

ANDRZEJ MIGDA

Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie

Religioznawcza Pracownia Badań Pentekostalnych

e-mail: andrzejmigda@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0001-8700-5514

DOI: 10.34813/ptr4.2020.15

Recepcja aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus* w ruchu neopentekostalnym

How is understood axiom: *extra Ecclesiam nulla salus*
in the neopentecostal movement

Abstract. The text was created as part of a monograph on the issue of exclusivity in religions. The author describes the views on soteriology and ecclesiology in Polish neopentecostal communities and presents an outline of the genesis, development and nature of neopentecostalism. He describes the phenomenon of conversion in neopentecostalism and the type of spirituality based on subjective religious experience. At the base of the neopentecostal way of thinking lies intense experience of God's presence transforming human. From it is born the desire to experience communication with God. Axiom: *extra Ecclesiam nulla salus* in the neopentecostal movement is understood as an experience of God's presence throughout the whole community which rooted in „newborn” leads to a spousal relationship with Jesus Christ.

Keywords: Pentecostal movement, Neopentecostalism, Ecclesiology, Protestantism, Soteriology, Church.

Wstęp

Celem studium jest przybliżenie poglądów i duchowości środowisk odnośnie do soteriologii i eklezjologii neopentekostalnej, wymykających się ciągle naukowej obserwacji. Aby sprostać temu „karkołomnemu” zadaniu postawionemu mi przez redaktorów zeszytu, muszę w kilku zdaniach przybliżyć czytelnikowi to środowisko,

które nie opiera swoich wierzeń na *Breviarium fidei*, ale na sprywatyzowanym przekonaniu religijnym. Zadania nie ułatwia mi okoliczność, że w środowisku wspólnot i Kościołów neopentekostalnych recepcja świadectw patrologii jest nikła, pogłębiona refleksja nad pismami Orygenesza (Czaja, 2006, s. 353) i Cypriana z Kartaginy (Kracik, 1994, s. 22) zgoła nieobecna, zaś idea Kościoła, mimo podobieństw, rozumiana jest inaczej.

Geneza, rozwój i charakter neopentekostalizmu

Zielonoświątkowy ruch narodził się w wyniku wielu doświadczeń religijnych. Jego powstanie dzielimy w literaturze przedmiotu na trzy etapy zwane „falami” (Melton, Baumann, 2002, s. 1008–1009). Tak ewoluowała wywodząca się z Los Angeles i Topeki pentekostalna duchowość początku XX wieku¹.

Pierwsza fala, zwana klasycznym pentekostalizmem, rozwinęła się w Kalifornii z początkiem XX wieku. Jej symbolem stały się przebudzeniowe wydarzenia przy Azusa Street oraz glosolalia. Druga fala, nazwana przez zielonoświątkowe środowiska w nawiązaniu do prorocstwa Joela „deszczem jesiennym”, rozpoczęła się w latach 50. i jako „ruch charyzmatyczny” przeniknęła do Kościołów tradycyjnych, nie wyłączając Kościoła katolickiego, w którym rozwija się jako Odnowa w Duchu Świętym. Następnym etapem kształtowania idei zielonoświątkowej był ruch tzw. trzeciej fali (The Third Wave of the Holy Spirit) rozwijający się od lat 80. XX wieku (Migda, 2013, s. 165–166). Określenie to zostało ukute w 1983 roku przez C. Petera Wagnera, wykładowcę Fuller School Seminary Missions World².

Termin ten określa poruszenie religijne obejmujące dwie ostatnie dekady XX wieku, kiedy chrześcijanie pochodzący z różnych denominacji doświadczać mieli w sposób szczególny znaków, cudów oraz darów Ducha Świętego. Ruch ten znany jest również pod nazwą The Signs and Wonders Movement lub Vineyard Movement. Od czasu kryzysu w 1995 roku (wykluczenie zboru w Toronto ze struktur Vineyard) występowanie w poszczególnych zborach, temperatura, a także nasilenie cech charakterystycznych dla „trzeciej fali” zależne są od lokalnego przywództwa zboru. Znanym przedstawicielem egemplifikującym duchowość tego ruchu była rodzina Kościołów Vineyard założona przez pastora Johna Wimbera. Ten pastor oraz Ralph Martin, współodpowiedzialny za katolicką Odnowę w Duchu Świętym w USA, demonstrowali swoje idee na dwóch konferencjach zorganizowanych w Polsce w latach 1991 i 1994 (Wimber, 1991). W tym nurcie w kanadyjskim zborze Toronto Airport Christian Fellowship narodził się w 1994 roku ruch Toronto Blessing, czyli przebudzenie w Toronto³. Ekstatyczna duchowość Toronto wraz z towarzyszącymi

¹ Szerzej na temat duchowości chrześcijańskiej zob. Collins, 2000, s. 61–226.

² Szerzej na temat historii ruchu zielonoświątkowego zob. Zeller, 2009.

