty, poświęcony rozumieniu przez Edwardsa i Finneya cielesnych przejawów religijnego doświadczenia (s. 184-217). Lektura wstępu do tego rozdziału także ujawnia cel, który należy uznać za poszerzenie i tak już bogatej listy celów rozprawy przytoczonej za wstępem. Autor pisze bowiem: „This chapter looks into the emotional lives of Edwards and Finney through study of their reports of different experiences, and through research focused on cultural expectations for emotional life in eighteenth and nineteenth century America” (s. 184).

2. Merytoryczna ocena rozprawy

Podjęcie tematyki pojmowania religijnych przebudzeń w rozumieniu tak wybitnych przedstawicieli amerykańskiego protestantyzmu jak Edwards i Finney należy uznać za trafną decyzję co do przedmiotu rozprawy. Jest on interesujący zarówno z perspektywy teologicznej, którą reprezentuje autor niniejszej recenzji, jak i z pewnością nauk o kulturze i religii, w której to dyscyplinie rozprawa powstała. Nie da się bowiem prowadzić badań nad amerykańską kulturą bez uwzględnienia jej dziejów pod kątem religijnym. Dla tych ostatnich zaś ruch przebudzeniowy jest niewątpliwie jednym z kluczowych trendów.

O ile jednak sam przedmiot rozprawy wybrany został adekwatnie, to pewne wątpliwości budzi samo sformułowanie tytułu. Autor, co ukazuje w swojej rozprawie (np. na s. 83n), jest świadomy, że analizuje myśl dwóch teologów, którzy zasadniczo różnili się w podejściu do źródeł religijnego przebudzenia. Edwards, jako reprezentant klasycznego kalwinizmu podkreślającego suwerenność i wszechmoc Bożą (por. oceny w rozprawie na s. 68), widział je jako niespodziewane wydarzenie, które przychodzi z woli Bożej, bez wkładu ludzkiego. Finney odmiennie, jako kontynuator innego ważkiego stanowiska teologicznego – arminianizmu (zob. ponownie s. 68), postrzegał przebudzenie jako wynik ludzkiej aktywności. W tym kontekście użycie w temacie rozprawy słowa „metodologia” może zostać uznane za trafne tylko w odniesieniu tylko do drugiego z tych teologów. Potwierdza to zresztą „znak rozpoznawczy” działalności ewangelizacyjnej Finneya – jego „New Measures”, a więc nowoczesne narzędzia stosowane w działaniach ewangelizacyjnych. W przypadku Edwardsa trudno mówić o metodologii, w sytuacji gdy fenomenowi przebudzenia nie uznawał on za coś, co człowiek może wygenerować, czy też przynajmniej się do jego pojawienia przyczynić. Takie sformułowanie tytułu faworyzuje już na wstępie ujęcie Finneya i nie jest w pełni

adekwatne dla rozprawy, której jeden z celów określono następująco: „My intention here is to present the core of Edwards' and Finney's theology in its cultural and historical-biographical context” (s. 4).

Nieadekwatności w rozprawie jest niestety więcej. Dotyczy to także jej strukturalnej koncepcji. Już przy analizie samego spisu treści przy pierwszym, wstępnym zapoznaniu się z rozprawą, można odnieść wrażenie, że zasadnicze kwestie, tj. teologia i metodologia przebudzeń, zajmują tylko jej mniejszą część, bowiem poświęcono im osobne podrozdziały w rozdziale drugim – teologii na s. 79-112, a metodologii na s. 122-136. Co więcej, wątpliwości w kontekście całej rozprawy budzi treść rozdziałów trzeciego i czwartego. Te wątpliwości pogłębiają się, gdy w czasie lektury czytelnik odkrywa, że Autor rozprawy uznał, że zdefiniuje dla tych rozdziałów cele, które poszerzają i tak już bogatą listę celów wymienionych we wstępie. Do zasadności umieszczenia tych dwóch fragmentów w rozprawie jeszcze wrócimy.

