

Ks. ALFONS NOSSOL

CONGREGATIO SANCTORUM ET VERE CREDENTIUM

Eklezjologia protestancka w zarysie

- I. Ewolucja pojęcia Kościoła. — II. Istotne elementy protestanckiej eklezjologii. —
III. Eklezjologiczne perspektywy dialogu ekumenicznego.

Początek ewangelickiej nauki o Kościele można by widzieć w biblijnej świadomości, że chrześcijanie pielgrzymują w świecie „według wiary, a nie dzięki widzeniu” (2 Kor 5,7). Nominalistyczny rys teologii u schyłku średniowiecza jakby zapomniał o tym i kładł m.in. podstawowy akcent nie tyle na głęboką wewnętrzną tajemnicę Kościoła, ile raczej na jego zewnętrzny i jurydyczny charakter. Wszędzie dochodził wówczas do głosu Kościół pojmowany przede wszystkim jako widzialna i ściśle zorganizowana „instytucja zbawcza” na ziemi. W tym kontekście — wspomina Cochlaeus — wołali ewangelicy zawsze: Ewangelia! Ewangelia! tam, gdzie katolicy mówili: Kościół! Kościół!¹ Z tego zaś względu, że Kościół tamtych czasów cechowało wiele nazbyt ludzkich przerostów, łatwo jest zrozumieć gorliwość Marcina Lutra, z jaką zabrał się on do procesu jego „uzdrawiania”. Pewnym jest, że dążył nie do zniszczenia, lecz do reformy Kościoła; że zaś reforma przerodziła się w reformację zdecydowało o tym, iż właściwie po dzień dzisiejszy stanowi nauka o Kościele najbardziej dysjunkcyjny punkt wyznaniowy w chrześcijańskiej teologii. Eklezjologia obejmuje rzeczywiście jakby sumę wszystkich zasadniczych różnic wyznaniowych.² Na ten fakt wskazuje na nowo II Sobór Watykański. Równocześnie jednak uwydatnia z całą siłą także eklezjologiczne perspektywy dialogu ekumenicznego. By móc na nie wyraźniej wskazać w ramach pobieżnego szkicu protestanckiej nauki o Kościele, przyjrzymy się najpierw ogólnie samej ewolucji pojęcia Kościoła, następnie istotnym elementom eklezjologii oraz szczegółowej roli jaka wśród nich przypada w udziale słowu i sakramentom.

1 Philippicae IV, 25 (Leipzig 1534). Cyt. za Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque modern*, Paris 1970, 353.

2 Por. Van de Pol, *Das Zeugnis der Reformation*, Essen 1963, 199; A. Brandenburg, *Aspekte des heutigen Protestantismus*, Aschaffenburg 1967, 97, 101.

I. EWOLUCJA POJĘCIA KOŚCIOŁA

1. Decydujące znaczenie dla rozwoju protestanckiej eklezjologii mają poglądy reformatorów, których niejednolite pojmowanie Kościoła nie pozwala właściwie po dzień dzisiejszy utworzyć ściśle spójnego protestanckiego pojęcia Kościoła. Y. Congar wskazuje aż na pięć źródeł eklezjologicznych poglądów samego L u t r a. Obok lektury Pisma Świętego i własnego doświadczenia wielkiego reformatora wylicza bowiem wpływ augustyńskiego rozróżnienia pomiędzy prostym i prawdziwym bytem oraz duchem i literą; następnie wpływ mistyków, mówiących wciąż o Kościele, który tworzą ludzie uduchowieni; dalej — oddziaływanie nań pluralistycznej koncepcji Kościoła Ockhana. Ponadto należałoby — jego zdaniem — jeszcze uwydatnić znaczenie poglądów odmawiających kapłaństwu ścisłej władzy jurydycznej na rzecz panujących, jak to np. ujmował Marsilius Petavinus, oraz wpływ spiritualistycznych sekt i różnych profetycznych tendencji reformistycznych, których wyrazem były zwłaszcza teorie Wiklefa i Husa.³

Ciekawym szczegółem jest fakt unikania przez Lutra słowa „kościół” przy tłumaczeniu Biblii. Preferowanie wyrazu „gmina” ma też swoje dobre strony, bowiem bardziej uwypukla związek ze Starym Testamentem oraz określa jednolicie zarówno Kościół powszechny, lokalny czy domowy. Kościół w swej istocie jest dla Lutra niewidzialny lub raczej „zakryty”, stanowi bowiem „lud Boży”, ciało Chrystusa” i „świątynię Ducha Świętego” Składa się z „prawdziwie wierzących”, dla których „Chrystus stał się zgromadzeniem wiernych” lub „zjednoczeniem świętych” Jako taki istnieje od początku świata i będzie trwał aż do jego końca. Kościół powstaje zawsze tam, gdzie wiara ujmuje słowo obietnicy a Duch Święty gromadzi wiernych. Na temat genezy Kościoła, Luter nie wypowiada się wprost, twierdzi w każdym bądź razie, że jest On tworem Ewangelii. Jako „creatura verbi” musi stać pod krzyżem, a ponieważ tu go nie sposób ujrzeć, trzeba weń wierzyć.⁴ Jedyną władzą w Kościele jest Boże Słowo. Poza nim i dwoma ewangelicznymi sakramentami, tzn. chrztem i ostatnią wieczerzą, nie ustanowił Bóg specjalnej konstytucji lub struktury Kościoła. W Kościele nie ma zatem żadnego szczególnego kapłaństwa ani porządku hierarchicznego boskiego pochodzenia. Ten ostatni szczegół dotyczy raczej już zewnętrznego wyrazu duchowego i boskiego zarazem Kościoła tj. jego zewnętrznego i widzialnego kręgu, który otacza niewidzialny krąg wewnętrzny, czyli Ciało Chrystusa, prawdziwy Lud Boży. Chociaż pomiędzy tymi kręgami Kościoła trzeba koniecznie rozróżniać, to nie sposób ich w pełni od siebie oddzielić. Wzbudzające wiarę słowo Boże prowadzi wszędzie do wspólnoty z Bogiem. Żaden człowiek nie jest jednak w stanie wyraźnie oddzielić wierzących od niewierzących, usprawiedliwionych od nieusprawiedliwionych. Zewnętrzny i widzialny krąg niewidzialnego Kościoła wewnętrzny tworzy przeto spostrzegalne zgromadzenie, wzglę-

3 Y. Congar, dz. cyt. 355 nn.

4 Zob. K. D. Schmidt, Reformatorischer Kirchenbegriff und dessen Fortbildung, w: Evangelisches Kirchenlexikon, II Göttingen 1962, 618; A. Adam, Kirche (III: Dogmengeschichtlich), w: Religion in Geschichte und Gegenwart, III, Tübingen 1959, 1308.

dnie zbór jednych i drugich i jako taki musi siłą rzeczy być „korporacją mieszaną” (*corpus permixtum*). Luter podkreślał z naciskiem, że w tej właśnie spostrzegalnej formie istnieje na ziemi czysty Kościół Boży. Jego zasada streszczająca się w prawie Chrystusa czyli w miłości jest zawsze wiążąca dla każdej postaci zorganizowanego życia kościelnego. Prawo ludzkie się tu nie liczy. Podobnie jak człowiek w ogóle nie ma w Kościele żadnych prerogatyw, nie może też istnieć hierarchia. Każdy poszczególne wierny jest zobowiązany w swoim zakresie dawać świadectwo Panu, przy czym nie może się zdawać na pośrednictwo święconych kapłanów. Nikt bowiem z ludzi nie może pośredniczyć między Bogiem a człowiekiem, jeden jest tylko pośrednik — Jezus Chrystus. Owszem, należy opowiedzieć się za zorganizowanym oficjalnym przepowiadaniem słowa Bożego w Kościele, za uporządkowaną służbą Bożą, ogólną karnością kościelną i diakonią. Miejsce sukcesji apostoelskiej biskupów musi jednakże zająć „sukcesja wiernych” (*succesio fidelium*). Ostatecznie zaś mają wszystkie przejawy kościelnego porządku służyć życiu Kościoła duchowego i nadać mu kształt. Dzięki nim, a szczególnie zwłaszcza przez przepowiadanie Ewangelii, szafarstwo sakramentów, władzę kluczy, modlitwę i „owoce Ducha Świętego” (Gal 5), jest z zasady niewidzialny Lud Boży zawsze pewnie uchwytny.⁵

