

Grzegorz Dziewulski

„Kirche”, Hg. Ch. Albrecht, Tübingen 2011 : [recenzja]

Łódzkie Studia Teologiczne 24/1, 117-123

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kirche, Hg. Ch. Albrecht, Tübingen 2011 [wyd. Mohr Siebeck, seria UTB 3435, *Evangelische Theologie*], ss. 242.

Okolicznością skłaniającą do sięgnięcia do tej publikacji jest zbliżające się 500-lecie Reformacji, skłaniające katolika do pytania o przedmiot Jubileuszu, czy też świętowania, w dalszej zaś mierze do pytania o przyszłość ekumenii? Jako że w Polsce ewangelicy stanowią mniejszość (ok. 70 tys. luteran), stąd wspomniana rocznica wydaje się raczej impulsem do bliższego zapoznania z Kościołem ewangelickim i jego eklezjologią. Lektura publikacji przez katolika może skłaniać do krytycznego prównywania z własną eklezjologią, ale może też przynieść impulsy odświeżenia, poszerzenia, a może i korekty własnego rozumienia Kościoła.

Publikacja wydana jest w renomowanej serii naukowej UTB i jak – zapowiada jej redaktor Christian Albrecht (ur. 1961), profesor ewangelicko-teologicznego fakultetu Uniwersytetu w Monachium – prezentuje ona eklezjologię ewangelicką w podstawowych aspektach: biblijnym, historycznym, systematycznym, socjologicznym, teologii praktycznej (2). Szkoda, że dla integralności ujęcia nie uwzględniono aspektu psychologicznego, wpływu mediów czy roli liturgii (kultu). Do każdego tekstu jest dołączona literatura przedmiotu, a na końcu publikacji – krótka prezentacja autorów.

Pierwszy tekst *Lud Boży w Starym Testamencie* [Chr. Levin, *Das Gottesvolk in Alten Testament*, s. 7–35] ma zapoznać z prehistorią Kościoła obecną w Starym Testamencie. Autor jednak ogranicza się do okresu zinstytucjonalizowanej religii Izraela czasów drugiej świątyni (520–20 r.). Swoisty punkt odniesienia przyszłego Kościoła stanowią takie paralele, jak wewnętrzna jedność i pluralizm ówczesnej wspólnoty religijnej, jej oddzielenie i jednoczesna otwartość w zewnętrznych relacjach, przekonanie o konieczności do zbawienia, relacje między idealną postacią i realnym obrazem czy odniesienia między jednostką i wspólnotą (3). Sposób prezentacji powyższych zagadnień zdominowany jest nastawieniem historyczno-społecznym, widocznym m.in. w omówieniu uformowania się poczucia tożsamości, wspólnoty i jedności dzięki królestwu, krystalizowaniu się monoteizmu i kultu Jahwe czy historycznie wykazanego teologicznego oddziaływania Północnego Królestwa Izraela na Królestwo Judy (a nie odwrotnie).

Ważkim spostrzeżeniem jest podniesienie wiążącego charakteru wspólnoty jako społecznej postaci religii, czego wyrazem jest przekraczanie więzów etnicznych jako kryterium przynależności oraz idące z nią w parze wyłonienie się wspólnoty (gr. *synagoge*) i kultycznego zgromadzenia (gr. *ekklesia*) jako struktury organizacyjnej. Dostrzeżenie formowania się tożsamości religijnej (i państwowej) na mocy mechanizmu wstecznej projekcji (*Rückprojektion*), obecne m.in. w idei ludu Bożego złożonego z dwunastu pokoleń i prowadzonego przez Mojżesza, Jozuego i Sędziów, pozwala krytycznie zestawiać dzieje Izraela ze świecką historią. Zastąpienie pośrednictwem uczestników brakującego króla, w jego reprezentacji lud wobec Jahwe, prowadzi do wykształcenia się nowej wspólnej tożsamości (*corporate identity*) kultycznego zgromadzenia. Zwracanie się Boga do Izraela jako swojego poddanego (*Vasall*) wraz z używaniem formuły „Ty” [*jesteś moim sługą Izraelu*] wyraża świadomość przynależności do Boga (19). Istotny moment krystalizowania się tożsamości Izraela stanowi pochodzenie (tożsamość genealogiczna), jej nowy wyznacznik, wyłoniony w reakcji na potrzeby diaspory, zwłaszcza w powiązaniu z posłuszeństwem Torze jako wyrazie woli Boga oraz prawie przymierza (22) – odtąd przestaje