³ Toronto Blessing – ruch zainspirowany kazaniami wygłaszanymi przez Rodneya Howarda Browne’a, znanego z propagowania takich zachowań jak „święty śmiech”, „zasypianie w Duchu Świętym” oraz przebywanie w stanie upojenia z Duchem Świętym. W 1994 roku, 20 stycznia, podczas kazania Randy Clarka, przemawiającego na zaproszenie Johna Arnotta w kaplicy Airport Vineyard Church w Toronto, ludzie uczestniczący w nabożeństwie zaczęli nagle w spontaniczny sposób śmiać

jej „przejawami mocy” skłoniła badaczy do opisywania neocharyzmatycznych doświadczeń w kategoriach duchowości pneumasomatycznej, czyli obejmującej zarówno sferę ducha, jak i ciała (Migda, 2013, s. 167).

W 1995 roku w zborze Assemblies of God w Brownsville (Pensacola) miało miejsce kolejne ważne dla ruchu zielonoświątkowego przebudzenie (Brownsville Revival)⁴. Z rodziny Kościołów Vineyard wywodzi się również ruch Prorocy (Kansas City Fellowship), którego głównymi przedstawicielami są Bob Jones, Paul Cain, John Paul Jackson, Rick Joyner i C. Peter Wagner. Głoszone przez nich idee mają silny związek z ruchem Latter Rain (William Branham, zm. 1965; Migda, 2013, s. 168). W ostatnich dwóch dekadach XX wieku zaobserwować można było dynamiczny rozwój Ruchu Wiary (Faith Movement) reprezentowanego przez takich duchownych jak Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Morris Cerullo czy Benny Hinn. Wydarzeniem szeroko komentowanym w kręgach pentekostalnych było również przebudzenie rozpoczęte w Ignited Church w Lakeland na Florydzie 2 kwietnia 2008 roku, a związane z postacią kanadyjskiego ewangelisty Todda Bentleya. Podsumowując, możemy opisać zjawisko „trzeciej fali” zielonoświątkowej jako nieustannie falujący proces zmian opierających się na lokalnych przebudzeniach zmierzających do budowania wśród wiernych świadomości ciała Chrystusa jako Kościoła będącego w nieustannym ruchu zmierzającego do zjednoczenia z oblubienicą w procesie przebóstwienia bliskim ideom reformacyjnym Kaspara Schwenkfelda (Kołakowski, 1997, s. 112; Wąs, 2005, s. 142).

Próba scharakteryzowania neopentekostalizmu na podstawie konkretnego wyznania wiary jest zadaniem trudnym, nawet jeśli badanie dotyczy jednej denominacji. Powodem takiej sytuacji jest fakt, że pastor prowadzący lokalną społeczność, pozbawiony wszelkich funkcji kapłańskich, staje się niejako teologiem wspólnoty wyjaśniającym wszystkie zagadnienia przez swoją interpretację Biblii. W ruchu zielonoświątkowym każdy pastor musi pełnić taką funkcję, co skutkuje tym, że mamy tyle teologii, ilu pastorów. Konieczność dokonania interpretacji teologicznej odczytywanego fragmentu Biblii, a także doświadczeń religijnych przeżywanych przez członków prowadzonego zboru jest wyzwaniem stojącym przed każdym zielonoświątkowym duchownym (Mezzardi, Brovetto, 2005, s. 408). Stawia go to przed bardzo trudnym zadaniem, przerastającym niejednokrotnie jego kompetencje. Nie może odnieść się do oficjalnej wykładni teologicznej skonstruowanej przez Magisterium Kościoła. Jediną zielonoświątkową ogólnie obowiązującą normą jest interpretacja Biblii. Ponadto polski ruch neopentekostalny cechuje antyintelektualizm i choć sytuacja

się histerycznie, krzyczeć, podskakiwać i tańczyć. Te niezwykle zachowania uznano za manifestację mocy Ducha Świętego zstępującego na zgromadzonych. Na wieść o tych wydarzeniach rozpoczął się pewnego rodzaju zielonoświątkowy ruch pielgrzymkowy. Więcej o Toronto Blessing zob. Migda, 2013, s. 166–167; por. także Ziemia, 1995, s. 8–9.

⁴ Przebudzenie rozpoczęło się w kościele Brownsville Assembly of God w Pensacola na Florydzie. W prowadzonych przez pastora Johna Kilpatricka oraz ewangelistę Steve’a Hilla nabożeństwach udział wzięło łącznie ponad dwa miliony osób. Cechą charakterystyczną tego przebudzenia był nacisk położony na pokutę stanowiącą wstęp do uzyskania uwolnienia oraz uświęcenia i przemiany życia. Szerzej zob. Synan, 2006, s. 435–446.

ta zmienia się obecnie, to wciąż można spotkać w wielu zborach postawy niechętnie naukowemu dyskursowi oraz refleksji teologicznej (Gajewski, 2004, s. 91).