Z tego względu, iż poglądy Lutera są decydujące dla całej protestanckiej eklezjologii, należy pamiętać, że jego naukę o Kościele pojmie się jedynie wtedy należycie, gdy zostaną uwzględnione dwa zasadnicze etapy jej rozwoju. Powtórzmy dlatego raz jeszcze, że w pierwszych swoich publikacjach podkreślał Luter przede wszystkim pojęcie Kościoła jako czegoś niewidzialnego, czysto duchowego. Lokował go co prawda też już wtedy „na ziemi”, ponieważ upatrywał w nim zgromadzenie chrześcijan, którzy tu na ziemi wierzą w Chrystusa i poddają się Mu jako głowie. To właśnie Chrystus wlewa w nich stale „wszelkie życie, wszelką myśl, wszelki czyn”. W tym właśnie znaczeniu jest także ziemski Kościół czymś duchowym, tzn. czymś, co dostępne jest wyłącznie w wierze. Pojęciowo należy odróżnić od niego Kościół jako zewnętrzną instytucję i widzialną społeczność, przy czym trzeba mocno podkreślić, że wyróżnione pojęciowo realności „faktycznie należą do siebie, jak ciało i dusza. Więzią, która je ze sobą spaja jest Słowo i Sakrament, które — aczkolwiek podawane są w Kościele widzialnym — jednak dopomagają do urzeczywistnienia się Kościoła niewidzialnego”.⁶

Dopiero dalszy rozwój wypadków reformacji, a więc względu natury raczej zewnętrznej zdecydowały o drugim etapie rozwojowym nowej idei Kościoła. By móc się skutecznie przeciwstawić przede wszystkim przesadnemu spiritualizmowi nowochrześcjanów, musiał Luter silniej zaakcentować niezbędne elementy i formę Kościoła zewnętrznego. Koniecznym znamieniem kościelności stały się szczególnie dwa widzialne uchwytny elementy: słowo i sakrament, ponieważ przez nie działa zawsze Chrystus. Dlatego też podkreślał Luter, że każdy, kto chce uczestniczyć w zbawieniu

5 K. D. Schmidt, art. cyt. 619 n.; por. także A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Gütersloh 1968, 254-257.

6 W. Niemczyk, *Historia dogmatów*, I, Warszawa 1966, 231 n.

musi należeć do prawdziwego Kościoła w jego widzialnej postaci. O prawdziwości zaś tego Kościoła stanowi „czysta nauka”, której jedynym kryterium jest Pismo Święte. Przyznać trzeba, że chociaż sam Luter wcale nie zmierzał do utworzenia jakiegoś specjalnego „luterańskiego” kościoła i przez całe życie zabiegał tylko o „reformę jednego, świętego, katolickiego Kościoła”, doszło ostatecznie jednak „do stworzenia czegoś nowego: w kulcie, organizacji, a nawet także w doktrynie”.⁷ Ten fakt wychodzi znacznie wyraźniej na jaw w „eklezjologicznych poczynaniach” dalszych reformatorów.

Ulryk Zwingli przejął w zasadzie podstawowe idee Lutera. Wychodząc jednakże z humanistyczno-spiritualistycznych założeń swojego myślenia oraz z uprzywilejowanej pozycji nauki o Bożym wybraniu, położył silny nacisk przede wszystkim na pojęcie niewidzialnego, prawdziwego Kościoła jako wspólnoty wybranych, którzy są znani wyłącznie Bogu. Ten Kościół tworzy więc wewnętrzna wspólnota prawdziwych chrześcijan, powiązanych ze sobą wiarą. Zadanie poszczególnych gmin chrześcijańskich posiada charakter pneumatyczno-charyzmatyczny i streścza się w wolnym przepowiadaniu Bożej woli w świecie z wyraźnym nastawieniem na odnowienie świata. Każdy, który opowie się za tym przepowiadaniem dostarcza dowodu swej przynależności do prawdziwego Kościoła. W dziele etycznego odnowienia świata ma mieć swój udział również chrześcijańska władza świecka. Powierzywszy jej właściwie wszystkie zewnętrzne sprawy gmin kościelnych powiązał Zwingli ściśle ze sobą gminę kościelną z cywilną, przekreślając w pewnym sensie rys teokratyczny swojej nauki o Kościele.⁸

W całej pełni teokratyczna jest natomiast eklezjologia Jana Kalwina, który opowiedział się wprawdzie za nauką Lutera, lecz już więcej w jej zwinglińskim ujęciu. Podczas gdy Zwingli doszedł do „reformacji” przez humanizm, to bezpośrednią przyczyną reformatorskich tendencji Kalwina była lektura pism Lutera. Owszem, jego humanistyczny sposób myślenia też nie był bez znaczenia, ale w tym przypadku trzeba iść po linii wykształcenia Kalwina i brać go zawsze w ścisłym powiązaniu z myśleniem jurydycznym. Na całej nauce Kalwina o Kościele zaciążyła przede wszystkim idea Bożego przeznaczenia. Kościół określa przeto jako „ciało i wspólnotę wierzących, których Bóg przeznaczył do życia wiecznego”. Chodzi oczywiście o samą istotę niewidzialnego Kościoła, który żyje mocą łaskawego spojrzenia Boga. Predestynację można ująć jedynie w wierze. Pamiętać należy, że Kalwin nie myśli wcale indywidualistycznie o wybraniu jednostkowym, lecz o przeznaczeniu pojętym jako wybraniu Kościoła, który będąc wspólnotą zbawionych i odkupionych żyje w ponad indywidualnym zjednoczeniu z wolą Boga. Ponadto akt Bożego wyboru ma ściśle chrystocentryczny charakter. Prawo wyboru należy do Chrystusa, On jest wykonawcą Bożego wybrania. Przeznaczenie do zbawienia obejmuje dlatego wszystkich, których Chrystus jako głowa wcielił w niewidzialny Kościół, będący Jego ciałem. Przynależność do Kościoła należy w tej perspektywie uważać za najwyższy obowiązek człowieka. Oczy-

7 Tamże, 232-234; K. D. Schmidt, art. cyt. 620. Por. także E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 1964, 201-208.

8 Zob. A. Adam, art. cyt. 1309.

wiście, że musimy w tym względzie mieć na uwadze widzialnie uchwytną zewnętrzną społeczność kościelną. Kto ją porzuca, opuszcza tym samym Boga i Chrystusa. Tak oto schodzą się ostatecznie z sobą świadomość przynależności do Kościoła z pewnością Bożego wybrania. W związku z tym uwydatnił Kalwin bardzo mocno strukturę Kościoła. Obok czystego przepowiadania słowa Bożego i należytego sprawowania sakramentów położył bowiem duży nacisk także na karność kościelną; upatrując w niej czynną troskę o żywotność Kościoła, porównywał ją z nerwami w organizmie, które działaniu duszy, tj. zbawczej nauce Chrystusa torują drogę. W celu zadbania o należyte funkcjonowanie kościelnej karności, mającej stać na straży chwały Bożej w świecie, powołał nawet do życia specjalną instytucję prezbyterium czyli konsystorz. Kalwin był zdania, że boskiego ustanowienia są również cztery urzędy, mianowicie: pastorów, doktorów, starszych i diakonów. Kiedy później scalił funkcje pastorów i doktorów w jedno, mówił już tylko o potrójnym urzędzie w Kościele. Chociaż tak zorganizowanej struktury Kościoła nie wiązał wprost z władzą państwową, to jednak domagając się od tej ostatniej oddania swoich środków do dyspozycji zarządzeniom kościelnym, przygotował pośrednio grunt dla późniejszych kościołów narodowych i państwowych.⁹

Kościół anglikański np. poszedł za poglądami Kalwina w tematyce zwierzchności i karności kościelnej, urzeczywistniając je w strukturze swojego prezbyterialno-synodałnego ustroju.

2. Za drugi etap w ewolucji protestanckiego pojęcia Kościoła można by uważać naukę Ksiąg symbolicznych, w których idea Kościoła została już ściślej sprecyzowana. Zamiast szczegółowej analizy wszystkich Ksiąg ograniczymy się oczywiście tylko do ogólnego przytoczenia zasadniczych sformułowań eklezjologicznych z uwzględnieniem ich teologicznego znaczenia.

Spośród luterańskich Ksiąg symbolicznych zasługuje na szczególną uwagę Konfesja Augsburska. W bezpośrednim związku z nauką o usprawiedliwieniu przytacza bowiem w artykule VII następującą definicję Kościoła: Kościół „jest zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza ewangelii i należycie udziela sakramentów” (*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*).¹⁰ Artykuł VIII precyzuje jeszcze bliżej, że chodzi tu o „zgromadzeniu świętych i szczerze wierzących” (*congregatio sanctorum et vere credentium*).¹¹ A więc Konfesja przechodzi bezpośrednio od pojęcia „świętych” do „wierzących”, przy czym chce podkreślić związek treściowy „zgromadzenia świętych” z „świętym obcowaniem” (*communio*

9 A. A d a m, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, dz. cyt. 358: „Das Gesamtsystem läuft auf eine staatskirchliche Regelung hinaus. In der Tat sind überall dort, wo die Gedanken Calvins durchdrangen und zur Errichtung geschlossen reformierter Kirchen führten, Staatskirchen errichtet worden...”. Por. tamże, 354-358; art. cyt. 1308 n.; E. H i r s c h, dz. cyt. 210-216. Na temat całokształtu eklezjologii Kalwina zob. A. G a n o c z y, *Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg 1968.