decydować miejsce zamieszkiwania (np. Babilon). Uniwersalizm wezwania do praktyki przykazania miłości skłania do przekraczania granic własnego ludu (24). Historyczna relacja Izraela do ludów „zdo-bywanego” Kanaanu, w rzeczywistości pozbawiona biblijnego antagonizmu religijno- i społeczno-kulturowo integrującym monoteizmem, stanowi dla Kościoła model jego relacji do świata zewnętrznego (16–17). Wreszcie zróżnicowanie i wielość grup w obrębie judaizmu, obejmujące również wierzenia i kult, wskazuje na uniwersalizm Jahwe oraz płynność granic oddzielających od pogan. Ponadto modelowy staje się uprzywilejowany teologicznie status ubogich, którzy jako sprawiedliwi i pobożni są szczególnie bliscy Bogu. Jakkolwiek zatem prezentacja tytułowego zagadnienia została ograniczona chronologicznie oraz perspektywicznie, to poczynione uwagi są cenne w eklezjologicznej apilkacji dziejów Izraela.

Następny tekst w tomiku *Początki chrześcijańskiego Kościoła według Nowego Testamentu* [J. Schröter, *Die Anfänge christlicher Kirche nach dem Neuen Testament*, s. 37–80] wprowadza czytelnika najpierw w kluczowy grecki termin *ekklesia*, będący własnym, wczesnochrześcijańskim samookreśleniem wierzących w Chrystusa, a oznaczającym eschatyczne zgromadzenie w Jego imię wezwanych przez Niego. Z racji wiary w Jezusa oraz wyboru przez Boga *ekklesia*, wyraża on nową tożsamość wykrystalizowaną z odniesienia do judaizmu oraz do pogan i do państwa, co stanowiło także istotny czynnik powstania Kościoła. Stosowanie tego terminu do domu jako miejsca zgromadzeń czy miejscowych wspólnot, świadomych bycia częścią wszystkich wierzących, mówi o konkretności rzeczywistości Kościoła.

Wiodące eklezjologiczne idee Ewangelii, jak działalność Jezusa wraz z powołaniem i ustanowieniem Dwunastu jako wspólnoty naśladowania czy etos ucznia wskazują na osobową ciągłość wspólnoty przed- i powielkanocnej. Wielkanocnym początkiem Kościoła jest nade wszystko posłanie Ducha, idące w parze z objawieniami Zmartwychwstałego, który potwierdza i wyjaśnia związek wydarzeń sprzed i po Wielkanocy. Eklezjologia św. Pawła obejmuje, formułowane z poziomu indywidualnej relacji do zakładanych wspólnot, zarówno teologiczne pouczenia, jak i praktyczne zalecenia. Kluczowe idee eklezjologiczne to jedność wierzących w Chrystusie, przynależność do Ciała Chrystusa czy znoszenie podziałów we wspólnotach likwidujące potencjał konfliktu. Nową egzystencję w Chrystusie zapoczątkowuje chrzest, a uobecniająca Chrystusa Eucharystia jest wyrazem i narzędziem jedności wspólnoty. Nowy status ochrzczonych wyraża miano wspólnoty świętych, tzn. są oni nową świątynią, zostali napełnieni Duchem Świętym i powinni prowadzić odpowiednie do tego życie. Strukturę wspólnoty tworzą urzędy apostoła, proroka i nauczyciela, a na dalszym miejscu także biskupa (*episkope*) i diakona. Listy deuteropaulińskie (Kol i Ef) wprowadzają szerszą perspektywę powszechnego panowania uwielbionego Chrystusa i związane z nim pojednanie i uniwersalny pokój oraz ukazują Jego nadrzędną funkcję jako Głowy Ciała [Kościoła], ponadto pojawia się obraz Kościoła – oblubienicy Chrystusa. Zorientowane na relację Pawła i obu uczniów listy pasterskie preferują ideę domu Bożego jako organizacyjnego modelu wspólnoty z potrójną strukturą urzędu, liczne zaś wypowiedzi pareneetyczne potwierdzają kierowanie wspólnotą zgodnie z tradycją Pawłową.