Wracając do ogólnej analizy struktury rozprawy, powyższe wątpliwości nie wyczerpują listy krytycznych pytań, jakie rodzą się pod wpływem zapoznania się ze spisem treści recenzowanego dzieła. W rozdziale drugim zaskakuje sposób prezentacji co najmniej dwóch kluczowych wątków dla całości rozprawy. Po pierwsze, kategoria narodzenia na nowo („Born-again”) jest analizowana tylko jako element doświadczenia przebudzenia. Brak zaś w strukturze rozprawy ukazania jej jako jednej z całościowych kategorii, która może być uznana za kluczową dla badania zjawiska rewiwalizmu amerykańskiego. Autor nie uzasadnia, dlaczego zdecydował ująć się tę kluczową kategorię tylko w taki ograniczony sposób. Po drugie, finneyowskie „New Measures” pojawiają się w strukturze rozprawy tylko w kontekście demokratycznej praktyki. W sytuacji, gdy rozprawa skupia się na metodologii przebudzeń, co akurat w przypadku Finneya jest trafne, zadziwia brak osobnej wydzielonej jednostki, która by analizowała ten szczególny fenomen myślenia Finneya o praktyce ewangelizacji pod kątem praktyczno-teologiczno-definicyjnym, a nie jedynie jego znaczenia kulturowego. Owszem, w samej omawianej jednostce redakcyjnej (s. 128-135) znalazły się takie szkicowe wysiłki definicyjne, ale z perspektywy struktury rozprawy ta krótka (s. 131-133) charakterystyka „New Measures” nie oddaje ich znaczenia. Autor zresztą w zakończeniu pokazuje (s. 220), że ma świadomość fundamentalnego znaczenia „New Measures” dla oceny roli Finneya dla późniejszego rewiwalizmu czy wręcz ewangelikalizmu. Ta świadomość jednak nie znalazła odzwierciedlenia w strukturze rozprawy.

Ogólne zapoznanie się ze strukturą rozprawy doprowadza do okrycia jeszcze innych nieadekwatności, tym razem w postaci nieproporcjonalności. Rozdział drugi rozpoczyna się

od prezentacji ogólnego rysu teologii Edwardsa i Finneya. Biorąc pod uwagę konstrukcję tego rozdziału, jest to zabieg uzasadniony, choć należałoby rozważyć ujęcie takiej ogólnej szkicowej prezentacji w rozdziale pierwszym, tak by w nim skupiły się wszystkie kwestie wstępne, zaś rozdział drugi zajmował się już zasadniczą problematyką rozprawy. Co rzuca się w oczy to jednak to, że teologia Edwardsa została zaprezentowana jedynie na trzech stronach (s. 65-68), a teologii Finneya poświęcono stron aż dziewięć (s. 68-79).

W tym miejscu należy zadać jeszcze jedno istotne, krytyczne pytanie natury strukturalnej. Jeśli jednym z celów rozprawy jest zestawienie myśli Edwardsa i Finneya, to dlaczego klarowna struktura oparta o analizę poszczególnych wątków u każdego z teologów została przez Autora zastosowana jedynie w rozdziale czwartym? Prowadzi nas ono do dalszych krytycznych pytań co do szczegółowej konstrukcji rozprawy. By jednak je ukazać, należy porzucić ogólną perspektywę na budowę rozprawy i przyjrzeć się poszczególnym rozwiązaniom w kolejnych rozdziałach.

W rozdziale pierwszym zawarto podrozdział oznaczony 3.2. (s. 50-62) poświęcony, jak głosi jego tytuł, wpływowi Finneya na rewiwalizm i amerykańską historię religii. Niestety w treści Autor rozprawy rozpoczyna od analizy wpływu na Finneya N.T. Taylora, dalej przechodzi do znaczenia metodyzmu i osobiście J. Wesleya dla myśli Finneya. Tym sposobem pierwsze osiem stron tej jednostki redakcyjnej skupia się na inspiracjach, którym ulegał sam Finney (a więc kontynuuje tematykę sekcji poprzedzającej 3.1. ze s. 40-50), dopiero później zajmuje się „Ruchem Świętości” i to można potraktować jako przynajmniej częściowe zarysowanie zagadnienia postawionego w temacie tej części rozprawy.