10 *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Berlin 1960, 61; Konfesja Augsburska. Nowy przekład, Warszawa 1970, 15.

11 *Die Bekenntnisschriften*, 63; Konfesja Augsburska, 17.

sanctorum) ze Składu Apostolskiego oraz z biblijnymi obrazami Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa oraz prawdziwego ludu Bożego. O tym wspomina wyraźnie Apologia Konfesji Augsburskiej, która domaga się rozumienia artykułu VII jako wykładu V rozdziału Listu św. Pawła do Efezjan.¹² Określenie „zgromadzenie” nie ma tu przeto nic wspólnego z „towarzystwem” lub zjednoczeniem podobnie myślących ludzi wierzących. Artykuły Szmalkaldzkie podkreślają, że Kościół chrześcijański stanowią po prostu „święci wierni i owieczki słuchające głosu swego Pana”.¹³ Ogólnie można by zatem powiedzieć, że sformułowanie „zgromadzenie wszystkich wiernych” zakłada i obejmuje także obecność Ducha Świętego, który poprzez słowo i sakrament sprawia wiarę oraz wprowadza ludzi do życiowej wspólnoty z Chrystusem, źródłem wiary i Głową Kościoła. I tak oto jest Kościół nowym Ludem Bożym. Jako taki nie tworzy zewnętrznego królestwa z własnymi prawami, celami i ziemską zwierzchnością, lecz jest pierwszorzędnie wewnętrznym i duchowym królestwem, którego Królem jest Chrystus. Owszem, Kościół ma także swoją zewnętrzną postać, prawdziwy Kościół jest jednakże w swojej istocie czymś wewnętrznym; to wspólnota wiary i Ducha Świętego w sercach ludzkich.¹⁴ Z tego jednak względu, że do istoty Kościoła należą również słowo, ekakramenty i funkcjonalnie pojęty urząd, musi Kościół być także wspólnotą zewnętrzną. Słowo i sakramenty są w nim jedynym środkiem, przez który działa Duch Święty, dlatego też należy w nich widzieć jedynie prawdziwe znaki Kościoła. Przez nie jako zewnętrzne środki realizuje Chrystus swoje władztwo, przy czym wskazują one równocześnie gdzie prawdziwy Kościół się znajduje. Jako Lud Boży i żywe ciało Chrystusa istnieje on mianowicie tam wszędzie na ziemi, gdzie się wiernie naucza ewangelii i należycie udziela sakramentów. Innymi słowy, zgromadzenie wiernych, ciało Chrystusa jest tu na ziemi i w czasie rozpoznawane w słowie i sakramentach. I jedność Kościoła nie domaga się właściwie żadnych innych wspólnych i jednolitych form zewnętrznym, tzn. władzy, ceremonii, rytów lub tradycji, jak to np. zawsze głosił Kościół katolicki.¹⁵

Względną przejrzystość określenia istoty Kościoła w nauce Luteranckich Ksiąg symbolicznych zaciemnia jednak nieco fakt ich opowiedzenia się, zwłaszcza przez Apologię Wyznania Augsburskiego, za węższym i szerszym pojęciem Kościoła w sensie dopuszczenia możliwości realnej lub tylko nominalnej przynależności do niego, jaka np. zachodzi w przypadku ludzi złych w Kościele. Z tego to powodu dochodzą niektórzy komentatorzy do przekonania o „dualistycznej drodze postępowania myślowego” w ustalaniu pojęcia Kościoła i wolą raczej mówić o powstaniu

12 Apol. 7,7; Die Bekenntnisschriften, 235; zob. także Apol. 7,5; 7,10; 7,14; Por. H. Fagerberg, Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529-1537, Göttingen 1965, 264-270.

13 ASm III, 12 — Die Bekenntnisschriften, 459 n.

14 Apol. 7,13 nn. — Die Bekenntnisschriften, 236 nn.; H. Fagerberg, dz. cyt.

15 Zob. H. Fagerberg, dz. cyt. 271-273.
266, 70 n.

Kościół oraz o tym, gdzie go można znaleźć, aniżeli o samej jego istocie lub o tym, czym on właściwie jest.¹⁶

Rzecz nie przedstawia się bynajmniej łatwiej, jeżeli idzie o naukę zreformowanych Ksiąg symbolicznych, a to choćby już tylko z tego względu, że są znacznie liczniejsze oraz że prawie nigdy nie przyznawano im mocy wiążących norm w wykładzie protestanckiej nauki. Ponadto uchodziły więcej za wypowiedź i ujęcie wiary tego czasu, w którym konkretnie powstały i dlatego też odznaczały się od samego początku ściśle aktualistycznym nastawieniem. Nie bez znaczenia jest wreszcie charakter narodowy poszczególnych Ksiąg, który siłą rzeczy zacieśniał ich ideowe oddziaływanie w zakresie granic danych państw czy narodów.¹⁷

Ograniczając się tutaj też tylko do ogólnego przedstawienia pojęcia samej istoty Kościoła, można by ją za B. Gassmannem opisać jako zgromadzenie wiernych, wspólnotę świętych, owoc boskiego zbawczego działania, oraz twór Boży.

Otóż elementem konstytutywnym Kościoła jest wiara, którą oczywiście uprzedza Boże wybranie. Można by to i tak ująć, że wiara, w której dochodzi do głosu świadomość wybrania, stwarza Kościół. W tym wypadku chodzi jednak o wiarę wielu ludzi oraz o specyficzny sposób ich obcowania z sobą tak, by można mówić o prawdziwym „zgromadzeniu” wierzących, jako o odpowiedniku greckiego „ekklesia”. Z tego względu, że wiara jest elementem decydującym, rodzi się problem niewidzialności Kościoła. Określenie „wspólnota świętych” świadomie nawiązuje do Wyznania wiary, chociaż pierwszorzędnie chce wyjaśnić wspólnotę jako jedność i ściśle związanie z sobą członków faktem wspólnego uczestnictwa w dobrach Chrystusa. Ponadto winien każdy poszczególny członek zgromadzenia swoje dary ochotnie i radośnie wykorzystać ku pożytkowi i zbawieniu drugich. Jedność i wspólnota nie mają bynajmniej na uwadze struktur lecz intersubiektywne relacje i oznaczają równocześnie dar i odpowiedzialność.

Całość Kościoła pojętego w ten sposób jako zgromadzenie wierzących i wspólnota świętych odniesiona do Boga stanowi owoc boskiego działania zbawczego, ponieważ jest wspólnotą „wybawionych”. Do Kościoła w ścisłym znaczeniu należą bowiem tylko ci ludzie, którzy w oparciu o Boży wybór prawdziwie wierzą. Dlatego też można widzieć w Kościele końcowy etap i cel boskiego działania zbawczego. Kościół musi przeto służyć Bożej chwale oraz być ostatecznie tworem samego Boga. Oba istotne elementy, jakimi są wiara, która łączy z Bogiem, i wspólnota, łącząca z braćmi, mają swoje jedyne źródło i oparcie w Bogu. Bóg, Chrystus i Duch Święty działają na swój sposób w sercach wierzących, posługując się przy tym słowem i sakramentami. Spośród trzech osób Bożych jest jednakże tylko Chrystus Głową Kościoła i jego kamieniem węgielnym, ponieważ Bóg go nim uczynił. Pośród licznych biblijnych obrazów i nazw Kościoła zasługuje na szczególną uwagę „obraz” ciała Chrystusa,

16 H. Fagerberg, dz. cyt. 276, 278 n.; Apol. 7,10 — Die Bekenntnisschriften, 234 nn. Do całości por. także E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Berlin 1954, 162-187.

17 Zob. A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, dz. cyt. 359-363.

który najtrafniej uwydatnia zarówno zależność wierzących od Chrystusa jak też braterską wspólnotę wszystkich członków w Chrystusie. Prawie wszystkie zreformowane Księgi symboliczne podkreślają następnie za apostołskim Wyznaniem wiary świętość i katolickość Kościoła. Skoro Kościół z istoty swej jest wspólnotą świętych, musi przeto także i sam być święty. Jest on właśnie uświęcony w swoich wybranych. To nic, że „empiryczny Kościół” jest wciąż jeszcze zmieszany z kąkolem; świętość to wszakże stałe zadanie Kościoła. Stąd właśnie płynie konieczność karność kościelnej, która dotyczy przede wszystkim funkcji słowa i sakramentów, które muszą pozostać „czyste”. W nich bowiem staje się Kościół widzialny. Dlatego też akcentują niektóre zreformowane Księgi symboliczne tak dalece karność kościelną, że widzą w niej, obok słowa i sakramentów, po prostu trzeci znak powszechnego Kościoła.