Podwójne dzieło Łukasza cechuje perspektywa historiozbawcza: wypełnienie obietnic i planu Boga oraz odbudowa domu Dawida niosą także włączenie pogan do Kościoła, który w miarę postępów misjonarskich rokwita i rozwija się. Ewangelia Mateusza, interpretująca posłanie Jezusa w perspektywie Pism i Jego autorytet, ustanawiająca miarą w rozumieniu Prawa, zawiera także perspektywę etyczno-misjonarską. Naśladowcy Jezusa orientują się na Jego osobę, nie zaś na odróżnienie od judaizmu. Nowa wspólnota transformuje misję Jezusa do Izraela w misję do narodów, a miarą jej etyki staje się wypełnianie nauki Jezusa, m.in. przyjęcie przebaczenia i jego odwzajemnianie oraz Kazanie na górze jako kwintesencja. Relacja Kościoła i Izraela nie jest relacją zastępstwa (Kościół to nowy Izrael), lecz wypełnienia: Izrael zachowuje wybranie, a usamodzielnienie się Kościoła nie niweczy ich teologicznych powiązań. Odniesienie Kościoła do Imperium Rzymskiego (państwa), jakkolwiek z perspektywy wiary stanowiącego obczyznę, obejmuje okazywanie (choć nie absolutnie) posłuszeństwa, a w dalszej mierze także zniesienie dotychczasowych podziałów społecznych. Nowość wspólnoty założonej przez Jezusa przejawia się nie tylko w postaci nowej społecznej i religijnej relacji do judaizmu i pogan, ale także nowych określeń wspólnoty, jej rytuałów, etosu i struktury organizacyjnej. Droga od działalności Jezusa do wyłonienia się Kościoła prowadzi zarówno przez kontynuację odniesienia do czynów Jezusa, jak i nowość w rozwoju struktur oraz wielości form wyrazu.

Powyższy tekst cechuje konsekwentny charakter relacjonowania tekstu biblijnego i powściągliwość w konkluzjach, co zapewne wynika z zachowywania metodologicznej odrębności relacjonowania od dogmatycznego wnioskowania, choć nie do końca, co widać w interpretacji Mateuszowego tekstu prymacjalnego (s. 69). Osoba i działalność Jezusa, stanowiące rdzeń Ewangelii, a zwłaszcza wydarzenia wielkanocne, wskazane są jako centralne wydarzenia eklezjotwórcze. Akcenty stawiane przez autora dotyczą raczej społecznego niż teologicznego wymiaru Kościoła, m.in. misja do pogan oraz zniesienie wielorakich podziałów (52) czy odniesienie do państwa wraz z krystalizowaniem się nowego porządku społecznego. Podkreślenia wymaga uwzględnienie relacji Kościół–Izrael, także w jej Janowej (polemicznej) specyfice (72). Podkreślić wypada odniesienia do najstarszej literatury wczesnochrześcijańskiej, podawanych wraz ze wskazówkami bibliograficznymi (np. 78). Nieco zaskakuje omówienie związku Jezusa z Kościołem dopiero na końcu tekstu (po omówieniu relacji z Izraelem, odniesienia do Imperium Rzymskiego i struktur nowych wspólnot) i to w bardzo ograniczonym zakresie (77). Pomocne w lekturze są podsumowania poszczególnych jednostek z ogólniejszymi konkluzjami.

Kolejna odsłona Kościoła poświęcona jest jego historii *Historia Kościoła* [P. Gemeinhardt, *Kirchengeschichte*, s. 81–130]. Część pierwsza przedstawia okres do edyktu Teodozjusza, ustanawiającego chrześcijaństwo religią państwową (82–89), i rozpoczyna się wyodrębnieniem Kościoła z Izraela wraz ze specyfikacją tej odrębności. Okresy prześladowań przeplatane z okresami pokoju były okazją do formułowania tej tożsamości w wypowiedziach teologicznych, w postaci wspólnoty zbawienia, Ciała Chrystusa czy społeczności świętych (*communio sanctorum*), jak i na płaszczyźnie społecznej, wyrażającej się w stanowieniu struktur i hierarchii oraz roszczeniach do autorytetu i władzy. Spory teologiczne i idące z nimi w parze herezje prowadzą nie tylko do rozstrzygnięć dogmatycznych, ale również formułowania stosunku do odstępców czy nowych dróg uświęcenia (anachoretyzm, cenobityzm). Uznanie w cesarstwie życiowego środowiska chrześcijan niesie włączenie się duchowieństwa w sferę zadań społeczno-politycznych.

Kolejny etap, jakim jest średniowiecze, naznaczony jest procesami regionalizacji i centralizacji (89–96). Uniwersalizujący się Kościół zaczyna pełnić także funkcje polityczne, co sprzyja wzrostowi znaczenia kanonistyki nad teologią i generuje wewnętrzne spory o wpływy i władzę (m.in. cesaropapizm, inwestytura, koncyliaryzm), niezamierzenie prowadząc do wyodrębniania się Kościołów lokalnych na Zachodzie Europy. Eklezjologicznym echem tych zmian jest zwrot ku tradycji ojców oraz powstawanie oddolnych grup reformatorskich, jak katarzy czy ruchy ubogich. Etap Reformacji (97–112) koncentruje się na omówieniu myśli eklezjologicznej „ojców założycieli” M. Lutra i Ph. Melanchtona, H. Zwinglego i J. Calvina oraz – jakby dla równowagi – kluczowe momenty eklezjologii rzymskokatolickiej od Soboru Trydenckiego przez konflikt z gallikanizmem i febronianizmem, naukę *Pastor Aeternus* (1870) i *Mystici Corporis* (1943) do *Lumen gentium*.