W ostatnich latach dostrzega się wyraźny wzrost zainteresowania różnego rodzaju szkołami biblijnymi, jednak nie zmienia to sytuacji, że brakuje wydawnictw naukowych opisujących krytycznie recepcję napływających do Polski zielonoświątkowych idei religijnych. Istnieje duża liczba różnego formatu i objętości budującej literatury, tłumaczonej z języka angielskiego, której obecność wypełnia wierzącym powstałą lukę wydawniczą. Taka sytuacja powoduje, że pastory i liderzy podejmują próby przeniesienia na grunt polskiego ruchu zielonoświątkowego idei religijnych obecnych w tych publikacjach. Wydawane więc w Polsce książki stanowią dla wierzących inspirację do działania, rzadko do intelektualnej zadumy. Warto nadmienić o tym, że w pismach i kazaniach neopentekostalnych recepcja pism reformatorów jest właściwie nieobecna, a sam ruch jawi się badaczom jako w dużej mierze aintelektualny, oparty na doświadczeniu i wynikających z niego przekonaniach religijnych.

Klasyczny pentekostalizm zmierzał w kierunku ortodoksyjnego protestantyzmu, nawiązując do luterńskiego neopietyzmu (wpływ Stanowczych Chrześcijań). Obecnie w tzw. trzeciej fali obserwuje się tendencje zbliżania do charyzmatycznego katolicyzmu. Rzadko już spotyka się w polskich zborach zielonoświątkowych postawy antykatolickie powszechne w latach 80., przedstawiające Kościół katolicki jako biblijną nierządnicę, której porzucenie jest warunkiem wejścia do Królestwa Niebieskiego (Delmanowicz, 2010, s. 9–11).

Nurt neopentekostalny obejmuje wspólnoty kościelne, których wyznania są dziś bardzo zbliżone do siebie, bowiem poglądy ich założycieli, kiedyś stanowiące czytelne wyznaczniki doktrynalne, z czasem uległy złagodzeniu. Warto również zaznaczyć ekumeniczne spojrzenie na Kościół tak bliskie charyzmatykom „trzeciej fali”. Taka sytuacja może być spowodowana tym, że wielu pastorów zielonoświątkowych oraz członków ich zborów ma za sobą formację w katolickich grupach Odnowy w Duchu Świętym (szerzej zob. Zieliński, 2009).

Ruch „trzeciej fali” w Polsce jest zjawiskiem mniejszościowym w stosunku do katolicyzmu i należy opisywać go w kategoriach religijności mirakularnej, która zdaniem Ariela Zielińskiego traktowana być powinna jako odrębny typ religijności ludowej (Zieliński, 2004, s. 59).

Można przyjąć, że ruch neopentekostalny jest reakcją na tradycyjny, sformalizowany kult i suche, intelektualne traktowanie wiary. Silnie podkreślając realność miłości Bożej i różnorodność duchowych doświadczeń, zapewnia wiernych o potężnym i aktywnym działaniu *sacrum* w aktualnym momencie historycznej rzeczywistości. Dążenie neopentekostalistów do poczucia eklezjalnej jedności spowodowane jest również krytycznym odbiorem mniejszości pentekostalnej w społeczeństwie polskim. Wierni postrzegani są często jako „sekciarze” lub uważa się ich za osoby niezwiązane z tradycją chrześcijańską (problemem dla tego środowiska jest też kulturowa kalka: Polak – katolik – patriota). Jako mniejszość kierują się zatem w stronę doświadczeń duchowych, które rekompensowałyby poczucie napięcia z większością społeczeństwa. Pentekostalne doświadczenie religijne jest też ściśle

związane z określonym kryzysem wartości, którego ma doświadczać część „letnich”, „niedzielnych” czy kulturowych chrześcijan.

Doświadczenie nowonarodzenia fundamentem neopentekostalizmu

Podstawowym momentem, na którym koncentruje się duchowość członków neopentekostalnych społeczności, jest przeżycie nawrócenia, zwanego inaczej nowonarodzeniem. Opisując ruch neopentekostalny, można do naczelných postulatów szesnastowiecznej reformacji, wyrażonych w czterech „*sola*”, dodać obecnie piątę, opisujące neopentekostalne doświadczenie, hasło: *sola experientia* (Siemieniowski, 2002, s. 94).

Można zaryzykować twierdzenie, że duchowość neopentekostalna to próba powrotu do stanu opisywanego przez Émile’a Durkheima jako elementarna forma życia religijnego zawierająca w sobie taniec, trans, wizje, sny i uzdrowienia (szerzej zob. Durkheim, 1990). W ten sposób akcentowane jest tu często subiektywne religijne doświadczenie. Duchowość neopentekostalna jawi się więc jako konglomerat wiary, emocjonalnej wrażliwości oraz doświadczenia. Mozaika tego typu duchowości zawiera w sobie silny element mistycyzmu, który zdaniem badaczy może być odpowiedzią na pytanie o powód dynamicznego rozwoju ruchu zielonoświątkowego (Miller, Yamamori, 2007, s. 172). Alister McGrath podkreśla, że w wypadku tego typu duchowości mamy do czynienia nie z doktryną, ale z egzystencjalnym rozumieniem wiary, podkreślającym „osobiste spotkanie z żyjącym Chrystusem” (McGrath, 1994, s. 51).