Kościółowi przysługuje również przymiot katolickości względnie jedyności, który oznacza, że nie ograniczają go żadne względy przestrzenne czy nacjonalne; wszyscy tworzą wszędzie jeden Kościół, ponieważ istnieje tylko jedna Głowa, Chrystus. Katolickość uwydatnia również jedność w różnorodności czasu, mianowicie jedność wszystkich wybranych od początku aż do końca świata. Samej istocie Kościoła przysługuje także jeszcze przymiot niezniszczalności i nieomyślności. Znakami wyróżniającymi względnie znamieniami prawdziwego Kościoła są następnie przepowiadanie słowa oraz szafarstwo sakramentów. One to tworzą funkcje, przez które realizuje się Kościół oraz wypełnia swoje zadanie, tzn. gromadzi wiernych, „żywi” ich i zachowuje samego siebie „czystym”. W tym celu posiada Kościół widzialne struktury, których wyłączną racją bytu jest pełnienie funkcji, a które jako takie mają Kościół przedstawiać widzialnie. Funkcje te są wypełniane przez ustanowione po temu osoby, zwane „sługami” (ministri). Chociaż nie są już one wprost związane z istotą Kościoła, mogą jednak uchodzić za Boże ustanowienie. Ich szczegółowy podział jak i zakres zadań opisał dokładnie i zorganizował przede wszystkim Kalwin. Pamiętać należy, że autorytet sług nie jest ostatecznie niczym innym jak posłuszeństwo względem Chrystusa.¹⁸

3. Podczas gdy pomiędzy nauką luterzańskich zreformowanych Ksiąg symbolicznych nie istnieją jeszcze w zasadzie — poza pojmowaniem widzialności, karność i urzędu w Kościele — głębsze różnice eklezjologiczne, występują one w okresie późniejszym znacznie bardziej na jaw. Zresztą już starszy Melancton począł kłaść istotniejszy nacisk na Kościół widzialny, który naucza należycie „artykułów wiary”, a więc już nie wyłącznie Ewangelii. W tym kierunku poszedł właściwie cały protestantyzm ortodoksyjny, który na drodze lansowania idei „kościółów partykularnych” doprowadził po prostu do powstania „kościółów konfesyjnych”, dla których kryterium łączności z „prawdziwym Kościołem” była obok należytego sprawowania sakramentów już „czysta nauka”, pojmowana niejednokrotnie jako intelektualnie uchwytna całość udokumentowanych zdań. U podstaw eklezjologicznych idei poprzedzonego indywidualizmem pietyzmu Oświecenia — przynajmniej częściowo — leżą założenia kongre-

18 B. G a s s m a n n, *Ecclesia reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften*, Freiburg 1968, 284-298; por. także A. A d a m, *Kirche*, art. cyt. 1309.

gacjonalistyczne. Zorganizowane Kościoły ziemskie uchodzą za utworzone przez ludzi społeczności, których celem jest pielęgnowanie religii, zgodnie z właściwościami swojego wyznania. Nie mają one właściwie istotnego znaczenia, bo i tak liczy się wyłącznie niewidzialny Kościół Boży. To po prostu tylko podległe władzy państwowej stowarzyszenia, które są już bezpośrednim etapem, prowadzącym do ustanowienia ścisłej struktury Kościoła państwowego. Przeciwno indywidualistycznym ujęciom eklezjologicznym zarówno pietyzmu jak też racjonalizmu wypowiedział się stanowczo F. Schleiermacher. W oparciu o swoje psychologiczne i romantyczno-historyczne założenia sam jednak określał Kościół jako gromadę tych, w których sercu i sferze emocjonalnej oddziałuje dalej wewnętrzne poruszenie Jezusa. Jako swoistego rodzaju twór chrześcijańskiego ducha może Kościół — jego zdaniem — przybierać najrozmaitsze formy. Za formę pierwotną Kościoła uważał w każdym bądź razie rodzinę. O Kościele zaś niewidzialnym stanowi wg niego „całokształt wszystkich działań ducha w ich wzajemnym powiązaniu”.¹⁹

Poglądy Schleiermachera doprowadziły wprawdzie do ożywienia świadomości Kościoła, równocześnie jednak pobudziły, np. neoluteran, do dalszego rozwoju kościelnego konfesjonalizmu, a w „neoprotestantyzmie” spowodowały duże zbliżenie pojęcia Kościoła do świeckich form wspólnotowych.

Teologia liberalna odrzucała w zasadzie pojęcie ukonstytuowanego Kościoła widzialnego lub też interesowała się wyłącznie jego aspektem socjologicznym, jak to np. czynił E. Troeltsch. Do poglądów Schleiermachera nawiązał A. Ritschl, opisujący gminę chrześcijańską jako miejsce skuteczności historycznych oddziaływań Jezusa, twórcy spełnionej duchowej i etycznej religii. Pojęcie Kościoła niewidzialnego zastąpił on ideą Królestwa Bożego, które jednak przyporządkował ścisłym wspólnotowym formom ludzkiego życia.²⁰

4. Do twórczego ożywienia, pogłębienia i dalszego rozwoju eklezjologii dochodzi dopiero po I wojnie światowej. Podczas gdy teolog katolicki R. Guardini mówił w związku z tym o nowym religijnym procesie „budzenia się Kościoła w duszach”, stwierdził teolog protestancki O. Dibelius wprost, że wiek XX jest „wiekiem Kościoła”.²¹ Na ten fakt złożyło się wiele elementów. M.in. na pewno załamanie się indywidualizmu, odkrycie przez nową egzegezę właściwszego znaczenia Kościoła w Nowym Testamencie, nowe zrozumienie dla pojęcia Kościoła reformatorów oraz ruch ekumeniczny. W Niemczech przyczyniło się do tego zapewne także zdobyte w okresie tzw. „walki o Kościół” (Kirchenkampf) doświadczenie. Duże zasługi w dziele „ponownego odkrycia Kościoła” przypada bez wątpienia w udziale teologii dialektycznej. Chociaż jej eklezjologia jest dość zróżnicowana, uwydatnia jednak bardzo wyraźnie wspólny wszystkim określeniom Kościoła rys dynamiczny. E. Brunner np.

19 A. Schmidt, art. cyt. 623 n.; por. także A. Adam, art. cyt. 1310; K. E. Skjoldsgaard, Kirche (IV: Ausserkath. Verständnis), w: Lexikon für Theologie und Kirche, VI, Freiburg 1961, 185.

20 Tamże.

21 O. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1926. Por. Y. Congar, dz. cyt. 459.

akcentuje w swojej „ekumenicznej” koncepcji eklezjologicznej przede wszystkim nowotestamentalne znaczenie „ekklesia” a początkowo również fakt niewidzialności Kościoła, do którego może przeto każdy chrześcijanin należeć, kto tylko idzie za wezwaniem Chrystusa, obojętnie czy to będzie katolik, kwaker, metodysta czy też protestant zreformowany. Kościół jako ekklesia jest „duchowym braterstwem, które żyje w ufnym posłuszeństwie względem swego Pana Chrystusa i otrzymanym od niego darze miłości ku braciom, oraz wie przez mieszkającego w nim Ducha Świętego, że jest Ciałem Chrystusa” Ten to Kościół jest apostołski, powszechny, jeden i święty.²² K. Barth znowu uwydatnia zdecydowanie widzialność Kościoła jako historiozbawczego wydarzenia, przy czym jest zdania, że nie tyle powinniśmy o Kościele mówić ile raczej „nim być” Kościół w jego ujęciu jest gminą chrześcijańską, która powstaje tam wszędzie, gdzie ludzie schodzą się przez Ducha Świętego z Jezusem Chrystusem, a w ten sposób również z sobą. Gmina ta jest postacią jednego, świętego oraz powszechnego Ludu Bożego czyli wspólnotą świętych ludzi i czynków, tak że może być rządzona wyłącznie przez Chrystusa, w którym ma swój fundament, oraz pragnie żyć w wypełnianiu powierzonych sobie posługi zwiastuna, a w nadziei, która jest jej granicą, rozpoznaje swój cel.²³ swój cel.²³

K. Barth przyczynił się również walnie do sformułowania słynnej Deklaracji w Barmen, która opisuje m.in. Kościół jako „gminę braci, w której działa aktualnie Jezus Chrystus w słowie i sakramencie przez Ducha Świętego”.²⁴

Inne eklezjologiczne określenia współczesnej teologii protestanckiej mają prawie zawsze jakiś związek z deklaracjami wyrosłymi w ramach aktualnego ruchu ekumenicznego. Ruch ten, opierający się przede wszystkim na chrystologicznych podstawach, wychodzi z założenia, że jedność Kościołów jest nam już dana w Chrystusie. Niezmiernie ważne w tym kontekście jest przeto ekumeniczne sprawozdanie z Ogólnoświatowej Konferencji „Wiary i Ustroju” — Lozanna 1927, w którym zgodzono się na takie oto wspólne opisanie zadań i istoty Kościoła: Kościół, który został ustanowiony wolą żywego Boga, jest wspólnotą wierzących w Jezusa Chrystusa oraz wybranym narzędziem w pośrednictwie zbawienia; znakami Kościoła na ziemi są: uznanie słowa Bożego w Piśmie Świętym, wyznanie Boga w Chrystusie, przepowiadanie słowa, korzystanie z sakramentów, istnienie urzędu oraz fakt wspólnoty ćwiczenia się w wierze i miłości.²⁵

Niezależnie od tego rodzaju „twierdzeń” eklezjologicznych pojawiają się jednak we współczesnej teologii protestanckiej także głosy silnej krytyki pod adresem aktualnych właśnie teologicznych ujęć Kościoła tak,

22 E. Brunner, Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Dogmatik, III, 1960, 49; tenże, Unser Glaube, Zürich 1967, 124-127.