Ostatnią część, przedstawiającą Kościół, chrześcijaństwo i społeczeństwo w Niemczech ostatnich dwóch wieków (112–122), rozpoczyna informacja o wprowadzaniu na zdominowanych ewangelicko obszarach paralelnych struktur katolickich. Wewnątrz Kościoła ewangelickiego budzą się dążenia uniatyckie, tworzone są organizacje jednoczące środowiska i związki dobroczynne, podejmowana jest też kwestia luteranńskiej tożsamości. Praktyczny rozdział Kościoła od państwa w Republice Weimarskiej wymusza znaczne zmiany w dotychczasowym sposobie kierowania, otwierające drogę do Kościoła ludu (*Volkskirche*). Okres narodowego socjalizmu budzi nie tylko nadzieję na odzyskanie dominującej roli ewangelicyzmu, ale i stawia wobec pytań o moralną ocenę działalności państwa. Ustanowienie po wojnie – opartej na wspólnym wyznaniu wiary – federacji *Ewangelickiego Kościoła w Niemczech* (EKD) ugruntowało synodalne struktury i pozwoliło rozwiązać kwestię dopuszczalności do Wieczerzy Pańskiej członków innych Kościołów.

Podsumowując ten tekst, trudno powiedzieć, w jakim stopniu zrealizowana została deklaracja koncentracji myśli na wiodących ideach (*Leitbilder*) Kościoła i ich przełożeniu w historii (81). Na pewno dostrzegalna jest nowość Reformacji, tkwiąca nie tyle w krytyce Kościoła jako takiego, ile w relatywizacji tradycyjnych instytucji, jak papieństwo czy w zróżnicowaniu stanu duchowego i świeckich oraz ujmowaniu Kościoła jako zgromadzenia wiernych (82). Można mieć zastrzeżenia do ograniczenia omówienia fazy Reformacji do eklezjologii M. Lutra, Ph. Melanchtona, H. Zwinglego i J. Calvina (97–109). Mankamentem wydaje się również nieuwzględnienie dziejów Kościoła na Wschodzie czy

oddziaływania soborów. Za M. Lutrem autor powtarza opinię o teoretycznej i realnej omylności Kościoła oraz papieża (98), co jednak pozostawione bez dodatkowych wyjaśnień stanowi co najmniej uproszczenie, zwłaszcza że wcześniej pojawia się pozytywna wypowiedź o możliwości akceptacji nauki o prymacie (92).

Kolejną odsłonę eklezjologii stanowi ujęcie systematyczne *Kościół jako „instytucja wolności”* [M. Laube, *Die Kirche als „Institution der Freiheit”*, s. 131–170]. Tekst rozpoczyna zarysowanie tradycyjnej eklezjologii protestanckiej (131–139), zainicjowanej sporem M. Lutra z papieżem odnośnie do pojęcia i reformy Kościoła, który swoje przełożenie otrzymał także w sferze teologicznej. Tradycyjne określenie Kościoła według M. Lutra (*Konfesja Augsburska*, 1530) staje się punktem wyjścia do omówienia przedmiotu eklezjologii, jej zadań i sposobu realizacji w kontekście wymogów funkcjonowania w nowoczesnym społeczeństwie oraz własnych, immanentnych metodologicznych i historycznych ograniczeń (133n).

Następna część (139–146) zarysowuje korzenie eklezjologii M. Lutra: nowe ujęcie wiary z jej nadrzędnością wobec Kościoła oraz więź ze słowem Bożym. Recepcja i rozwinięcie tej myśli w pismach reformatorów i staroprotestanckiej teologii (Melanchton, eklezjologia XVII i XVIII w.) niesie coraz szersze uwzględnianie społecznego wymiaru Kościoła kosztem teologicznego, skutkującego przyjęciem rozróżnienia Kościoła widzialnego i niewidzialnego jako kryterium odtworzenia relacji w Kościele (145).