Tego typu negatywnych zaskoczeń dla czytelnika znajdziemy w rozprawie więcej. We wspomnianej już prezentacji teologii Finneya w rozdziale drugim (podrozdział trzeci, od s. 68) napotkamy ponownie charakterystykę związków Taylora z Finneyem (s. 70), która omawiana była już w rozdziale pierwszym. W tym samym rozdziale w sekcji 4.3.2 poświęconej zmianie i radości w życiu osób, które uległy przebudzeniu (s. 104-105) o Edwardsie i Finneyu czytamy tylko na pierwszej stronie, potem Autor przechodzi do analizy koncepcji J. Pipera, usprawiedliwiając to jedynie lakonicznym: „Modern evangelicalism in America still holds to these revivalist ideas” (s. 105). Nie byłoby w tym nic dziwnego (choć nadal brakowałoby uzasadnienia dlaczego akurat Piper został uznany za godnego, by jednoosobowo reprezentować cały bogaty ruch rewiwalizmu/ewangelikalizmu), gdyby Piper pojawił się w zakończeniu jako nawiązanie, a nie stał się zasadniczym przedmiotem analizy w tej sekcji, któremu poświęcono aż trzy i pół z pięciu składających się na nią stron.

Z jeszcze większym zdziwieniem czytelnik zapoznaje się z sekcją 4.2.4. (s. 111-112). Sądząc z jej umiejscowienia w rozprawie powinna ona prezentować postmillenaryzm jako rezultat przebudzeń (sic!) w myśli Finneya i Edwardsa. Z treści wynika tymczasem, że myślenie postmillenarystyczne było założeniem refleksji Finneya i Edwardsa o przebudzeniach, co kwitowane jest właściwie jednym zdaniem. Resztę zaś treści tej części rozprawy poświęcono na wyjaśnienie, że współczesny amerykański protestantyzm przeszedł na pozycje premillenarystyczne. Dopiero w końcowym akapicie ukazana jest przystawalność postmillenaryzmu jako założenia do myślenia Finneya (i tylko Finneya!), przy czym nie ukazano tego poglądu jako elementu teologicznej wizji skutków przebudzeń.

Źródłem podobnych, negatywnych, zaskoczeń co do treści jest rozdział trzeci. Autor rozszerza w nim już i tak bogate cele rozprawy (jak to zostało już wskazane w jej charakterystyce), a ponadto skupia się na elementach, które lepiej pasowałyby w analizach wcześniejszych. Analizowany w części drugiej rozdziału wesleyański czworobok (s. 150-153) powinien zostać omówiony wśród źródeł i kontekstów myśli Finneya, zaś spojrzenie na przebudzenie poprzez perspektywę „experiential religion” (s. 154-158) powinno być istotnym elementem analiz w rozdziale drugim – należałoby te analizy połączyć z analizą teologii przebudzeń tam zawartą. Szczególnie, że ten fragment rozprawy poświęcony jest perspektywie Edwardsa, a tej w partiach wywodu w rozdziale drugim brakuje. Podobnie swoje miejsce w rozdziale drugim, tym razem w części dotyczącej metodologii, powinny znaleźć analizy części ostatniej rozdziału trzeciego, poświęconej kaznodziejstwu (s. 158-176).

Listę niejasnych dla czytelnika decyzji co do uporządkowania materiału w analizowanej rozprawie koronuje rozdział czwarty. Skupia się on na cielesnych przejawach doświadczenia religijnego. Fragment ten trzeba pochwalić za wyjątkową w rozprawie dyscyplinę wywodu, uporządkowanie i proporcjonalność omówienia materiału. Te relatywne zalety stają jednak pod znakiem zapytania, kiedy spróbujemy poszukać odpowiedzi na pytanie czemu ten rozdział znalazł się w tym miejscu rozprawy. Ponownie mamy w nim do czynienia z sytuacją, że Autor nie widzi w nim realizacji celów rozprawy, ale we wstępie formułuje nowy, wcześniej nie wspomniany cel analizy (jak to zostało już w wskazane w charakterystyce rozprawy). Co więcej, sam Autor w posumowaniu tego rozdziału zgadza się z opinią M. Lloyd-Jonesa: „I would conclude that the phenomena [tj. cielesne przejawy doświadczenia religijnego] are not essential to revival....” (cytowane aprobowo na s. 216 rozprawy). Nie jest dla recenzenta zrozumiałym, dlaczego Autor zdecydował się wydzielić osobną jednostką redakcyjną na poziomie rozdziału, żeby omówić taki aspekt przebudzenia, którego nie uważa za istotowy dla ich zrozumienia.