23 K. Barth, Dogmatik im Grundriss, Zürich 1947, 165; por. tenże, Kirchliche Dogmatik, IV 2, Zürich 1964, 695-824. Zob. C. O'Grady, The Church in the Theology of Karl Barth, London 1970.

24 A. Adam, art. cyt. 1310.

25 Tamże; K. D. Schmidt, art. cyt. 625. Na temat innych ważnych współczesnych protestanckich ujęć Kościoła zob. Cz. Bartnik, Kościół Boży, Lublin 1970, 21-32.

że można by w tej chwili nawet mówić o nastaniu okresu krytyki wokół Kościoła.²⁶ Sugeruje ona, że na całej protestanckiej eklezjologii ciąży fatalne w następstwach „myślenie świątynne”, tzn. myślenie wyrosłe z „iluzji świątyni”. Reformacja w sumie też tylko doprowadziła do powstania własnej świątyni, „ewangelickiej synagogi”, a ponowne odkrywanie Kościoła cechują za bardzo „restauracyjne tendencje”. Wciąż jeszcze uprawia się „eklezjologię w kamieniu”, ponieważ nie sposób skonstruować jednolitej eklezjologii biblijnej. Pismo Święte nie operuje zresztą eklezjologicznymi pojęciami lecz obrazami, które nie są niczym innym jak „zasłoniętym wyznaniem Chrystusa”. Substancją Kościoła jest osoba, konstytuuje go bowiem Chrystus i każdy biblijny obraz Kościoła chce tylko powiedzieć, co to znaczy, że „Jezus wyzwala”, przynosi wolność. Prawdziwe „ponowne odkrycie Kościoła” jest dlatego też jeszcze przed nami. Skrępowani mentalnością „chrześcijańskiego rezerwatu” i „dużąc się intra muros” nie dorosiliśmy niestety do eksperymentu wolności. A Kościół jest przede wszystkim tam, gdzie jest wolność. Dynamizm prawdziwego Kościoła pojętego jako ruch oraz apostołski i misjonarski proces streszcza się w wydarzeniu wolności, w otwartości na przyszłość i wyruszeniu ku niej. Byśmy to zrozumieli trzeba skoncentrować się przede wszystkim wokół realnej historii Kościoła a nie historii jego idei, lub jeszcze radykalniej rzecz ujmując — należy zerwać z totalnym charakterem tradycyjnej nauki o Kościele, która stała się niepostrzeżenie swoistego rodzaju „pan-eklezjologią”. Ktoś żyjący w ramach jej perspektyw całkowicie w Kościele, tzn. prawdziwy „człowiek kościelny”, musi tym samym wyemigrować ze świata. Potrzebą chwili jest dlatego „po-kultyczna” i „pro-religijna” wizja Kościoła.²⁷ Choćby tych skrajnych poglądów nie chciano dzielić, trzeba się jednak będzie z jednym chyba pogodzić, że mianowicie Kościół pojmowany nawet jako „naczynie łaski” musi dzisiaj stawić czoło różnym próbom i kryteriom natury społecznej; przede wszystkim zaś winien się dać wszędzie tam odszukać, gdzie ludzie naprawdę cierpią i usiłują dociec dna swoich cierpień. Droga prowadząca ad Unam Sanctam winna zatem obok momentu wertykalnego objąć również wszystkie najistotniejsze horyzontalne momenty eklezjologiczne i liczyć się z nimi na serio.²⁸

II. ISTOTNE ELEMENTY PROTESTANCKIEJ EKLEZJOLOGII

1. Problem „niewidzialności” Kościoła musi nam posłużyć za wprowadzenie do zagadnienia istotnych elementów protestanckiej eklezjologii. Chcąc się bowiem radykalnie przeciwstawić dotychczasowej postaci mocno zinstytucjonalizowanego Kościoła chrześcijańskiego podkreślali reformatorzy rzeczywiście raz po raz fakt niewidzialności „prawdziwego Koś-

26 G. Bartning, *Gefäss des Wortes*, Würzburg 1964, 19 n.

27 J. Ch. Hoekendijk, *Kirche*, w: *Theologie für Nichttheologen. ABC protestantischen Denkens*, Stuttgart 1968, 196-200.

28 G. Bartning, dz. cyt. 22; Zob. także W. Trillhaas, *Die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, II, Freiburg 1969, 113-123; *Die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg — Zuwendung zur Welt*.

ciola” pojmowanego najogólniej jako „zgromadzenie świętych i szczerze wierzących”, lub też jako „wspólnota wierzących, których Bóg przeznaczył do życia wiecznego”, lub po prostu jako „Ciało Chrystusa” Zawartość treściowa oraz znaczenie tych określeń suponuje rzeczywiście moment niewidzialności, chociaż sam Luter wołał więcej mówić o „zakrytości” Kościoła. Ale to też raczej tylko w początkowym stadium. Pod wpływem szerzących się wówczas tendencji spiritualistycznych akcentował później również widzialną formę Kościoła zewnętrznego. Podobnie czynią wszystkie Luterskie Księgi symboliczne, posługując się w tym celu ścisłym i szerszym pojęciem Kościoła. W związku z tym utarło się nawet przekonanie, że luteranizm ujmuje prawdziwy Kościół z Credo jako widzialną wspólnotę na ziemi, podczas gdy protestantyzm zreformowany i Kościoły anglikańskie rozróżniają bardzo ostro pomiędzy Kościołem z Credo, będącym zasadniczo niewidzialną, mistyczną wspólnotą wszystkich wierzących, a Kościołami empirycznymi. Główny akcent kładą właśnie na niewidzialność i zakrytość Kościoła jako misterium, w które trzeba wierzyć.²⁹

E. Brunner utrzymuje, że u podstaw takiego rozróżnienia stoi augustyńska dystynkcja między *ecclesia invisibilis et visibilis*, przy czym pierwsza oznaczała treść wewnętrzną prawdziwego Kościoła, a druga dotyczyła rozprzestrzenionego po całym świecie Kościoła katolickiego jako instytucji. Otóż Nowy Testament takiego rozróżnienia na Kościół wewnętrzny i Kościół — instytucję nie zna; Brunner twierdzi, że podwójne pojęcie Kościoła jest mu zupełnie obce. Ekklesia w sensie przynależności do Chrystusa przez wiarę była równocześnie tym Kościołem, który mógł każdy zobaczyć jako, nie mający nic wspólnego z instytucją, Lud Boży. Ekklesia nie występuje bowiem nigdy na jaw jako wspólnota kultu, jako zewnętrzna społeczność, lecz zawsze jako wspólnota przepowiadająca Chrystusa i żyjąca we wzajemnej miłości. A jej celem jest przepojenie codzienności duchem Jezusa Chrystusa; całe zaś jej życie stanowi służbę Bożą, która jest równocześnie braterską służbą w stosunku do drugich. W tym znaczeniu jest ekklesia jako wspólnota swego rodzaju jednocześnie niewidzialna i widzialna.³⁰

K. Barth uważa również, że jeżeli Kościół jest, to musi być widzialny. Jego rzeczywistość, jego wewnętrzna realność jest bowiem prawdą mówiącą. Oczywiście, że prawdziwego Kościoła nie zobaczy się nigdy na sposób np. ciemnych liter reklamy świetlnej, która staje się czytelna na skutek włączenia prądu elektrycznego; lub też tak bezpośrednio jak dostrzega się państwo w jego obywatelach, władzę w jej organach, prawach i instytucjach. Wprost i bezpośrednio widzimy jedynie członków Kościoła, władze kościelne, kult kościelny itp. Widzialność zaś samego Kościoła jest darem, każdorazowym objawieniem, które jako takie można ująć jedynie w wierze. Miejscem takiego urzeczywistnienia się widzialności Kościoła będzie ostatecznie zawsze historia.³¹

29 Van de Pol, dz. cyt. 197 n.

30 E. Brunner, *Die Lehre von der Kirche...*, dz. cyt. 43-49: *Das Problem der unsichtbar — sichtbaren Ekklesia*.

31 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV*, 2, dz. cyt. 700 n.