Trzecia, najobszerniejsza część tekstu (146–163), omawia współczesne przekształcenia eklezjalne i eklezjologiczne. Napięcia między teologicznym rozumieniem i historyczną rzeczywistością Kościoła ilustrują stanowiska I. Kanta (rezygnacja z paradygmatu substancjalistyczno-realnego odmawiająca Kościołowi nadprzyrodzonego wymiaru), F. Schleiermachera (odwrót od słowa Bożego ku subiektywnej pobożności, bazujący na Kościele jako społecznej wspólnotie komunikacyjnej) czy K. Bartha (pozytywna waloryzacja historycznego wymiaru Kościoła jako osadzonego na gruncie rozwoju Bożego Objawienia oraz permanentnie się wydarzającego). Ujęcia te wiodą do rozstępowania się Kościoła (oficjalna kościelność) i chrześcijaństwa (prywatna chrześcijańskość, „pobożność”) i w konsekwencji do niewystarczalności tradycyjnego pojęcia Kościoła (*wspólnota świętych*, *Ciało Chrystusa*) do adekwatnego ujęcia nowej w sytuacji społecznej XVIII w. Próby wyjścia naprzeciw tym wezwaniom polegają na odróżnieniu oficjalnej i prywatnej religii (J.A. Semler) czy redukcji destrukcyjnego konfliktu Kościoła z indywidualną pobożnością (religią) w przekształceniu Kościoła jako szkoły chrześcijaństwa w instytucję wolności (E. Troeltsch). Pluralizacja, indywidualizacja czy prywatyzacja nowoczesnego społeczeństwa pozwalają Kościołowi z jednej strony uwalniać się od strukturalnych związków z państwem, z drugiej zaś wymuszają na nim zaangażowanie do pozyskania obecności i wpływu w społeczeństwie czy zabezpieczenia ekonomicznego. Nowa orientacja (XIX w.) wyraża się zarówno w zwróceniu w stronę funkcjonalizacji moralnej (J.A. Salomo, I. Kant), w samodzielności Kościoła wobec państwa (F. Schleiermacher), jak i w spełnieniu misji Kościoła w podjęciu przez państwo funkcji moralnej (G.W.H. Hegel, R. Rothe). Równolegle jednak obecny jest sprzeciw wobec patologii nowoczesności i liberalnemu, wobec synodalno-demokratycznych elementów w ujmowaniu Kościoła (tradycyjny luteranizm), który wieńczy zwrot ku nadprzyrodzonej genezie Kościoła i jego hierarchicznego ustroju (E. Luthard). Teologia dialektyczna (D. Bonhoeffer) wskazuje środki zaradcze podniesienia rzeczywistości Kościoła jako wspólnoty, a nie społeczności (*Gemeinschaft – Gesellschaft*) oraz jako kontynuacji osobowej obecności Chrystusa, w dalszej mierze także w nowym zaangażowaniu się, czyli w radykalniejszym oddzieleniu dogmatycznego pojęcia Kościoła od jego normatywnego ideału społecznego. Coraz liczniejsze wystąpienia z Kościoła w drugiej poł. XX w. oraz rozwijające się badania nad społecznymi aspektami przynależności do Kościoła wyłoniły debatę nad legitymizacją Kościoła ludu (*Volkskirche*) jako wolnego od teologicznego balastu, czyli Kościoła indywidualnej pobożności i prywatnego chrześcijaństwa (T. Rendtorff). Dla eklezjologii oznacza to reorientacje ku nadrzędności wolności wraz z – jako nieuchronną jej konsekwencją – kościelną niejednoznacznością i jako kryterium społeczno-politycznego zaangażowania (162n).

Zwieńczeniem tekstu są wyzwania stojące przed eklezjologią, jak: relatywizacja eklezjologicznych wypowiedzi, z racji ich społecznych uwarunkowań, przestroga przed zaradaniem deficytem pojęciowym przez tworzenie normatywnych obrazów Kościoła przeciwnych realnej wizji Kościoła,

postulat teologicznego ujmowania Kościoła, które uwzględni jego społeczne uwarunkowania oraz postulat powrotu do tradycyjnego *communio sanctorum* jako przeciwwagi hierarchiczno-instytucjonalnych przeciążeń. Dostrzeżenie historycznych, kulturowych i językowych uwikłań wypowiedzi eklezjologii winno prowadzić do szerszego uwzględniania społecznego (praktycznego) wymiaru Kościoła wraz z wypracowaniem kompetentnych narzędzi teologicznych w jego uchwyceniu (165) oraz przykładania większej wagi do organizacyjnego wymiaru Kościoła (166) i wypracowania adekwatnych postaci jego obecności w pluralistycznym państwie (167).