Blizsze przyjrzenie się analizom prowadzonym przez Autora także prowadzi do krytycznych wniosków. Skupmy się na kluczowym fragmencie, a więc części czwartej rozdziału drugiego poświęconej teologii przebudzeń (s. 79-112). Prowadzone w niej analizy poświęcone definicji (cz. 4.1.) i źródłu przebudzenia (cz. 4.2.) są zasadniczo skupione na Finneyu. Poglądy Edwardsa pojawiają się w nich głównie na podstawie literatury sekundarnej. Pewna proporcjonalność w zainteresowaniu oboma teologami pojawia się dopiero we wstępnych rozważaniach części 4.3., gdzie mowa o rezultatach przebudzenia. Ten brak balansu między zainteresowaniem Edwardsem a Finneyem powtarza się także w części piątej rozdziału, skupionej na metodologii. W sekcji poświęconej modlitwie (cz. 5.1) spotykamy właściwie jedynie analizy myśli Finneya.

W samych prowadzonych przez Autora analizach też można napotkać na zaskakujące rozwiązania. Należą do nich zestawienia tabelaryczne niejednokrotnie dłuższych cytatów z Finneya i Edwardsa (np. na s. 87, 88, 89, 91n, 93n, 104n). Zwyczajnie jednak tabele te nie są opatrzone dostatecznym wprowadzeniem, czy też wnioskami i komentarzem, co wprowadza czytelnika w konfuzję, szczególnie jeśli Autor zdecydował się w ten sposób zająć prawie półtora strony wywodu w jednym ciągu (s. 119n). Co więcej, Autor stosuje w tych tabelach wyróżnienia (pogrubienia tekstu) nie wyjaśniając ich celu czytelnikowi. Można domniemywać, że chodzi o fragmenty równoważne u obu teologów. Takiego wniosku nie można jednak wyciągnąć w odniesieniu na przykład do zestawienia na s. 89. W cytacie z Edwardsa Autor wyróżnił „the great work of redemption by Jesus Christ”, zaś u Finneya: „It is in and through Christ Jesus that God reveals himself”. Autor deklaruje we wstępie odwołanie także do metodologii z zakresu „religious studies”. W tej sytuacji powinien wiedzieć, że równoważność tych dwóch stwierdzeń niekoniecznie musi być oczywista, a teza, że odkupienie tożsame jest z objawieniem na gruncie teologii chrześcijańskiej, czy węższej protestanckiej, wymaga jednak pewnego komentarza.

Zresztą także niektóre wnioski stawiane przez Autora budzą zasadnicze wątpliwości z perspektywy teologicznej i samego toku wywodu ujętego w rozprawie. We wnioskach końcowych rozdziału drugiego Autor formułuje tezę, że poglądy Finneya jedynie „wyglądały jak” arminianizm, a ten nie stanowił bazy dla jego metodologii i przekonań (s. 140). Jest to o tyle zaskakujący wniosek, że wcześniej Autor stwierdza: „Finney was a prominent herald of the shift from Reformed orthodoxy of the Great Awakening and Edwards’ ministry to the Arminian theology of revival emerging in the movement of the Second Great Awakening, which dominated later on” (s. 68). Ta teza zakorzeniona jest we wcześniejszej analizie teologii Wesleya, o której Autor pisał: „One of the most important in Wesleyan theology was

the concept of sanctification. Its theological foundations were rooted in Arminianism" (s. 54). Zaś analizę stanowiska Wesleya zakończył takim odniesieniem do Finneya: „According to historian Bruce Mullin, no other person was a better representation of a Methodist mindset than Finney" (s. 58). Trzeba mieć przy tym na uwadze, że wskazana niekonsekwencja dotyczy jednego z najważniejszych wątków analizy, a więc odpowiedzi na pytanie o źródła przebudzeń, a zarazem jednej z głównych różnic między Edwardsem a Finneyem.

Nonszalancja jaka towarzyszy w analizowanej rozprawie wyciąganym wnioskom dostrzegalna jest również w stosowaniu terminów, które mają bądź to swoje utarte znaczenie, bądź szeroką tradycję interpretacji, bez zważania na jedno bądź drugą. Widać to na przykład kiedy Autor określa Finneya mianem „bardzo ekumenicznego”, a zaraz po tym komentuje: „as his main goal was to reach souls with the gospel and not to divide people through the doctrine, even doctrine as important as the Sovereignty of God or election" (s. 109). Za tym określeniem stoi przekonanie, że bycie ekumenicznym oznacza traktowanie doktryny jako drugorzędnej. Takie podejście jest zaś tylko jednym z wielu podejść, wcale nie najbardziej popularnym, w dzisiejszym ruchu ekumenicznym¹. Ze względu na jego wagę dla współczesnego chrześcijaństwa należałoby termin ekumeniczny stosować z większą precyzją. Innym przykładem jest odwołanie do terminu „teologia praktyczna”. Tym razem Autor pokusił się o definicję: „If practical theology is simply a more technical name for the doctrine of the Christian life..." (s. 154). Ta definicja jednak całkowicie ignoruje szeroką dyskusję na gruncie teologii ewangelickiej na temat teologii praktycznej².