Zdaniem zielonoświątkowców doświadczenie nowego narodzenia przenosi wierzącego w zupełnie nową rzeczywistość. Wydarzenie to tworzy według nich zupełnie nowe okoliczności na planie fizycznym, a także powoduje, że chrześcijanin uzyskuje możliwość bezpośredniego kontaktu z Bogiem. W polskich społecznościach należących do pierwszej fali ruchu zielonoświątkowego przekonanie to przyjmowane jest zwykle jako „możliwość naprawy dotychczasowego życia przy aktywnym współudziale ze strony Ducha Świętego”. W wyniku takiego współdziałania następować ma „duchowy kontakt z Chrystusem”, którego efektem jest dokonujący się w życiu wierzącego proces uświęcenia prowadzący ostatecznie przez śmierć fizyczną wierzącego do „współzasiadania z Chrystusem przy duchowym stole w niebie”. Jednak w niektórych zborach należących do „drugiej i trzeciej fali” zielonoświątkowej akcent przesuwa się na realne doświadczenie przeniesienia już w doczesnym życiu do innej rzeczywistości. Chrześcijanie pouczani są o konieczności zreinterpretowania w nowy sposób fragmentu z listu do Efezjan dotyczącego miejsca zajmowanego przez wierzących „na okręgach niebieskich” (Ef 2,1–7). Ich zdaniem, aby właściwie odczytać sens wypowiedzi apostoła Pawła, potrzebne jest objawienie. Polscy przedstawiciele ruchu wstawienniczego należącego do „trzeciej fali” pentekostalnej uważają, że doświadczenia takiego wierzący powinni poszukiwać w swojej duchowej praktyce (wywiad swobodny z pastorami Z. Wiesławem oraz R. Jerzym, Legnica, konferencja

„Szkola Słowa – piękno i siła prawdziwego uświęcenia”, 14.09.2008). Wnioski na temat możliwości przeniesienia wierzących na „okręgi niebieskie” formułowane były w trakcie konferencji „Powstań armio” w kwietniu 2000 roku. W jednym z konferencyjnych wykładów na ten temat uczestnicy usłyszeli:

przez to objawienie, a nie przez teologiczno-poznawcze słowa ludzi, którzy niewiele rozumieją, możesz doświadczyć, że zasiadasz z Chrystusem w okręgach niebieskich. Ten, który rozumie, przyjdzie i będzie zasiadać z Chrystusem, będzie jaśnieć w całej pełni. Diabeł ucieknie, bo zobaczy, że zdobyłeś to miejsce: prawdy, światła, pokory, miłości, mocy i zmartwychwstania. To jest duchowa walka – poznać Jezusa ukrzyżowanego. Ludzie w Polsce tęsknią za objawieniem mocy przychodzącej z ofiary. Mocą, która pokona śmierć, niewolę i bałwochwalstwo w Polsce, będzie jedność Kościoła (Mendez, 2000, s. 63).

W ruchu neopentekostalnym żywe są idee nawiązujące do Schwenkfelda, który uważał, że człowieczeństwo i boskość są ze sobą stale skorelowane. Człowiek jego zdaniem, zaopatrzony jest w tzw. teofaniczną naturę pozwalającą mu przezwyciężyć swoje fizyczne ograniczenia i połączyć się z istotą boską (Kołakowski, 1997, s. 112). Schwenkfeld twierdził, że ludzie nie mogliby uczestniczyć w boskiej naturze Chrystusa, jeśli ludzka natura nie byłaby z kolei boska i niestworzona (Koyré, 1995, s. 14). Jego zdaniem, zbawienie nie jest wyzwoleniem, ale przeobóstwieniem (Migda, 2013, s. 112–158). Deifikacja człowieka stanowić ma według niego ostateczny cel Boga (Koyré, 1995, s. 24). Rola Chrystusa nie wyczerpuje się według Schwenkfelda w byciu zbawcą. Nawet bez grzechu, i wszystkich wynikających z niego konsekwencji dla człowieka, potrzeba było wcielenia Chrystusa właśnie po to, aby *theosis* uczynić możliwą (Koyré, 1995, s. 24). Człowiek „odnowiony” to człowiek, w którym proces przeobóstwienia już się rozpoczął. To człowiek „powołany do życia” przez Boga (Koyré, 1995, s. 33). Takie przekonanie żywe jest w środowiskach neopentekostalnych i przedstawiane jako proces „uświęcenia”, który w efekcie ma prowadzić do osiągnięcia jedności z Chrystusem tak ścisłej, że pozostanie jedynie różnica substancjalna. Wzorem w tej kwestii dla fundamentalistycznie odczytujących Biblię wiernych jest cytat z listu do Galacjan 2,19–20:

Ja bowiem przez Prawo umarłem dla Prawa, abym żył dla Boga. Wraz z Chrystusem jestem ukrzyżowany, żyję zaś już nie ja, żyje we mnie Chrystus; teraz zaś żyjąc w ciele, żyję w wierze w Syna Bożego, który mnie pokochał i wydał za mnie samego siebie (*Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny*, 2019).