Zreferowany wyżej tekst traktuje kwestię eklezjologii jako ogniskową istotniejszego problemu, a mianowicie rdzenia Reformacji (132). Podczas lektury może zaskakiwać waga przykładana do kulturowego i społecznego wymiaru Kościoła oraz stawianie dogmatycznego pojęcia Kościoła w opozycji do jego empiryczno-socjologicznego rozumienia (138), co skutkuje relatywizacją wymiaru teologicznego (s. 133. 140). Trudno oprzeć się myśli, że autor prezentuje nie tyle podejście oddolne, tj. analizę społeczno-egzystencjalną sytuacji Kościoła w spojrzeniu na nią z perspektywy teologicznej, ile stoi na stanowisku zminimalizowanej teologizacji Kościoła jako społecznej organizacji (134. 143n. 147), np. „pełzające przedogmatyzowanie Kościoła”, „teologiczne odciążenie Kościoła” (134. 151; 163) czy „samoodróżnienie między poleceniem głoszenia [Ewangelii] a jego zawartością” (143). Autor bowiem przyjmuje za punkt wyjścia eklezjologii nie tyle dane teologiczne, ile pragmatyczną konfrontację z realiami historyczno-społecznymi (164). Ta ranga przykładana do sfery historyczno-kulturowej przejawia się także w wielorakich uwagach metodologicznych (133. 135n. 157) oraz sposobie prezentacji historii myśli eklezjologicznej (139nn). Bez wątpienia istnieje głębokie zarówno historycznie, jak i teologicznie uwarunkowane powiązania Kościoła ze społeczeństwem na poziomie strukturalnym czy funkcjonalnym, m.in. funkcje integracyjna, legitymizacyjna, objaśniająca [znaczenie nowoczesności] czy normatywna (136nn. 145. 147). Bez wątpienia nie wolno zapoznawać odróżniania Kościoła od Chrystusa (134. 139) oraz wielkości wolności chrześcijańskiej (134). Czy jednak rzeczywistość Kościół – bardziej niż gwarantem jej zachowania i rozwoju – stanowi dla niej raczej zagrożenie, np. ograniczając rozwój indywidualnej pobożności (137)? Chyba że wyrazem wolności chrześcijańskiej byłoby wyzwolenie subiektywnej pobożności spod przewodnictwa kościelnej instytucji (151). Jest to zagadnienie znaczące, gdyż autor widzi przyszłość Kościoła [niebędącego przecież podmiotem wykreowanej przez siebie rzeczywistości] w jego posłudze na rzecz chrześcijańskiej wolności wiernych, którzy – paradoksalnie! – obywają się bez jego nauki, autorytetu czy zgromadzeń. Więcej nawet, widzi w niej też kryterium i granicę polityczno-socjalnego zaangażowania Kościoła (162).

W tekście nie brakuje spekulatywnych, subtelnych analiz, odwołujących się do myśli idealistyczno-liberalnej filozoficznej, symboliczne zaś są odniesienia do Pisma Świętego, do osoby Ducha Świętego czy Ojców Kościoła, których można by się spodziewać stosownie do sugestii redaktora wyrażonej w tytule tej części: systematyczna teologia (131). Prezentacja części rozchodzenia się Kościoła i chrześcijaństwa stanowi – z perspektywy metodologicznej – mieszankę wypowiedzi z zakresu dogmatyki, teologii pastoralnej, historii Kościoła i socjologii religii (151nn). Nieproporcjonalny zakres poświęcono analizie ewolucji i relacji Kościoła i państwa (159–160). O ile pozytywne odniesienie M. Lutra do znamion Kościoła, idzie w parze z radykalnym odróżnieniem i nadrzędnością słowa Bożego w stosunku do Kościoła, o tyle w tak ogólnym ujęciu pokrywa się z eklezjologia katolicką, podobnie jak służebna rola Kościoła w głoszeniu słowa Bożego (141), to pozostaje do wyjaśnienia, na ile powoływanie się na myśl M. Lutra powinno krytycznie uwzględniać zarówno kontekst i sposób jej sformułowania, stosownie zresztą do sugestii autora (należy sięgać do problemu, a nie do formuł, s. 135). Uaktualnienia i weryfikacji wymaga też przedstawienie eklezjologii katolickiej, czy to w przypadku zakwestionowania roszczenia Kościoła katolickiego do posiadania zbawczego znaczenia, czy jego aktualnego samorozumienia (133. 136. 140. 168), czy też rozróżnienia miejsca zbawienia i roszczenia bycia sprawcą zbawienia. Warto nadmienić, że polskiemu czytelnikowi jest raczej obce teologiczne (nie kulturowe) odróżnienie Kościoła i chrześcijaństwa (137n), Kościoła i religii (E. Troeltsch, 137) czy też kuratela państwa nad Kościołem (137). Generalnie powyższa lektura pozwala na bliższe zapoznanie ze społeczną specyfiką Kościoła ewangelickiego i uświadamia permanentną konieczność wypracowania aktualnego, bardziej prakseologicznej relacji Kościoła do świata.