3. Formalna ocena rozprawy

Niestety także od strony formalnej analizowana rozprawa zasługuje na krytyczną ocenę. Istotną jej słabością jest niezrozumiała dla recenzenta decyzja, by w wielu partiach rozprawy poświadczać odniesieniami źródłowymi w przypisach jedynie dosłownie przytaczane cytaty. Efektem tej praktyki są całe fragmenty w rozprawie, których ustalenia nie zostały odniesione do bazy źródłowej. Na przykład sekcja trzecia rozdziału trzeciego na s. 154-158, czy też fragmenty sekcji 4.1. w rozdziale trzecim na s. 168-173 oraz 177. Oba

¹ Por. odnoszącą się do tego charakterystykę modeli jedności Kościoła: K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 32-41.

² Por. relację na temat tej dyskusji w A. Korczago, M. Łaszczyk, *Teologia pastoralna. Teologia praktyczna*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 10 (wydanie elektroniczne), Warszawa 2003. Takie rozbudowane rozumienie tego terminu istnieje także w dyskursie teologii anglosaskiej, por.: H. de Roest, *Collaborative Practical Theology. Engaging Practitioners in Research on Christian Practices*, Leiden 2020; R.R. Osmer, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids-Cambridge 2008.

przytoczone przykłady są szczególnie rażące. W pierwszym poza odniesieniem do cytatu z W. Jamesa w podanym fragmencie nie pojawiają się żadne przepisy uźródławiające. Podobnie na wskazanych stronach w drugim przypadku pojawia się tylko odniesienie do opracowania sekundarnego. Równie miernie uźródłowione są fragmenty na temat metodologii przebudzenia u Finneya i „New Measures” (zob. s. 124 czy 127). Zresztą w przypadku tego wątku rozprawy, niewątpliwie dla zrozumienia Finneya kluczowego, Autor zdecydował się właściwie oprzeć jedynie na opracowaniu sekundarnym autorstwa T. Smitha. Jest to opracowanie miarodajne, ale przy celach zdefiniowanych we wstępie rozprawy ograniczenie się w tak kluczowym wątku do jedynie opracowania sekundarnego nie spełnia standardów badań jakie powinny być przedstawione w rozprawie doktorskiej. Ten sposób prowadzenia wyводу powoduje także, że na znaczeniu w ocenie rozprawy traci stosunkowo kompletna bibliografia, jaka deklaruje się jako podstawa wyводу. Niestety nie sposób jednak ocenić całościowo jej wykorzystania. Przejawem niestaranności w dokumentowaniu źródeł rozprawy jest także praktyka taka jak w przypisie 277 na s. 99, gdzie co prawda Autor podaje tytuł przywoływanego kazania Finneya, nie zadaje już sobie jednak trudu, żeby podać odnośnik do któregośkolwiek z przywołanych w bibliografii wydań prac Finneya. Za wyjaśnienie takiego podejścia nie może służyć określenie tego kazania mianem „sławnego”. Ranga tego kazania wśród dzieł Finneya powinna w takiej sytuacji jedynie ułatwiać podanie prawidłowego odniesienia.

Ponadto decyzja, by opatrywać przypisami jedynie cytaty, prowadzi do tego, że trudno recenzentowi rozstrzygnąć jakie są źródła błędów merytorycznych jakie pojawiły się w różnych pobocznych wątkach rozprawy. Na przykład w przypisie 338 na s. 125 Autor uznaje Jana Kalwina za ojca werbalnej inspiracji. Owszem, jest pewna tradycja badań tak widzących dokonania Genewczyka, ale jest to pogląd w aktualnej dyskusji odrzucany³. Innym przykładem takich stwierdzeń jest zawarta na s. 54 teza, że dla Lutra usprawiedliwienie było jedynie imputatywne, utożsamiająca nietrafnie stanowiska Lutra z tym wyrażonym przez Melanchtona choćby w art. IV „Wyznania augsburskiego”⁴. Podobnie nietrafne jest określanie stanowiska luterńskiego ws. obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Wieczerzy

³ W Neuser, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster*, w: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, t. 2, wyd. 2, Göttingen 1998, s. 243; P. Opitz, *Schrift*, w: *Calvin Handbuch*, red. H.J. Selderhuis, Tübingen 2008, s. s. 238;

⁴ Por. analizę w: B. Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, s. 278n.