2. Konstytutywnym elementem protestanckiej eklezjologii jest następnie określenie relacji Kościoła do Jezusa Chrystusa. Chociaż samo zagadnienie, czy Jezus założył Kościół jest tutaj dyskusyjne,³² należy przyjąć, że wypływa on jednak bezpośrednio z samego faktu, że zdarzenia Jezusa jako posłańca Ojca. Chrystusowe posłannictwo jest odtąd też kontynuowane w Kościele jako wspólnocie ludzi z Chrystusem.³⁴ Skoro Kościół jest „ciałem” Chrystusa, musi go wobec tego również On sam konstituować, co zresztą wyjdzie jeszcze wyraźniej na jaw przy określeniu roli słowa i sakramentów w Kościele. Na razie winniśmy tylko wskazać na znamienny szczegół protestanckiego chrystocentryzmu eklezjologicznego, mianowicie, na zupełnie inne położenie akcentu, aniżeli to ma miejsce w teologii katolickiej. Wg ujęcia tej ostatniej zawdzięcza wierzący swoją wiarę Kościołowi, którego jest członkiem. Gdzie jest Kościół, tam jest Chrystus. Wspólnota z Chrystusem dochodzi do skutku w Kościele. Wg protestanckiego ujęcia ma się rzecz właśnie odwrotnie: gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół. Kościół powstaje przez działanie Ducha Świętego i jest utrzymywany przez Ducha Świętego, który przez słowo budzi wiarę w Chrystusa i strzeże jej w sercach wiernych. Przez tę wiarę są wierzący związani z Chrystusem a w Nim łączą się również między sobą w Kościele, który jest Jego ciałem. Wiara nie powstaje w każdym bądź razie w Kościele, lecz Kościół powstaje z przepowiadania i wiary. Wszędzie, gdzie głosi się słowo Boże i się w nie wierzy, ujawnia się Kościół, tam jest sam Chrystus obecny i działa przez słowo i swojego Ducha. Reformacja nigdy przeto nie wątpiła w realną obecność Chrystusa, stwierdzała tylko kategorycznie, że jest to zawsze obecność przez słowo i Jego Ducha wszędzie tam, gdzie chociaż dwóch albo trzech w Jego imieniu się gromadzi oraz słuchając przyjmuje Jego słowo.³⁵

A. Nygren ujmuje w ten sposób syntetycznie relację Kościoła do Jezusa Chrystusa: „tak jak Kościół jest niczym bez Chrystusa, tak Chrystus nie jest bez swojego Kościoła”.³⁶ Przekonanie, że „Chrystus żyje w swoim Kościele, a Kościół żyje w Chrystusie” stanowi dlatego też bazę wyjściową wszelkiego dialogu ekumenicznego w Kościele.³⁷

3. Wśród istotnych elementów protestanckiej eklezjologii można by dalej wyliczyć problematykę znamion prawdziwego Kościoła. Również i w tym wypadku posiada podstawowe znaczenie opis Kościoła, podany w artykule VII Konfesji Augsburskiej: „zgromadzenie świętych, w którym się wiernie naucza ewangelii i należycie udziela sakramentów” Prawdziwy Kościół poznaje się zatem po wiernym nauczaniu Ewangelii i należytem udzielaniu sakramentów. Chodzi zatem o dwa podstawowe konstytutywne elementy Kościoła, które właśnie jako takie są uchwytnie. Jedność, katolickość i apostołskość nie jest np. w ten sposób ujmowana, dlatego też nie stanowi znamienia, widzialnej cechy Kościoła. Wszędzie tam mamy do czynienia z prawdziwym Kościołem, gdzie Ewangelia jest

32 N. A. Dahl, Kirche (II. NT), w: Evangelisches Kirchenlexikon, II, dz. cyt. 612.

34 H. Ott, Kirche, w: Theologie VI + 12 Hauptbegriffe, Stuttgart 1967, 232.

35 Van de Pol, dz. cyt. 200.

36 Cyt. za J. R. Nelson, Kirche (VII: Gegenwärtiges ökumenisches Gespräch), w: Lexikon für Theologie und Kirche, II, dz. cyt. 635.

37 Tamże.

wiernie nauczana, czyli słowo Boże jest w „czysty sposób” przepowiadane. Ewangelia stanowi radosną nowinę o niezastężonej przez człowieka przebaczącej łasce Boga. Nauczanie Ewangelii nie może więc zostać wypaczone lub sfalszowane, względnie zaciemnione ludzką nauką i spekulacją. Nigdy nie wolno odwrócić uwagi słuchaczy i wykonawców słowa od samego centrum radosnej nowiny. Cała reformacja była przekonana, że to właśnie nastąpiło w Kościele rzymskim, w jego nauce, w oficjalnej teologii, liturgii i praktykach pielęgnowania oraz pogłębienia życia wewnętrznego. Prawie wszyscy protestanci żywią po dzień dzisiejszy to samo przekonanie.

Drugim znamieniem jest należyte udzielanie sakramentów. Jak później jeszcze zobaczymy, teologia protestancka uczy, że chrzest i Wieczerza Pańska stanowią jedyne przez Chrystusa ustanowione sakramenty. Należy je koniecznie w ten sam sposób udzielać, w jaki Chrystus je ustanowił, a więc bez całej oprawy wyszukanego ceremoniału kościelnego i w języku narodowym, czyli tak jak zostały przekazane w Piśmie Świętym.³⁸

Z zachowaniem „czystości” funkcji słowa i sakramentów w Kościele wiąże się ściśle karność kościelna, uważana dlatego niejednokrotnie za dalszy znak czyli trzecie znamię prawdziwego Kościoła powszechnego. Oczywiście, że znamię to nie jest w swej wymowie już tak jednoznaczne, jak dwa poprzednie i było dlatego też zawsze wielorako pojmowane. Zgodność panowała zasadniczo co do tego, by to była przede wszystkim praktyczna karność życiowa w Kościele a nie teoretyczna, dyscyplinarna. Nie należy bowiem „karać” błędów, lecz grzechy. Choć samo postawienie zasady może nie budzić zastrzeżenia, to jednak w praktyce nie trudno o jej nadużycie.³⁹

4. Jak z dotychczasowych rozważań wynika, zagadnieniu, „słowo i sakrament” w protestanckiej eklezjologii przypada w udziale szczególna rola.

Odnosnie do teologicznego określenia relacji: Kościół — słowo, to wydają się w niej wciąż jeszcze być wiążące wywody samego Lutra. Otóż wg nich jest Kościół właśnie utworzonym przez słowo nowym Ludem Bożym. Stworzenie Kościoła i cała jego dalsza egzystencja opierają się wyłącznie na Bożym słowie. Krótko rzecz ujmując, Kościół jest po prostu tworem Bożego słowa: „ecclesia creatura verbi” Słowo Boże szczegółowo oznacza — wszechmogące stwórcze słowo Boga, dalej — wiekuiste słowo, czyli samego Chrystusa, historycznego Jezusa w jego słowach i czynach, ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i wywyższonego; i wreszcie — czyn Ducha Świętego, który przez świadectwo Apostołów tłumaczy, wyjaśnia osobę i dzieło Chrystusa oraz sprawia, by przepowiadanie Kościoła służyło zbawieniu. W słowie więc jest obecny sam trójjedyny Bóg jako Stwórca, Zbawiciel oraz Ten, który „ożywia” Do nas dociera Boże słowo jako sąd i łaska, prawo i Ewangelia. Ponieważ istotą Boga jest mi-

38 Van de Pol, dz. cyt. 194, 204 n.; Por. H. Fagerberg, dz. cyt. 272.

39 Tamże; Por. także A. Adam, art. cyt. 1309. Autor ten wspomina także o innych znamionach Kościoła ustalonych w trakcie ekumenicznych dyskusji. — Tamże, 1310.

łość, stąd też jego najwłaściwszym słowem jest Ewangelia. W sumie może zatem Luter powiedzieć, że „całe życie i substancja Kościoła jest w Bożym słowie” oraz że „Kościół zrodzony ze słowa jest córką, a nie matką słowa”.⁴⁰ Pełna, twórcza i życiodajna autonomia Bożego słowa jako jedy- nego autorytetu to chyba najbardziej znamienny szczegół protestanckiej nauki o Kościele.