Nowonarodzeni wierzą, że stają się „obywatelami nowego duchowego królestwa”. Tadeusz Adamczak, pastor Kościoła Wiary w Gorzowie Wielkopolskim, wypowiada się na ten temat w taki sposób:

[...] jedynym rozwiązaniem problemu upadłej natury jest jej zamiana na inną. Powtórne narodzenie to duchowa zmiana natury [...] wszystko stało się nowe. Także twoje obywatelstwo. Stałeś się obywatelem Królestwa Bożego, królestwa światłości [...]. Poprzez fakt zaakceptowania Chrystusa uzyskałeś pewne miejsce w niebie! [...] Masz nową naturę. Stałeś się duchowo kimś podobnym w naturze do samego Boga [...] to nie fantazja, to

absolutna realność [...]. Jesteś ukryty w Nim. Bóg jest twoim Tatą – masz jak każde dziecko, łatwy do Niego dostęp. On ma zawsze dla ciebie czas. Jest gotowy, by rozmawiać i odpowiadać na twe pytania (Adamczak, 2003, s. 21–27).

Adamczak, opisując sytuację nowonarodzonego chrześcijanina, nie stosuje wezwań i zapewnień o tym, co kiedyś nastąpi. Jego wypowiedź zawiera natomiast stwierdzenia o zamianie natury wierzącego, która skutkuje „nowym obywatelstwem”, a także możliwością niczym nieskrępowanej absolutnie realnej komunikacji z Bogiem.

Nowonarodzenie bramą do eklezji jako Oblubienicy Chrystusa

Uwzględniając różnorodność duchowych doświadczeń oraz różnice interpretacyjne w kwestiach teologicznych, można stwierdzić, że u podstaw neopentekostalnego sposobu myślenia leży codzienne, transformujące człowieka, intensywne przeżycie obecności Boga. Z niego rodzi się dążenie do doświadczenia komunikacji i łączności z Bogiem. Doświadczenie takiej społeczności jest właściwie niezbędne w przełożeniu *credo* na konkretne zachowania w życiu codziennym (Perrin, 2007, s. 242–243) i stanowi źródło wiary oraz wiedzy płynącej z doświadczenia bezpośredniej obecności Boga w świecie (Perrin, 2007, s. 252).

Lista przekonań dotyczących organizmu Kościoła w duchowości neopentekostalnej jest bardzo długa i odmienia się przez poszczególne przypadki wiernych, interpretujących je teologicznie według poglądów obecnych w lokalnym zborze. Punktem wyjścia do refleksji nad eklezjologią jest również koncentracja na realizacji misyjnej narracji Dziejów Apostolskich. Narracji akcentującej nieustanny ruch wpisany zadaniem wierzących w *missio Dei*. Domaga się szerszych badań pytanie o sposób, w jaki przedmiotowe środowiska budują swoje „krótkoterminowe” struktury, których podstawową cechą wydaje się „aktualna użyteczność” i nieustanna zmiana, wpisana na stałe w opowieść zielonoświątkową opartą na doświadczeniu.

W opowieść neopentekostalną wpisana jest także na stałe potrzeba transgresji rozumianej jako „doświadczenie świadomego dążenia do integrowania swojego życia nie w kategoriach izolacji i zaabsorbowania samym sobą, lecz – poprzez przekroczenie samego siebie – ku temu co postrzegane jest jako ostateczna wartość” (Wiseman, 2009, s. 21). Tak tworzony jest neopentekostalny zestaw przekonań, wierzeń, a także emocji związanych z transcendencją, również z *sacrum*, rzadziej z rytuałem, czy religijną instytucją (Szymańska, 2001, s. 95). W ten sposób duchowość staje się „centralnym systemem zarządzania życiem” członków społeczności związanych z tzw. trzecią falą (Pasek, 2008, s. 14). Społeczności, w których wierni czują, że stare formy wiary wypaliły się, a silnie odczuwają potrzebę cudów (Migda, 2013, s. 361).

Przez spontaniczną ekspresję religijności ludowej społeczności takie w bardzo silny sposób akcentują odrębność wyznaniową lokalnych wspólnot i przez to krystalizują ich identyfikację denominacyjną, zaznaczając wyraźnie opozycję „biblijny – niebiblijny”, „swój – obcy”. Brak rozbudowanej ortodoksji nie stanowi przeszkody

dla tego typu praktykowania wiary, o ile nie zaburza tożsamości pentekostalnej oraz wzbogaca duchowość poszczególnych członków ruchu zielonoświątkowego, kierując ich w stronę egzystencjalnego przeżycia, gdzie wiara spotyka się z pragnieniami i niepokojami codzienności.