Kolejny tekst tomiku *Sociologia religii* [M. Wohlrab-Sahr, *Religionssoziologie*, s. 171–195] podejmuje socjologiczny wymiar Kościoła, a więc jego aspekt wspólnotowy, religijny (rytualistyczny) i instytucjonalny (organizacyjny). Jako pierwsze omówione zostało zagadnienie transformacji wspólnot religijnych w organizacje kościelne, czyli proces rutynizacji charyzmatu (M. Weber) wraz z nieuchronnie towarzyszących instytucjonalizacji religii tzw. pięcioma dylematami (współzależnościami społecznymi) Th.F. O’Dea, uzupełnionymi przez M. Yingera. Druga część zarysowuje systematykę społecznych organizacji religijnych i światopoglądowych, wprowadza kategorię organizacji jako kryterium porównawcze instytucji religijnych i świeckich oraz omawia typologię postaci religijnych E. Troeltscha (Kościół, sekta, mistyka), uzupełnioną o amerykańską kategorię denominacji. Zwieńczeniem tekstu jest prezentacja powiązań organizacji religijnych z kontekstem społecznym, a więc jego wpływ na ich samookreślenie, kwestia konkurencyjnych lojalności, możliwość aplikacji kościelnego typu organizacyjnego do religii niechrześcijańskich, fundamentalna relacja do państwa oraz następstwa procesu migracji.

Powyższy tekst poszerza spektrum sposobów obecności i urzeczywistniania się Kościoła o element społecznego postrzegania, a w nawiązaniu do wcześniejszego opracowania M. Laube podaje podstawy empiryczne procesów społecznych. Poznanie i zrozumienie dynamizmów i mechanizmów kształtujących rozwój społeczny religii pomaga projektować funkcjonowanie i działania Kościołów, ale też zmniejsza stres związany z pytaniem o przyszłość, zwłaszcza przy porównywaniu z innymi Kościołami.

Ostatni tekst publikacji *Późny czas Kościoła ludu* [K. Fechtner, *Späte Zeit die Volkskirche*, s. 197–218] przedstawia Kościół z perspektywy teologii praktycznej. Przywołując dokument *Kościół wolności. [Perspektywy dla ewangelickiego Kościoła w XXI w. Studium robocze Rady Ewangelickiego Kościoła w Niemczech]* (EKD), Hanower 2006] zostaje podkreślone, że tradycyjne odniesienie Kościoła do swoich zadań może być o tyle punktem odniesienia nowych wyzwań, o ile miałyby znaczenie dla przyszłości. Dokument ten (zresztą nie bez sprzeciwów) rozważa Kościół z perspektywy społeczno-ekonomicznej, a mianowicie jako zarządzającą przedsiębiorczą organizację (*wirtschaftende, unternehmerische Organisation*, s. 200n), kwantyfikowaną według efektywności, a optymalizowaną przez zarządzanie jakością pod kątem celów (200). Prowadzi do określenia działań kościelnych jako kluczowych ofert (*Kernangebote*), a jego reforma ma polegać na odnowie wewnętrznych procesów decyzyjnych i struktur pracy (200). Tenże Kościół można też ujmować jako zrzeszenie (*Verband*) osób z potrzebami religijnymi (201) albo jako wspólnotę zaangażowanych. Socjologiczna analiza nie wyczerpuje jednak teorii Kościoła, lecz jest włączana w jego teologiczne samorozumienie. W ewangelickiej perspektywie Kościół jest zobowiązany do służenia chrześcijańskiej wolności oraz i przekazywania Ewangelii i ukierunkowany jest na wiarę, jako „oczywistość serca”, a w konsekwencji jako wolnej wypowiedzi jednostki, która jednak potrzebuje (*implicite*) Kościoła w jego instytucjonalnym wymiarze (201n).

W sytuacji późnej nowoczesności Kościół ewangelicki określa siebie mianem *Kościół ludu* (*Volkskirche*), które oznacza zarówno strukturę organizacyjną chrześcijaństwa po uwolnieniu się od zależności od państwa (aspekt strukturalny), jak i pluralność form przeżywania wiary i indywidualnych odniesień do Kościoła (ujęcie praktyczne) czy aktywny udział „oficjalnego” Kościoła w kształtowaniu nowoczesnego, pluralistycznego społeczeństwa, wyrastający z teologicznej za nie odpowiedzialności (pojęcie koncepcyjne). Kluczowe jest uznanie kościelnego pluralizmu i religijnej subiektywności wiernych oraz potrzeba ponadparafialnych form pastoralnych.