Ściśle ze słowem łączy się sakrament nazywany częstokroć nawet wprost „widzialnym słowem”,⁴¹ lub „znakiem do słowa”.⁴² Sakrament przychodzi słowu ku pomocy, wspierając ludzką słabość i jako taki jest środkiem pomocniczym, którym posługuje się Duch Święty dla wzmocnienia wiary. Ponieważ Duch Święty jest tu przyczyną, słowo i sakrament są środkami, a wiara owocem — należy zawsze brać pod uwagę bardzo bliski związek, jaki zachodzi pomiędzy słowem, sakramentem a wiarą. Ściślej rzecz ujmując, można by powiedzieć, że słowo i sakrament należą obiektywnie do siebie a wiara i sakrament — subiektywnie.⁴³ Ogólnie oznacza sakrament widzialny i ważny znak Bożej łaski. Artykuł XIII Konfesji Augsburskiej w ten sposób formułuje luterancki pogląd na sakramenty: „Kościoły nasze uczą, że sakramenty są ustanowione nie tylko jako rozpoznawcze znaki wśród ludzi, lecz raczej jako znaki i świadectwa woli Bożej wobec nas, aby pokrzepiały i utwierdzały wiarę tych, co przystępują do sakramentów. Dlatego należy przystępować do sakramentów z wiarą, która ufa obietnicom, jakie są przez nie objawione i zapowiedziane”.⁴⁴ Sakrament stanowi więc „obrzęd ustanowiony przez Chrystusa, przez który daruje nam odpuszczenie grzechów i życie wieczne”.⁴⁵

Wszyscy protestanci przyjmują tylko dwa sakramenty, mianowicie chrzest i Wieczerzę Pańską. Tę ostatnią pojmują wyłącznie jako komunie, zarzucając zupełnie ofiarę mszy świętej, podobnie jak też wszelki kult sakramentów. Luteranizm trwa na stanowisku realnej obecności Chrystusa w Wieczerzy, tzn. wyznaje pogląd, że ciało i krew Chrystusa są w niej prawdziwie obecne i rozdzielane przyjmującym.

Z w i n g l i natomiast, pojmujący sakrament jedynie jako symboliczną czynność i znak, którym się posługujemy, aby rozpoznać się jako chrześcijaństwo lub też przypomnieć sobie czyny Chrystusa, pojmuje słowa ustanowienia tylko figuralnie i widzi w Wieczerzy Pańskiej przypomnienie człowiekowi odkupienia i zbawienia przez śmierć Chrystusa; zaś uczestnictwo w niej jest dla niego równoznaczne z przyznaniem się do Chrystusa oraz z zobowiązaniem się do chrześcijańskiego życia.

Wg Kalwina słowo i sakrament mają znaczenie tylko dla wybranych. Sam sakrament jest jedynie świadectwem łaski Bożej wobec społeczności, a także jej ufności pokładanej w Bogu. Podzielając pogląd Zwingliego o figuralnym pojmowaniu słów ustanowienie, obstaje jednak przy duchowej a nie cielesnej obecności żywego Chrystusa w Wieczerzy Pańskiej.⁴⁶

40 K. E. Skydsgaard, art. cyt. 184 n.

41 H. Ott, Wort und Sakrament, w Theologie..., dz. cyt. 237.

42 F. Hauck, Theologisches Fach — und Fremdwörterbuch, Göttingen 1967, 151.

43 Van de Pol, dz. cyt. 219.

44 Die Bekenntnisschriften, dz. cyt. 68; Konfesja Augsburska, 19.

45 Konfesja Augsburska (Przypisy), 39.

46 W. Niemczyk, Historia dogmatów, 238, 252 n.; zob. także ks. W. Granat, Dogmatyka katolicka, VII 1, Lublin 1961, 89 n.

Trudno byłoby w tym miejscu rozwijać szczegółowo punkty protestanckiej sakramentologii, zwłaszcza że nie ma chyba drugiej dziedziny, w której pomiędzy poszczególnym Kościołami i kierunkami protestanckimi panowałyby tyle zróżnicowanych poglądów i opinii teologicznych jak właśnie w zakresie wartościowania sakramentów.⁴⁷

Zwróćmy więc już tylko uwagę na uwydatniony przez współczesną teologię dynamiczny element czyli charakter zdarzeniowy sakramentów. Otóż z tego punktu widzenia można by nawet mówić o pewnym stopieniu się z sobą słowa i sakramentu w samym wydarzeniu. Choćby nie akceptowano tego rodzaju sformułowań, jak np. „czynność słowa” lub „czynność przepowiadania” jako wyrazu scalenia obu rzeczywistości, pewnym jest, że również nowe ujęcia sakramentu wiążą je bardzo ściśle z sobą. Mając zaś na uwadze prymat słowa, będzie tym łatwiej zrozumieć także eklezjologiczną funkcję sakramentu.⁴⁸

5. W ścisłym powiązaniu z rolą słowa i sakramentu w Kościele jest także problem urzędu. Artykuł XIV Konfesji Augsburskiej stwierdza: „O urzędzie kościelnym naucza się, iż nikt w Kościele nie powinien publicznie nauczać ani wygłaszać kazań, ani udzielać sakramentów, jeżeli nie został we właściwy sposób powołany”.⁴⁹ Teolog luterański G. A u l e n jest nawet zdania, że wg Nowego Testamentu tworzy urząd w Kościele po prostu trzeci element konstytutywny Kościoła, obok słowa i sakramentów. Swoje uzasadnienie posiada w mandacie Chrystusa i stanowi nieodzowne narzędzie w budowaniu Kościoła przez Ewangelię i sakramenty.⁵⁰

Kościół protestancki są w zasadzie zgodne co do samego faktu urzędu w Kościele, różnią się zaś w jego szczegółowym ujmowaniu. Zawsze jednak podkreślają wspólnie, że chodzić może tylko o jeden urząd w ścisłym tego słowa znaczeniu, mianowicie o urząd głosiciela Ewangelii, o służbę słowa Bożego (*verbi divini minister*). Wszystkie poszczególne odgałęzienia funkcyjne tak pojętego urzędu winne być uważane za środki pomocnicze w posłudze słowa. Nawet gdyby chciano je opisać przy pomocy słowa „kapłan” to i tak nie chodziłoby o sens wyrazu *sacerdos* tylko *presbyter*. Urząd w Kościele protestanckim nie może mieć żadnego istotnego podobieństwa z hierarchicznym kapłaństwem katolickim; jego miejsce zajmuje tutaj powszechne kapłaństwo wiernych. Owszem, powołanie do służby zwiastowania Ewangelii i udzielania sakramentów, czyli powierzenie komuś urzędu kościelnego dokonuje się, w protestanckim rozumieniu, z ramienia Kościoła w imieniu i z polecenia Chrystusa; w praktyce jest również stosowany specjalny akt ordynacji czyli instalacji (*rite vocatus*),⁵¹ ale o żadnych „święceniach” mowy być nie może. Żadnemu pia-

47 Zob. V a n d e P o l, dz. cyt. 219. Dla przykładu por. A. S k o w r o n e k, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1971. Warto wspomnieć, że ostatnio rozgorzała tutaj dyskusja związana z problematyką chrztu, zwłaszcza z chrztem niemowląt. Zob. K. B a r t h, *Die Kirchliche Dogmatik*, IV 4, Zürich 1967. E. S c h l i n k, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969.

48 Por. A. S k o w r o n e k, dz. cyt. 80 nn. O roli problematyki sakramentologicznej w dyskusjach ekumenicznych, zob. J. R. N e l s o n, art. cyt. 637.

49 *Die Bekenntnisschriften*, 69; Konfesja Augsburska, 20.

50 Cyt. za R. B a u m a n n, *Fels der Welt*, Tübingen 1957.

51 Por. Konfesja Augsburska (Przypisy), 39.

stunowi urzędu nie przysługuje też jakaś wyższa „godność sakralna”, ponieważ wszyscy posiadają tę samą moc i takie same uprawnienia w zakresie służby Bożego słowa. Wybór kandydatów na urząd regulują poszczególne porządki kościelne w zależności od danego ustroju kościelnego. Wraz z zarzuceniem różnicy pomiędzy kapłaństwem i laikatem wypowiedziała się więc reformacja także przeciwko hierarchicznej strukturze urzędu kościelnego. Na tym tle wydaje się być również definitywnie przesądzony problem prawdziwie hierarchiczno-episkopalnego ustroju oraz prymatu w Kościołach protestanckich. Na punkcie zwłaszcza prymatu papieskiego tworzą one wszystkie jeden wspólny front przeciwko Kościołowi rzymsko-katolickiemu. Chociaż przyznać trzeba, że we współczesnej eklezjologii protestanckiej podchodzi się niejednokrotnie także do tego problemu w duchu prawdziwie „ewangelickiej” reinterpretacji. H. Ott zaznacza np. w swoim Komentarzu do nauki I Soboru Watykańskiego, że prowadzona w swoim czasie na ten temat dyskusja między K. Barthem i H. Künkiem ukazała m.in., że zasadniczy ewangelicki sprzeciw co do instytucji prymatu, najwyższego urzędu pasterskiego Kościoła powszechnego, nie jest rzeczowo nieodzowny.⁵² Za odosobnione należy tu jednak uważać kategoryczne stwierdzenie „protestanckiego zwolennika papieżstwa” R. Baumanna „Kazanie o Kościele bez Pasterza na miejscu Chrystusa, nie odpowiada Ewangelii” Po czym swoją wypowiedź poddaje „wyrokowi Boga i Kościoła zgodnie z Ewangelią” I odwołuje tym samym „przed Bogiem i ludźmi publicznie błąd Lutera, w którym miał także swój udział”.⁵³