Pańskiej mianem konsubstancjacji (przyp. 164 na s. 62)⁵. Wszystkie te przykłady pokazują, że istotne jest, by Autor wskazał opracowania z których czerpał, gdyż nie sposób ocenić, czy wskazane błędy są wynikiem braku kompetencji odnośnie do tych zagadnień, czy też na przykład odwołania się do opracowań miarodajnych, ale niekoniecznie oddających najnowszych stan dyskusji.

Oceniając formalną stronę rozprawy nie sposób krytycznie nie uwypuklić innej niezrozumiałej decyzji Autora. Mianowicie przywołuje on niektóre prace Finneya posiadające swój angielski oryginał za ich polskimi przekładami. Chodzi o: C.G. Finney, *Duchowe przebudzenie*, Warszawa 1969 oraz tenże, *Odpowiedzi na modlitwę*, Minnesota 1982. O ile w rozprawie polskojęzycznej odniesienia do polskich tłumaczeń są uzasadnione, to jednak w rozprawie pisanej po angielsku opatrywanie wprowadzonych do tekstu cytatów z dzieł autorów anglojęzycznych odniesieniami do polskich tłumaczeń jest praktykę kuriozalną (zob. np. przyp. 321 na s. 118; przyp. 334 na s. 125). Przy czym Autor nie zadał sobie trudu, żeby wyjaśnić skąd wzięło się angielskie brzmienie takiego cytatu, czy jest ono zaczerpnięte z jakiegoś angielskiego źródła, a jedynie odnośnik jest polski, czy też dokonał (co byłoby praktyką absurdalną!) wtórnego przekładu z polskiego na angielski i fraza, którą prezentuje to nie słowa Finneya, ale translatorska interpretacja Autora rozprawy na podstawie polskiego przekładu. W podobny sposób Autor „cytuje” po angielsku Tomasza à Kempis „O naśladowaniu Chrystusa” (zob. przyp. 211 na s. 76; *nota bene* nie tylko opatruje wątpliwym odnośnikiem cytat angielski w tekście, ale również sam odnośnik ma kuriozalną formę: „T.A. Kempis”). Oczywiście cytat z Tomasza à Kempis nie ma swojego oryginału angielskiego, ale w wypadku tej rangi klasyka należało sięgnąć po renomowane tłumaczenie angielskie.

Podsumowując formalną stronę rozprawy nie sposób nie odnotować jeszcze kilku pomniejszych wpadek, które ukazują ogólną niestaranność Autora w przygotowaniu rozprawy. Nie sprawdził on na przykład, jak brzmi prawidłowo w języku angielskim tytuł „Artykułów szmalkaldzkich” Lutra i stosuje kalkę z języka polskiego „Szmalkaldzki Articles” zamiast ogólnie przyjętego „Smalcald Articles”, bądź ewentualnie „Schmalkald Articles”. W przygotowaniu przypisów Autor nie zawsze zwraca uwagę na formę cytowanego dzieła – w przyp. 139 na s. 54, przyp. 385 na s. 150, czy przyp. 394 na s. 152 cytuje periodyk „Methodos...”, tak jakby miał do czynienia z jednolitym opracowaniem monograficznym.

⁵ Relację na temat dyskusji wokół tego problemu zdałem w: J. Sojka, *Widzialne Słowa. Sakramenty w literaturze „Księżdzę zgody”*, Warszawa 2016, s. 236-240.

Podobny błąd powtarza w bibliografii (s. 228). Innym dowodem niestaranności jest niezadbanie o prawidłową kolejność alfabetyczną w bibliografii i umieszczenie tekstu Pisma Świętego o tytule „The Holy Bible...” pod literą „t” (s. 222). Należy także odnotować, że z niezrozumiałych powodów Autor załączył do rozprawy dwie wersje językowe streszczenia, które nie tylko nie są ze sobą tożsame, ale wręcz znacząco się od siebie różnią.