W pieśniach uwielbienia (czyli w neopentekostalnej muzyce liturgicznej) towarzyszących nabożeństwom Jezus przedstawiany jest jako oblubieniec obsypujący pocałunkami swoją oblubienicę, która stanowi alegorię Kościoła. Duchowość wywodząca się z przebudzenia w Toronto charakteryzuje się dążeniem do przeżycia „uszcześliwiającego spotkania z Jezusem”. Aby opisać ten idealny stan szczęśliwości, używa się w literaturze przedmiotu nazwy *orgazmic mysticism* (Percy, 1998, s. 285). Można powiedzieć, że mamy tutaj zarysowaną oblubieńczą tożsamość definiującą w ruchu neopentekostalnym rozumienie Kościoła jako ciała Chrystusa oblubieńca.

Eklezjologia neopentekostalna odchodzi zupełnie od modelu Kościoła jako organizacji reprezentującej Chrystusa zarządzającego dystrybucją ciała eucharystycznego. Przekonaniom o bliskim powrocie Chrystusa towarzyszy powszechnie obecna tzw. oblubieńcza tożsamość. Wierzący uważają, że jako społeczność stanowią „biblijną oblubienicę”, którą Chrystus, niczym narzeczony, zabierze do swego domu w trakcie paruzji. Istotą takiego przesłania stanowi zdaniem pastora Jacka Sierki „objawienie uczuć Jezusa” oraz jego oddanie się wierzącym, poświadczane w różnego rodzaju stanach wizyjnych i prorocत्वach. Uważając się za spadkobierców literalnie rozumianych obietnic wyrażonych w tekście Nowego Testamentu, wierzą oni, że w czasach obecnych, rozumianych przez nich jako czasy ostateczne, doświadczać będą w szczególny sposób obecności bożej oraz „bożego serca”⁵.

Mamy tutaj do czynienia z ekskluzywnym dla neocharyzmatyków przekonaniem o diametralnej różnicy między tworzeniem organizacji kościelnej, do której się należy, a tworzeniem rozumianego prawie substancjalnie społecznego ciała Chrystusa, które jest Kościołem. Warto zauważyć, że neopentekostalne stanowisko wyrażone powyżej nie wprowadza rozróżnienia ciała społecznego oraz ciała eucharystycznego. Coraz częściej słyszy się w kazaniach opowieść akcentującą społeczny wymiar wypowiedzi Chrystusa: „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy: to jest bowiem ciało moje” (Mt 26,26). Mamy tutaj zaakcentowany społeczny wymiar Ciała, czyli w rozumieniu przedmiotowej grupy wyznaniowej Kościoła, który musi być Kościołem z wyboru (Modnicka, 2000, s. 77). Symbol łamanego chleba jest dla nich alegorią społeczności Kościoła, za którą Jezus oddał życie. Takie stanowisko wydaje się korespondować z zasadą *extra Ecclesiam nulla salus* streszczoną w przekonaniu relacjonowanym w ten sposób: „Jeśli jesteś z wyboru włączony w Ciało, jesteś jedno z Chrystusem. Realizując ideał uświęcenia (przebóstwienia) w życiu wierzących, realizuje się dokonane zbawienie. Jeśli więc jesteś częścią ciała, jesteś zbawiany, a poza tym ciałem zbawienia nie ma” (wywiad swobodny z B. Fabianem, 4.07.2020).

Warto zaznaczyć, że w tych środowiskach uważa się, że organizacja Kościelna daje jedynie religię, której kult nie może być utożsamiany ze zbawieniem, a wręcz temu zbawieniu przeszkadza. Eklezjologia „trzeciej fali” nie ma zatem stale umocowanych

⁵ Szerzej na temat duchowych trendów zob. Sierka, 2010.

form kultowych. W kazaniach dotyczących tej tematyki słyszy się czasem cytaty z *Listu do Diogneta*, mające umocnić pogląd o „niewidzialnej religii” chrześcijan: „Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie” (*List do Diogneta*, nr 5–6, *Chrześcijaństwo w świecie*).

Badając tego typu społeczności, trudno religioznawcy w tym miejscu nie zauważyć trafnych obserwacji Thomasa Luckmanna opisanych w *Niewidzialnej religii*:

Ani nowa społeczna forma religii, ani nowa forma moralności nie ograniczają się wyłącznie do wyizolowanej jednostki. Sprywatyzowana religia dąży do odnalezienia rozproszonej podstawy społecznej w grupach i instytucjach wtórnych, a sprywatyzowana moralność wciąż jest kwestią praktyki interakcyjnej. „Zawartość” religii uwzględnia tradycyjne poglądy o kościelnej i polityczno-ideologicznej proveniencji, jakkolwiek są one teraz pozbawione instytucjonalnej władzy ortodoksji w starym stylu. Są to wyspy otoczone morzem religii, w której część oddaje się niewielu rzeczom poza samodogadującym sobie, quasi-autonomicznemu Ja (wypowiedź T. Luckmanna, 2003).

Prywatyzacja tworzy pewnego rodzaju „bezwyznaniową religijność”, która przejawia się w relatywizacji doktryny religijnej, selektywności dogmatów, nakazów religijnych czy synkretyzmie ideowym. Religijność taka charakteryzuje się bezpośredniością, zaktualizowaniem i kontekstowością (które polegają na tym, że znaczenia religijne ujawniają się w konkretnej sytuacji życiowej, przy czym przenikają całość życia codziennego) oraz intencjonalnością. Człowiek, stając wobec nieskończonych wyborów, staje się twórcą swojej religijności (Grotowska, 1999, s. 54).

Budując, zdaniem neopentekostalistów, bezreligijne społeczności, tworzą oni nową, areligijną, ale jednak religię. Powstająca w ten sposób specyficzna areligijna eklezjologia oparta jest głównie na opozycji do Kościołów państwowych (w tym również Kościoła zielonoświątkowego) oraz Kościołów, w których członkostwo nabywa się w wyniku chrztu niemowląt i nieświadomych dzieci. Zdaniem przedstawicieli opisywanych środowisk Kościoł rozumiany jako eklezja musi być społecznością, w której uczestniczą ludzie na podstawie własnego wyboru, realizując ideał wolności. W ten sposób ludzie nie przychodzą do Kościoła na nabożeństwo, ale tworzą je, będąc Kościołem.

„Nowa natura” chrześcijanina jest, według przywołanej relacji, podobna do natury Boga. Doświadczenie zjednoczenia z Bogiem jako „ukrycie w Nim” jest celem neozielonoświątkowców zgodnie z żywioną przez nich wiarą o uczestnictwie w społecznym ciele Chrystusa, stanowiącą podstawę ich eklezjologii. Rozproszeni w społecznościach wolnych lub należących do różnych denominacji, uważają, że formuła *extra Ecclesiam nulla salus* nie odnosi się do konkretnego Kościoła widzialnego, ale do jego prawdziwego ciała, tworzonego bez względu na konfesyjną przynależność poszczególnych wierzących, dla których Chrystus ma stać się wszystkim we wszystkim.

Wydaje się, że coraz popularniejsze w Polsce koncepcje rozwoju i ruchu przebudzeniowego wśród wiernych skupionych wokół tzw. Kościołów domowych dotyczą budowania jedności chrześcijan wokół właśnie tak rozumianego ciała Kościoła. Neopentekostaliści uważają obecnie, że żadna religia nie może ich zbawić, a gwa-

rantuje to jedynie uczestnictwo w żywej, areligijnej eklezji ciała Chrystusa. Ciało to pozostaje w nieustannym ruchu, tworząc tym samym dynamicznie rozwijający się ruch religijny.

Stale obecne w polskiej tradycji neozielonościowej są dwa czynniki: detradycjonalizacja oraz deinstytucjonalizacja. Należy oczywiście postrzegać te dwa czynniki przez pryzmat specyfiki polskiego pentekostalizmu; detradycjonalizacja przyciąga do zborów konwertytów poszukujących alternatywnego wymiaru duchowości wobec dominującego wzorca katolickiego. Z kolei detradycjonalizacja jest też powodem ciągłej migracji i „wymiany” członków wspólnot przechodzących od zboru do zboru w wyniku polemik dotyczących praktyki życia religijnego i odmiennych wizji rozwoju duchowego. Deinstytucjonalizacja w polskim pentakostalizmie wyraża się nie tyle w traktowaniu Kościoła jako dostawcy usług, ile w tworzeniu małych, alternatywnych charyzmatycznych wspólnot, które w kontraście do wspólnot przywiązanych do konserwatywnych modeli duchowości dają członkom poczucie olbrzymiej autonomii w kwestii rozwoju duchowego.

Zakończenie

Raczej nie jest możliwe przedstawienie spójnej, uporządkowanej i kontekstualnej eklezjologii neopentekostalnej. Eklezjologii ukształtowanej przez misję rozumianą i odmienianą przez przypadki poszczególnych historycznych kontekstów, narracji pastorów, liderów i sieci zborów, które swojego rozwoju upatrują w zrozumieniu „pięciorakiej służby”⁶. Wydaje się, że bez bardzo wnikliwych badań możemy pokusić się jedynie o aproksymację duchowości tych środowisk, budujących swoje eklezjologiczne przekonania na doświadczeniu religijnym prowadzącym do stwierdzeń „wierzę, ponieważ doświadczam”.

Mimo szczątkowej znajomości pism Orygenesesa i św. Cypriana środowiska neozielonościowe zgodziłyby się z aktualnością stwierdzenia *extra Ecclesiam nulla salus*, rozumiejąc eklezję na swój, ekskluzywny sposób. Czy tak jest w istocie? Odpowiedź na to pytanie wymaga przeprowadzenia badań nieobecnych aktualnie w polskiej literaturze. Cel mojego opracowania był o wiele skromniejszy i mam świadomość, że w tak krótkim studium nie sposób zawrzeć wszystkich, niewątpliwie istotnych informacji pozwalających dostrzec wiele niuansów oraz zabarwień opisywanych przeze mnie poglądów i stanowisk reprezentantów „trzeciej fali”.