III. EKLEZJOLOGICZNE PERSPEKTYWY DIALOGU EKUMENICZNEGO

W zakres protestanckiej nauki o Kościele wchodzi oczywiście jeszcze wiele innych istotnych elementów, zamiast je jednak dalej szczegółowo wyliczać, wskażemy raczej sygnalizująco na podstawowe punkty eklezjologicznych perspektyw dialogu ekumenicznego, które stanowią, względnie winny dzisiaj stanowić jedno z najważniejszych zagadnień także protestanckiej teologii.⁵⁴

1. Takim punktem będzie zapewne umiłowanie Kościoła z perspektywy historii zbawienia. Fakt, iż Kościół jest równocześnie historyczną rzeczywistością i wspólnotą Ducha, ma także swoje konsekwencje teologiczne. Protestanci komentatorzy Konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II o Kościele — *Lumen gentium*, podkreślają dlatego szczególnie te momenty, w których dochodzą do głosu historiozbawcze aspekty Kościoła:⁵⁵

52 H. Ott, *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar*, Basel 1963, 146.

53 R. Baumann, *Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttum*, Tübingen 1957, 381.

54 H. Ott, *Kirche*, art. cyt. 233: „...das ökumenische Problem also, hat dennoch eine der gewichtigsten und unumgänglichsten Fragen in allem theologischen Nachdenken über die Kirche zu sein”

55 Zob. np. P. Meinhold, *Die Konstitution „De Ecclesia” in evangelisch-lutherischer Sicht*, w: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des*

2. Chrystocentryzm samoswiadomości Kościoła oraz chrystologiczna koncentracja w określaniu jego istoty stwarza następnie niezwykle podatny grunt dla twórczego dialogu ekumenicznego. Daje bowiem wyraz podstawowej prawdzie eklezjologicznej o Chrystusie jako trwałym fundamencie Kościoła. Tkwiąc w zakresie historiozbowczego oddziaływania Kościoła, winniśmy sobie wszyscy uświadomić to, co wyraził K. Barth, że mianowicie wierzymy i n a c z e j, lecz nie w Kogoś i n n e g o, tylko zawsze i wszędzie w jednego i tego samego Jezusa Chrystusa.⁵⁶ A gdzie Chrystus, tam też musi być prawdziwy Kościół.

3. Z chrystocentryzmem eklezjologicznym wiąże się bardzo ściśle pojmowanie istoty Kościoła jako tajemnicy. Wyłącznie wiara może nam umożliwić wejście w głąb prawdy tej empiryczno-misteryjnej rzeczywistości jaką jest Kościół. Uświadomienie sobie tego faktu jest w stanie usunąć wiele przeszkód na drodze do wzajemnego poznania i rozumienia poszczególnych wspólnot i Kościołów chrześcijańskich. W większości przypadków obstawano dotychczas przy spornych faktach eklezjologicznych natury więcej historycznej, jurydycznej lub socjologicznej aniżeli ściśle „teologicznej” a zwłaszcza misteryjnej.⁵⁷

4. Ważnym zagadnieniem jest następnie zdrowy uniwersalizm eklezjologiczny, który nie chce jednakże mieć nic wspólnego z ideą tzw. „paneklezjologii”.⁵⁸ Spojrzenie na Kościół jako na „Lud Boży” jest w tym przypadku decydujące. W Kościele i przez Kościół zwraca się Chrystus do całego świata jako prawdziwe światło narodów; przepowiadanie Kościoła stanowi po prostu radosną nowinę o jedności wszystkich ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą w Chrystusie. To właśnie Kościół jest „sakramentem”, znakiem i narzędziem tej jedności.⁵⁹

5. Problemem o nie małej wadze jest również dynamiczny charakter współczesnego pojmowania Kościoła. Świadomość, że my wszyscy jesteśmy Kościołem, że poszczególne Kościoły lokalne nie stanowią bynajmniej „fili” lub ekspozytury Kościoła np. w Rzymie, Konstantynopolu czy Edynburgu, wnosi wiele nowego potencjału w konkretne życie kościelne. Charakter wydarzeniowy Kościoła stawia jednak równocześnie postulat, byśmy ustawicznie usiłowali „być Kościołem” Krótko rzecz ujmując, zamiast wyłącznie o Kościele mówić, winniśmy Kościół wspólnie z Chrystusem urzeczywistniać, nim właśnie być.⁶⁰

Zweiten Vatikanischen Konzils (wyd. G. Baráuna), Freiburg 1966, 536-549; H. Ott, Gedanken eines reformierten Theologen zur Constitutio dogmatica „De Ecclesia”, tamże, 550-568; U. Kühn, Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, Berlin 1967, 76-108; Das Selbstverständnis der Kirche.

56 List wprowadzający do pracy H. Künga, Rechtfertigung, Einsiedeln 1957, 11-14. O chrystologicznych podstawach Konstytucji Lumen gentium oraz ich znaczeniu dla dialogu ekumenicznego por P. Meinhold, art. cyt. 548. z

57 O roli tajemnicy w opisie Kościoła Soboru Watykańskiego II zob. U. Kühn, dz. cyt. 81-98; P. Meinhold, art. cyt. 536-539.

58 H. Hoekendijk, art. cyt. 196.

59 H. Ott, art. cyt. 555-561; 565. W tym kontekście okazuje się niezmiernie ważnym zagadnienie: Kościół i Kościoły, na które Sobór Watykański II spojrział w zupełnie nowy sposób.

60 K. Barth, Dogmatik im Grundriss, dz. cyt. 165; por. także A. Brandenburg, Aspekte des heutigen Protestantismus, dz. cyt. 110; L. Klein, Anglikani-

6. Z dynamicznego pojęcia Kościoła wypływa jeszcze inny postulat, mianowicie — traktowania dialogu także i w eklezjologii jako metody teologicznej. Przy takim założeniu może bowiem często szczerza i twórcza „krytyka wokół Kościoła” mieć wszelkie znamiona i uprawnienia prawdziwego „protestu z miłości”.⁶¹ W tej perspektywie może również skuteczniej dojść do tzw. „pośredniej ekumeny”, przechodzącej od wspólnego działania do wspólnego zastanawiania się, przemyślenia i rozumienia od nowa wiary na sposób transcendencji jej każdorazowych specyficznych cech konfesyjnych.⁶² Gdyby np. teologia protestancka zechciała w ten sposób potraktować problem reinterpretacji głównej aporii dialogu ekumenicznego, czyli prymatu, być może, że doszłaby do skonstatowania faktu, że przy właściwym spojrzeniu nie jest on jednak przeciwko Pismu Świętemu, a tym samym nie stanowi też wyrazu antychrześcijańskiej postawy.⁶³

Konfrontując na koniec zasygnalizowane tylko powyżej istotne elementy protestanckiej eklezjologii z katolickimi już eklezjologicznymi perspektywami dialogu ekumenicznego trzeba będzie przyznać, że po ostatnim Soborze wzrosły w dużej mierze zbawienne szanse w kierunku ad Unam Sanctam.⁶⁴ Oczywiście, w tej chwili byłoby jeszcze chyba za optymistyczne twierdzenie, jakoby Sobór w całej pełni „nadrobił istotne elementy reformacyjne w ich najlepszym zamierzeniu” oraz „odpowiedział na najgłębsze pytania reformacji we właściwym tego słowa znaczeniu”,⁶⁵ a w związku z tym jedność chrystianizmu przestałaby być problemem. Do tego potrzeba bowiem „nowej Reformacji” w całym chrześcijaństwie — jak stwierdził E. Brunner — czyli „gwałtownego odnowienia wiary... z samych głębin Ewangelii”.⁶⁶

sche Theologie im 20. Jahrhundert, w: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, II, Freiburg 1969, 140.

61 Zob. J. Kavanaugh, Protest aus Liebe, (tłum. z ang.), Olten 1969.

62 U. Kühn, Das Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Theologie seit dem zweiten Weltkrieg, w: Bericht von der Theologie, Berlin 1971, 150. Zob. V. Vajta, Zur ekklesiologischen Bedeutung des Dialogs, w: Oecumenica 1969, 11-27; P. E. Persson, Dialog als theologische Methode, tamże, 120-131.

63 R. Baumann, dz. cyt. 392, 397.

64 Por. H. Ott, art. cyt. 567: „Im ganzen möchte ich das Erscheinen der Constitutio „Lumen gentium” bei allen verbleibenden Differenzen doch als einen grossen ökumenischen Fortschritt von noch nicht abzusehender Tragweite begrüßen”. O znaczeniu ekumenicznym takich prac eklezjologicznych jak np. H. Künga, Die Kirche, Freiburg 1967 — por. U. Kühn, Das Gespräch..., art. cyt. 145 n.

65 A. Brandenburg, dz. cyt. 122, 114.

66 E. Brunner, Unser Glaube, dz. cyt. 126.