Inny zarzut, równie poważny jak braki w uźródłowieniu rozprawy wskazane wyżej, można postawić nie w związku z wykorzystaniem źródeł i opracowań wskazanych w bibliografii, ale w związku z tym, czego Autor w bibliografii swojej rozprawy nie zamieścił. Zabrakło w niej mianowicie trzech pozycji:

1. Kamil Hałambiec, *Religious experience in the works of Jonathan Edwards*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL” t. 5: 2016, s. 25-45.
2. Kamil Hałambiec, *Jonathan Edwards and the Enlightened Fear of Enthusiasm*, w: *Jonathan Edwards within the Enlightenment: Controversy, Experience, & Thought*, red. J.T. Lowe, D.N. Gullotta, Göttingen 2020, s. 207-219.
3. Kamil Hałambiec, *Teologia przebudzenia religijnego według Charlesa Finneya. Kontekst historyczny, źródła i jej wpływ na późniejszy rewiwalizm*, „Rocznik Teologiczny” r. LVII: 2015, z. 3, s. 299-318.

W przypadku pierwszego tekstu zestawienie z przedłożoną rozprawą wykazało, że wykorzystano jego treść na stronach 20-25, 28-30 i 32 rozprawy. Zmiany jakie w nim wprowadzono względem wersji opublikowanej są jedynie niewielkie i mają charakter redakcyjny, co uwidoczniono na zestawieniu przykładowego akapitu poniżej:

Kamil Hałambiec, <i>Religious experience in the works of Jonathan Edwards...</i> , s. 27	Tekst rozprawy, s. 32. Uzupełnienia względem tekstu po lewej są <u>podkreślone</u>
Edwards moved from Northampton to Stockbridge. He became a pastor of a small congregation and a missionary for 150 Indian families (Mohican and Mohawk) near the western borders of Massachusetts, where he lived until 1757. Again, he did not limit himself to pastoral and missionary ministry, but also devoted some of his time to make use of his writing skills as ‘his tongue was as the pen’. ³ In 1757 he accepted the offer of becoming Principal of the College of New Jersey (later Princeton University). He died of a fever following a smallpox inoculation on 22 March 1758, after only a few months in	Edwards moved from Northampton to Stockbridge. He became a pastor of a small congregation and a missionary for 150 Indian families (Mohican and Mohawk) near the western borders of Massachusetts, where he lived until 1757. Again, he did not limit himself to pastoral and missionary ministry, but also devoted some of his time to <u>make use of his writing skills, since, as Hopkins wrote to Edwards, ‘his tongue was as the pen’</u> . ³ In 1757 he accepted the offer of becoming <u>Principal president</u> of the College of New Jersey, (later Princeton University). He died of a fever following a smallpox inoculation on 22

Princeton, where he was also buried.

March 1758, after only a few months in Princeton, where he was also buried.

W przypadku drugiego tekstu materiał z niego został wykorzystany na s. 196-199 rozprawy. Zmiany jakie w nim wprowadzono względem wersji opublikowanej, podobnie jak w tekście poprzednim, są jedynie niewielkie i redakcyjne, co uwidoczniło na zestawieniu przykładowego akapitu poniżej:

Kamil Hałambiec, *Jonathan Edwards and the Enlightened Fear of Enthusiasm...*, s. 216

For Edwards, the experience of God is central when it comes to true religion. As mentioned before, one of Edwards's favorite phrases was "the sense of the heart." In accordance with the spirit of his age, he exhibited an emotional view of reality, in which the "feeling heart" was the basis for thought and action. Religious feelings are a sign of recognition of the divine perfection, a recognition which happens with the heart rather than the head. Therefore, he was a leading figure in the emerging 'New England Theology', which mainly dealt with issues such as the splendor and glory of God and the supernatural life immersed in the beauty of holiness.

Tekst rozprawy, s. 199.

Uzupełnienia względem tekstu po lewej są podkreślone

For Edwards, the experience of God is central when it comes to true religion. In this sermon, this idea is well presented. As mentioned before, one of Edwards's favorite phrases was "the sense of the heart." In accordance with the spirit of his age, he exhibited an emotional view of reality, in which the "feeling heart" was the basis for thought and action. Religious feelings are a sign of recognition of the divine perfection, which is to be attributed to the a recognition which happens with of the heart rather than the head. Therefore, he was a leading figure in the emergenceing of 'New England Theology', which mainly dealt with issues such as the splendor and glory of God and the supernatural life immersed in the beauty of holiness.