Jedno możemy stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem. Według aksjomatu św. Cypriana zbawienia można dostąpić wyłącznie w eklezji, tymczasem w ruchu neopentekostalnym zbawienie-nowonarodzenie prowadzi do eklezji-obłubienicy Jezusa Chrystusa. Kwestią otwartą pozostawiam pytanie: czy to zbawienie, które może osiągnąć neozielonościowiec w ciele Chrystusa, jest tym samym zbawieniem, które postuluje św. Cyprian w aksjomacie?

⁶ Pięć służb wymienionych w Liście do Efezjan 4,11 (apostołowie, prorocy, nauczyciele, pasterze, ewangelisci), które według eklezjologii ruchu „trzeciej fali” są stopniowo odnawiane i mają w przyszłości stanowić podstawę jego posługiwania.

Literatura

- Adamczak, T. (2003). *Powtórne narodziny*. Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Absolutnie Fantastyczne.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Przymierza. Przekład dosłowny*. (2019). Poznań: Ewangeliczny Instytut Biblijny.
- Collins, K. (ed.). (2000). *Exploring Christian Spirituality. An Ecumenical Reader*. Grand Rapids: Baker.
- Czaja, A. (2006). Traktat o Kościele. W: E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka* (s. 289–543). Warszawa: Wydawnictwo Wiedza.
- Delmanowicz, D. (2010). Kochajmy katolików. *Chrześcijanin*, 7–12, 9–11.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego* (tłum. A. Zadrożyńska-Barącz; wstęp i red. nauk. E. Tarkowska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gajewski, W. (2004). Dynamika ewangelikalizmu polskiego. Krytyczne spojrzenie z uwzględnieniem perspektywy pentekostalnej. W: T. Zieliński (red.), *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia* (s. 83–95). Warszawa, Katowice: Wydawnictwo Credo.
- Grotowska, S. (1999). *Religijność subiektywna*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Kołakowski, L. (1997). *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Koyré, A. (1995). *Mistycy, spirytualiści, alchemicy niemieccy XVI wieku* (tłum. L. Brogowski). Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Kracik, J. (1994). Poza Kościołem nie ma zbawienia – historia pojmowania formuły. *Znak*, 469(5), 18–27.
- Luckmann, T. (2006). *Niewidzialna religia*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- McGrath, A. (1994). *Evangelicalism and the Future of Christianity*. London: Hodder & Stoughton.
- Melton, J., Bauman, M. (eds). (2002). *Religions of the World – A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Mendez, A. (2000). Największe przykazanie. *The Morning Star Edycja Polska*, 2(10), 63–67.
- Mezzardi, L., Brovetto, C. (red.). (2005). *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych. Historia duchowości* (tłum. E. Dobrzelecka, t. 5). Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Migda, A. (2013). *Mistycyzm Pentekostalny w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Miller, D., Yamamori, T. (eds). (2007). *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley: University of California Press.
- Modnicka, N. (2000). *Kościół Ewangelicznych Chrześcijan w Polsce jako Kościół wyboru. Analiza etnologiczna wspólnoty religijnej*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Pasek, Z. (2008). Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej. W: I. Fiut (red.), *Idee i Myśliciele* (s. 13–26), Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Percy, M. (1998). The Morphology of Pilgrimage in the Toronto Blessing. *Religion*, 28(3), 281–288.
- Perrin, D. B. (2007). *Studying Christian Spirituality*. New York: Routledge.
- Siemieniowski, A. (2002). *Ochrzczeni w jednym Duchu. Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*. Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego.
- Sierka, J. (2010). *Pozytywne duchowe trendy*. Pobrane z: <http://www.zarazwracam.org/nawosci/pozytywne-duchowe-trendy/> [dostęp: 21.04.2010].
- Synan, V. (red.). (2006). *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*. Kraków, Szczecin: Instytut Wydawniczy Compassion.
- Szymańska, B. (2001). *Duchowość pogranicza*. W: M. Kudelska (red.), *Człowiek wobec świata na przełomie wieków* (s. 87–99). Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.

- Wąs, G. (2005). *Kaspar von Schwenckfeld: myśl i działalność do 1534 roku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wimber, J. (1991). *Ewangelizacja w mocy*. Kraków: Instytut Wydawniczy Agape.
- Wiseman, J. (2009). *Historia duchowości chrześcijańskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Zeller, G. (2009). *A Brief History of Pentecostalism*. Pobrane z: http://www.middletownniblechurch.org/doctrine/charis35.htm#brief_history [dostęp: 21.04.2010].
- Zieliński, A. (2004). *Na straży prawdziwej wiary. Zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- . (2009). *W okolicy schizmy. Społeczności ewangelikalne wywodzące się z katolickiego ruchu charyzmatycznego*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Ziemba, W. (1995). Gdy Duch przychodzi z mocą. Co to jest „Toronto blessing”? *Chrześcjanin*, 7–8, 8–9.