Powyższe nastawienie prowadzi do zmiany tradycyjnego stosunku do wspólnoty lokalnej i jej roli, mimo bogactwa jej znaczeń, jak: terytorialnie określona społeczna postać Kościoła, podmiot kościelnej działalności, społeczne zaangażowanie, zgromadzenie modlitewne. Dotychczasowa więź z Kościołem i przeżywanie wiary, osadzone we wspólnotowości zamieszkania i tradycji, wymagają nie tylko adekwatniejszych form pobożności i działalności kościelnej w sferze wspólnotowej, jak i funkcjonalnej, ale uwzględnienia także innych okoliczności, jak aktualna faza życiowa, styl życia czy życiowe środowisko. Dwa nastawienia naznaczają praktyczno-teologiczne teorie Kościoła: uspołecznienie (*vergesellschaftete*) i upodmiotowienie kościelności stosownie do społecznych typów chrześcijaństwa (teoria zróżnicowania typów chrześcijaństwa E. Troeltscha) oraz rozwiązywanie – za pomocą praktyki koncyliarnej – konfliktu między społecznym, zobowiązującym poszukiwaniem prawdy, a formo-

waniem sumienia jednostki, odpowiadającym ujmowaniu Kościoła, jako komunikującego Ewangelię (teoria konfliktu kościelnej działalności E. Langa).

W powyższym tekście czytelnik odnajdzie wiele celnych spostrzeżeń diagnozujących nowy kontekst społeczny działalności Kościoła, które pomagają uchwycić inność społeczeństwa „późnej nowoczesności”, poczynione jednak konkluzje są raczej wskazówkami kierunku uprawiania teologii, praktycznym na tamym obszarze kulturowym – sformułowane są na bardzo ogólnym poziomie konceptualizacji i bez konkretnych, praktycznych odniesień pastoralnych. Przyjęta perspektywa społeczno-kulturowa stawia na dalszym planie aspekty i uwarunkowania *stricte* teologiczne.

Ostatni, odredaktorski i podsumowujący tekst *Tożsamość i realność Kościoła jako temat teologii* [Ch. Albrecht, *Identität und Realität der Kirche als Thema der Theologie*, s. 219–227] przedstawia pokrótce przesłania poszczególnych tekstów, które aspektowo odnosiły się do kwestii relacji między Kościołem realnym, widzialnym, doświadczalnym, empirycznym a Kościołem „idealnym” teologicznie, niewidzialnym, będącym przedmiotem wiary, duchowym. Kluczowym wnioskiem jest wskazanie potrzeby integralnego ujmowania relacji i napięć w Kościele jako przekraczających specyfikę dogmatyki, tzn. uwzględnienia indywidualnych, subiektywnych doświadczeń wiernych oraz inności społeczeństwa późnej nowoczesności. Podkreślić trzeba postulat metodologicznego opisu ujęć historyczno-socjologicznych i teologicznych oraz rozwijania myślenia historycznego oraz potrzebę analizy roszczenia normatywności ze strony świadectw biblijnych i wyznań wiary.

Odnosząc się do całości publikacji jako reprezentacji ewangelickiej eklezjologii, trzeba podkreślić wagę przykładaną do uwzględniania zmian społeczno-kulturowych i kontekstu historycznego, m.in. priorytet indywidualnej wolności, wpływ filozofii idealistyczno-liberalnej, dystans do szerszej tradycji teologicznej, pluralizm teologiczny, subiektywizm pobożności i nastawienia do „oficjalnego” Kościoła. Równoległe obecne są głosy potwierdzające potrzebę stałej, instytucjonalnej obecności Kościoła (religii) w życiu publicznym i jego wielorakiego zaangażowania. Konfrontacja z tym nastawieniem i jego konsekwencjami może obudzić w polskim eklezjologu większe zrozumienie nieporównywalnie szybszej niż dotąd ewolucji środowiska kulturowego adresatów, ich nowego nastawienia, potrzeb i możliwości, może też skłonić do doceniania i pogłębiania tradycyjnych idei i praktyk lokalnego Kościoła, wraz z poszerzaniem o nowe, adekwatniejsze formy przeżywania wiary.

Kończąc lekturę, czytelnik może zadać pytanie: czy rzeczywiście zrozumienie Kościoła jako takiego, bazujące bardziej na analizie sytuacji społecznej aniżeli na źródłach teologicznych, zwłaszcza na słowie Bożym, może być rzeczywiście teologicznie nowe i adekwatne? Odpowiedź w postaci prostej komparatystyki eklezjologii katolickiej z (teologią) ewangelicką, która skutkowałaby sceptyczną oceną nie dostrzegłaby innej wrażliwości i priorytetów w Kościele ewangelickim, zwłaszcza że nie ma tam jakiegoś nadrzędnego organu „czuwającego” nad ortodoksyjnością wypowiedzi teologów, a pluralizm teologiczny postrzegany jest jako standard i atut. Niemniej spotkanie z innym ujęciem nie musi być czasem straconym.

ks. Grzegorz Dziewulski

Wyższe Seminarium Duchowne, Łódź