Tekst trzeci, ze względu na odmienny język niż recenzowana rozprawa (tekst w języku polskim), nie pozwala na tak ścisłe zestawienie. Możliwe jest jednak stwierdzenie, że Autor rozprawy wykorzystał go przygotowując istotne fragmenty rozważań na s. 20-22, 33n, 36-39, 44.46.49 swojej rozprawy.

Żadne z wyżej wskazanych użyć tekstów wcześniej opublikowanych nie zostało w rozprawie wzmiankowane i poprawnie zaznaczone. Ta nierzetelność budzi podejrzenia, że może mieć związek z faktem, iż wzmiankowane teksty wykazują daleko idące zbieżności z innym tekstem przygotowanym przez Autora, a mianowicie rozprawą doktorską pt. „Koncepcja doświadczenia religijnego w pismach Jonathana Edwardsa” przygotowaną przez Autora recenzowanej rozprawy pod kierunkiem ks. dr. hab. Macieja Bały, prof. UKSW, w Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Rozprawa doktorska dostępna jest w Bibliotece Głównej UKSW pod sygnaturą D.2095.

Rozprawa datowana jest na stronie tytułowej na rok 2017, zaś jej zakończona sukcesem obrona, zgodnie z informacjami na stronie internetowej promotora, odbyła się 04.12.2019⁶. Rozprawa obroniona na UKSW została napisana w języku polskim, jednak jej zestawienie z tekstem rozprawy będącej przedmiotem niniejszej recenzji pozwala stwierdzić przejęcie materiału z rozprawy obronionej na UKSW do recenzowanej dysertacji przynajmniej na stronach: 20-25 oraz 189-192. Jednocześnie należy zauważyć, że rozdział czwarty ocenianej rozprawy w swojej strukturze odpowiada podrozdziałowi 3.7. z dysertacji obronionej na UKSW⁷. Nie jest z nim tożsamy w stu procentach, gdyż recenzowana rozprawa wymagała uzupełnienia treści na temat Finneya, który nie był przedmiotem analizy w już obronionej dysertacji, nie zmienia to jednak faktu, że istnieją zbieżności w analizach dotyczących Edwardsa.

4. Podsumowanie i wniosek końcowy

W powyższej recenzji wskazano, że od strony merytorycznej Autor nie panuje nad analizowanym materiałem, co prowadzi do poważnych błędów strukturalnych w rozprawie. Sama przeprowadzona analiza też pozostawia wiele do życzenia (np. w zakresie balansu w zestawianiu stanowiska Edwardsa i Finneya), a niektóre jej wnioski formułowane w różnych miejscach rozprawy są sprzeczne. Trudno także uznać za satysfakcjonująco zrealizowane cele rozprawy, które licznie i chętnie formułuje Autor. Od strony formalnej rozprawa cierpi na zasadnicze braki w uźródłowieniu/udokumentowaniu prowadzonych analiz. Ponadto wykazano, że Autor nie stosuje się do dobrych praktyk odnośnie do rzetelności naukowej w wykazywaniu wykorzystanych w rozprawie wcześniej opublikowanych tekstów własnego autorstwa, a także przejął do recenzowanej rozprawy pewne fragmenty z dysertacji doktorskiej, którą obronił wcześniej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Wszystkie te, poważne co do swojej wagi, zarzuty powodują, że Recenzent stwierdza, iż przedłożona rozprawa nie spełnia wymogów ustawowych (Ustawa z dnia 14 marca 2003 o tytule i stopniach naukowych, Dz. U. nr 65, poz. 595, z późn. zmian., art. 13)

⁶ *Dorobek naukowy*, pkt. VII, <http://maciejbala.pl/publikacje/> (dostęp 27.02.2021).

⁷ W rozprawie obronionej na UKSW podrozdział 3.7. skonstruowany jest następująco:

3.7. Doświadczenie religijne jako przeżycie kinestetyczne

3.7.1. Przykłady manifestacji fizycznych

3.7.2. Interpretacja manifestacji kinestetycznych

3.7.3. Wnioski końcowe

przewidzianych dla tego typu rozpraw. Dlatego składam wniosek o nie dopuszczenie pana Kamila Hałambca do dalszych etapów przewodu doktorskiego.


Dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT