

Передмова

У 21-му столітті, лютеранська теологія являється глобалізованою теологією. Оскільки лютеранська спільнота поширилась у всіх частинах світу, то і теологія тепер практикується у різноманітних лінгвістичних та культурних контекстах. Тому інтернаціональний теологічний обмін та міжкультурне навчання набули вирішальної значущості для всесвітньої церкви.

По цій причині, після річниці Реформації у 2017, Об'єднана Євангелічна Лютеранська Церква Німеччини (VELKD), разом з Німецьким Національним Комітетом Всесвітньої Лютеранської Федерації (GNC/LWF), зініціювали нову серію книг англійською мовою, перший том цієї серії ви зараз тримаєте у своїх руках. Ці тексти спочатку були опубліковані у Німеччині і потім були перекладені англійською. Тексти та думки, виражені у них, походять з німецькомовного контексту та призначені зробити внесок у теологічний обмін та роздуми лютеранської теології, перетинаючи національні та лінгвістичні кордони. Таким чином, статті не претендують на універсальну дійсність, а натомість представляють один голос серед багатоголосся концерту світового християнства.

Серія починається із зібрання п'яти текстів, опублікованих у 2017/2018 рр VELKD у Німеччині, у якості буклетів присвячених 500-річчю Реформації. У цьому томі, вперше, разом представлені п'ять ключових тем протестантської теології та церкви з лютеранської перспективи: «Те, що віддане за вас. Лютеранська теологія» (Майкл Рот), «Сходження та піднесення» (Крістіан Лехнерт), «Церква для людей. Путівник для протестантської парафіяльної роботи» (Мартін Кумлегн), «Братерство на практиці. Екуменізм з лютеранської перспективи» (Бернд Обердорфер) та «Церква та її закон» (Гендрік Мунсоніус). Тексти короткі та компактні, як це і було у початкових буклетах VELKD кишенькового формату, вони поєднують теологічні роздуми з легкодоступною інформацією. Вони підходять не лише для теологів з університетів, церкви та парафіяльного бекграунду, але також і для зацікавлених мирян. Оскільки кожен буклет був написаний різними авторами, вони мають різні стилі та підходи до теми, що розглядається.

Ми сподіваємось, що ці тексти запропонують міжнаціональному колу читачів, цікаві, мотивуючі та теологічно зважені погляди на ці ключові теми. Для лютеранських церков у Німеччині, ця книга також вказує на те, наскільки важливою є їх інтеграція у всесвітній контекст екуменізму і зокрема лютеранства.

Майкл Рот

Те, що віддане за вас

Лютеранська теологія

1. Вступ: Буклет підзвітності вірі

Повернення до релігії?

Для деяких сучасників релігія має вигляд реліквій давнини, часів науки та просвітництва, або чимось таким, що за правом не повинно мати місця у сучасному світі. Тому, навіть кілька років тому, так звана теорія секуляризації була центром палких дискусій, стверджуючи, що релігія зникне з сучасного секулярного світу. Вона припускала, що це лише питання часу, коли релігія абсолютно зникне з сучасності. Картина суттєво змінилась за останні декілька років.

З багатьох різних перспектив, було вказано на те, що відродження релігії у сучасній культурі яскраво демонструє, що релігія також має своє законне місце сучасному світі. «Повернення до релігії» - це гасло, що вживатиметься все частіше. У своїй всесвітньо відомій книзі «Зіткнення Цивілізацій», гарвардський політолог Самуель Гантінгтон пише: «У сучасному світі, релігія відіграє центральну роль, можливо, навіть таку головну, яка мотивує та мобілізує людей». У той час, широко використовуються такі терміни, як «респірітуалізація» (Matthias Horx), «десекуляризація» (Peter L. Berger) або «постсекулярне суспільство» (Jürgen Habermas).

Але що таке релігія?

Сьогодні можна бути скептичним, щодо прийняття ренесансу релігії, або щонайменше, настороженим з приводу завчасної оцінки даних феноменів у таких гучних термінах. Навіть, якщо ми погодимось, що є реальні докази ренесансу релігії, це не обов'язково означатиме, що вона та сучасність є сумісними. Можливо, антисучасні сили востаннє підіймають свої голови перед тим, як остаточно зникнути, можливо, це останній великий наступ перед капітуляцією. Релігія також може бути тінню розуму, монстром, створеним «Сном Розуму» у картині Франциско-Хосе Де Гоя. Також, є ще одне питання. Як щодо інших напрямків, які також описані соціологами, тих, які релятивізують ренесанс релігії, такі, як прогресивне зростання секуляризації та звичний атеїзм, який більше не є войовничим, а, натомість, представляє життя без Бога, як стандарт за замовчуванням, без почуття, що чогось не вистачає? Окрім усього цього, говорячи про «повернення релігії», необхідно ближче придивитись до феноменів, які стосуються ярлика «релігія». Що є найрадіснішим у поверненні? Чи стверджує це назву «релігія», чи ж це повинно бути класифіковано, як розмита релігійність, на відміну від релігії, як такої? Чи може хтось сказати, що запалення свічки це теж саме, що впевнена довіра впродовж усього життя? Чи можуть бути основою повсякденної релігійної практики розмови про трансцендентальні енергії, або космічних духів чи участь у релігійних заходах, таких, як «Kirchentag» або Всесвітній День Молоді («World Youth Day»)?

Освічена релігія?

Феномен «відродження релігії» призводить до ще одного питання, а саме: відродження фундаменталістських форм релігії. Дана тенденція також помітна і у християнстві. Протиставлення віри та розуму це не рідкість. Християнський фундаменталізм стверджує, що Біблія повинна бути не об'єктом раціонального розуміння, а об'єктом послуху та

заперечення розуму. Заперечення сучасності у цих колах виражається, наприклад, вимогою того, що теорія еволюції повинна бути замінена у шкільній програмі теорією «розумного задуму». Як і спірітуалізація релігії, фундаменталістське християнство також проростає на досвіді традиційної релігії. Спірітуалізація та фундаменталізм представляють себе, як два «вирішення» питання відношення між сучасністю та релігією, а тому також поміж вірою та розумом. «Випаровування» релігії з одного боку та прощання із сучасністю з іншого, або, іншими словами: відмова від права на істину з одного боку та фундаменталістське право на істину з іншого. Чи існує третій шлях?

Призначення буклету: Теологічні роздуми про віру та її основи.

Цей буклет є спробою звіту вірі – подумати над формою та проявом християнської віри, якій віддані лютерани. Така обдумана звітність виглядає типовою для християнства. Загалом, це означає, що теологія повинна завжди дбати про звітність віри у науковій дисципліні. Термін «теологія» походить не з Біблії, а з Стародавньої Греції, і у початковому значенні означає «говорити про Бога», тобто, співати та переказувати історії про богів, спочатку в усній, а пізніше і у письмовій формі. У такому значенні використовував цей термін Платон, критикуючи теологію. На відміну від Платона, Арістотель використовував термін «теологія» не щодо розповіді історій про богів, але, натомість, щодо філософського питання про Бога, прагнучи показати через раціональне мислення те, як міфи передають оману у своїх історіях про Бога. Християнство прийняло термін «теологія», використовуючи його, як термін для усвідомлених роздумів про християнську віру. Це визначає відданість двом елементам даної концепції: посиланням до історії з одного боку та розумній звітності з іншого. Починаючи з Середніх віків, теологія, як роздуми над християнською вірою, стала однією з встановлених університетських дисциплін (на одному шаблі з медициною, юриспруденцією та філософією). Я сподіваюсь, що цей буклет надасть розуміння того, що є сутністю віри: не просто твердою впевненістю у твердженнях про світ та Бога, але «перспективою життя», яка надає сили людям провадити своє повсякденне життя у теперішньому часі, замість того, щоб лишатись застиглими у невіршеному минулому, або втрачати себе у фантазіях про майбутнє. Цього можна досягти просто вірячи у цю обітницю «Прийміть та споживайте, це віддане за вас!»

Метод та структура буклету

Насамперед, ми хочемо подивитись ближче на феномен релігійної віри. Центральним питанням тут є: «Що таке віра?» На другому етапі ми сфокусуємось на центральних складових віри. І на завершення, ми хочемо дослідити християнське життя.

2. Віра на практиці

Як хтось може говорити про Бога?

Твердження про те, що люди не зацікавлені у питаннях про існування Бога, в жодному разі не буде істинним. Тому, розмова про Бога не приречена на провал із самого початку. Проте, головним питанням є те, у який спосіб хтось говоритиме про Бога? Причина того, що говорити про Бога нелегко, полягає у тому, що люди мають дуже різні очікування від цієї розмови. Деякі хочуть говорити про Бога у абстрактний спосіб, спекулюючи про причини, які передують світові, в той час, як інші можуть говорити про Бога лише з позиції екзистенційних переживань. Для них розмова про Бога завжди повинна мати справу зі звільненням та надією у їхньому власному житті. Різниця стає очевидною у розмові, свідком якої я став, подорожуючи у міжміському потязі між Бонном та Ерфуртом.

Розмова у потязі

Розмова відбувалась між двома молодими чоловіками, які, вочевидь, добре знали один одного. Принаймні, вони знали, що один з них вважає себе атеїстом, у той час, як інший був сповідуючим християнином. Я не уловив нічого з першої частини їх розмови, проте, потім я прислухався, коли почув, що один із них сказав: «Ні, я дійсно атеїст, і я насправді насолоджуюсь суперечкою з віруючими про існування Бога». Він сидів доволі розслаблено зі схрещеними ногами, привітно та з очікуванням, дивлячись на свого опонента. Тоді він бадьоро продовжив: «До сьогодні, я не чув жодного переконливого аргументу про Його існування. Окрім того, коли ти дивишся на усі страждання та несправедливість цього світу, то мені видається абсурдним вірити у існування доброго та праведного Бога». Інший чоловік невпевнено глянув на нього. Він, очевидно, не мав бажання вступати у полеміку, яку розпочав його опонент, і було зрозуміло, що він не розділяв його ентузіазму. «Який сенс?» - сказав він. «Ти справді не повинен хвилюватися. Я дійсно хотів би поговорити з тобою про існування Бога, обмінятися аргументами, які говорять «за» або «проти» Його існування. І тобі повинно бути теж цікаво, зрештою, ти ж віриш, що Бог існує. Спробуй переконати мене, що Він існує. Я упереджений, що ти скажеш». Трішки поміркуювавши, інший чоловік відповів: «Я справді не зацікавлений у пошуках відповідей на питання про існування Бога. Це не те питання, яким я переймаюсь». Це був неочікуваний поворот для завзятого атеїста і він відповів: «Добре, але якщо ти настільки переконаний у існуванні Бога, що навіть не ставиш це під сумнів, то для тебе не буде складно навести якісь аргументи на користь цього». Після цього він отримав несподівану відповідь: «Ти хочеш обговорювати існування Бога у такий самий спосіб, як і сперечатися про існування еті. Проте, я не можу так говорити про Бога!» На питання: «Чому б і ні?», - чоловік відповів: «Тому, що це не одне й те ж саме. Ти хочеш говорити про Бога не будучи задіяним особистісно! Я ж не можу цього зробити!»

Віра у Бога та віра у існування еті

Ця розмова, між сповідуючим атеїстом та чоловіком, який сповідує свою релігію, прояснює чому так часто важко, навіть, почати розмову про Бога. Дехто справді вважає, що багато людей хочуть говорити про існування Бога у той же спосіб, що й про існування еті у Гімалаях. Ви обговорюєте існування еті зважаючи, які з аргументів говорять на користь його існування, та на чому базується відмова вірити у це. Проте, якщо ви говорите про Бога у такий спосіб, то ви залишаєте екзистенційний вимір, який є суттєвим для мови віри. Чи не вимагає розмова про Бога більшого, ніж просто обговорення теїстичного об'єкту, у існування якого ви або вірите, або ні? Чи, бодай, можливо говорити про Бога, не говорячи про власні особисті надії та очікування?

Релігійна розмова про Бога

Було б помилково розглядати релігійну віру, як «переконання» у існування Бога. Релігійна розмова про Бога є значно відмінною від віри у існування еті, не лише по змісту, але також і по категорії. Ви не можете мати диспут про віру, сперечаючись про Бога, як про об'єкт, подібно до того, як хтось може сперечатися про існування еті-об'єкта. Дискусія між людьми, які підтримують гіпотезу існування еті та тими, хто заперечує дану гіпотезу, є суттєво відмінним від диспуту між віруючими та скептиками. Дана дискусія зосереджена не навколо теоретичного знання про певну істоту, а, натомість, навколо конфлікту між різними способами життя.

Що таке віра?

Якщо релігійна віра відмінна від «переконання» у існування Бога, а тому й від

теоретичних знань про певний об'єкт, тоді постає питання: «Що таке віра?» Ми хочемо спробувати зібрати разом різні аспекти віри, бо це допоможе нам відповісти на це питання.

Різне вживання терміну «вірити»

По-перше, ми повинні розглянути щоденний вжиток терміну «вірити». Зазвичай, ми використовуємо термін «вірити» у сенсі «прийняття істинності» твердження, у значенні «я вірю у одне, друге, інше». Я можу вживати слово у цьому сенсі, наприклад, коли скажу «я вірю, що цей стіл довжиною два метри». Проте, хоча концепція «вірування» зазвичай використовується у значенні «прийняття істини», це не єдиний спосіб її використання. Коли ж кажу «я вірю тобі», тоді використовую слово у зовсім іншому значенні. Я маю на увазі «вірю» у сенсі «довіри». Важливо розрізнити використання концепції «вірю» у сенсі довіри («я вірю тобі»), від використання цього ж слова у значенні «прийняття, як істини» («я вірю, що...»). У багатьох мовах існують різні слова для цих двох різних концепцій: у англійській мові, наприклад, існує різниця між «віруванням» (“belief”) і «вірою» (“faith”).

Віра, як довіра

Коли реакція на Божу обітницю у Христі описується як «віра», тоді цей термін використовується не у значенні «прийняття істинності» твердження, а, швидше, у значенні «довіри». Це надзвичайно важливо розуміти, оскільки, інакше втрачається розуміння того, що таке християнство, бо це призводить до спотвореної ідеї того, що означає бути християнином. Суттю християнства є не переконання у певних твердженнях, які заперечуються іншими, а, натомість, довіра до них у певний спосіб.

Реформатське розуміння віри

У Реформатській традиції є особливий наголос на характер віри, як довіри (fiducia). Тому у Великому Катехізисі Лютер пише про віру, як «довіру серця» спрямовану до Христа. Коли Лютер пише, що «віра залишається чисто та просто прив'язаною до самого лише слова, не відриваючи погляду від нього, ані шукаючи чогось іншого», тоді стає очевидним, що віра розуміється ним, як рух формування та визначення життя людини в усій його багатогранності. Це абсолютно зрозуміло з тлумачення Лютером першої заповіді у Великому Катехізисі: «[Знати і] мати Бога - це ніщо інше, ніж довіра та віра Йому від усього серця; як я вже говорив, впевненість та віра самого лише серця, творять як Бога, так і ідола. Якщо твоя віра та довіра будуть правильними, тоді і твій Бог також істинний; і навпаки, якщо твоя довіра буде хибною та неправильною, тоді ти матимеш не істинного Бога, оскільки віра та Бог нерозривно пов'язані. Іншими словами, на кого ти направляєш своє серце і покладаєш свою довіру і є, відповідно, твоїм Богом». (ВИНОСКА: «Der glawb hanget alleyn dem wort blos und lautter an, wendet die augen nicht darvon, sihet keyn ander ding an»)) Тому, Лютер розумів віру, як виконання першої заповіді, оскільки він довіряв Божій обітниці - «Я Господь, Бог твій!» У великому Катехізисі Лютер тлумачить дану обітницю так: «Я, так! Саме Я дам тобі все необхідне та допоможу тобі у всілякій потребі; лише не дозволь своєму серцю пристати ні до кого іншого, або знайти спокій у комусь іншому». Належною відповіддю на таку обітницю є не «знати» її чи «визнавати», чи «бути переконаним, що це правда», а робити її дією у власному житті через довірливе ставлення. У своїй суті, належна відповідь на Божу обітницю це - покладатись на Нього усією своєю сутністю, або, одним словом, – довіра. Тому, Божа обітниця і людська довіра нерозривно пов'язані.

Віра та існування

Тепер, більше ніж очевидно, що проголошена віра стосується не якихось більше чи менше суттєвих об'єктивних фактів, які людина вважає істиною, а самого її існування. Тому віра

має справу не з питаннями щодо якихось фактів у світі. Питання, такі як, місце розташування містечка Кель відносно Гамбургу, або чи є кролі гризунами - це питання не екзистенційного характеру, а просто фактичного. На противагу цьому, віра має справу з питаннями про існування особистості, а не з фактичними питаннями. Віра - це також не про окремі питання, що стосуються світового досвіду в цілому. Наприклад, питання про те, як далеко Місяць від Землі, або чи була Земля створена за шість днів чи за шість мільйонів років? Такі питання також мають справу лише з позицією Землі у планетарній системі чи її віком, вони не є екзистенційними. Віра має справу з питанням: «Хто я?»

Вимоги віри

Якщо розуміти християнську віру, як дотримання того, що певні фактичні твердження є істиною, то існує небезпека обміління, оскільки таке розуміння позбавлене екзистенційного виміру. Віра стосується самого існування особистості. З іншого боку, люди, які спекулюють на таких питаннях, як чи дійсно світ створений за шість днів, не говорять про своє власне існування. Вони не апелюють до власного самоусвідомлення, або до основ їхнього власного життя та своїх сподівань. Вони говорять про щось, щоб без жодного ризику бути залученими особистісно. Проте, таким чином, вони віддаляють себе від вимог віри, суть якої полягає не у дотриманні певних дивних тверджень або гіпотез про світ досвіду, які є неприйнятними для будь-якої раціонально мислячої людини, але у житті довіри Богові. Віра зіштовхує мене з питанням: «Як ти хочеш жити? Що є твоєю втіхою у житті та смерті?», і це не зіштовхує мене з питанням: «Чи віриш ти у те, що кролики справді є гризунами?»

Реформатське розуміння віри у створення

Інтерпретація творіння згідно Лютеру, може слугувати прикладом нерозривного зв'язку між вірою та буттям. Він писав: «Я вірю, що Бог створив мене та все творіння, що Він дав мені моє тіло та душу, очі, вуха, усі мої кінцівки, мій розум і усі мої відчуття, та продовжує їх зберігати; на додачу до цього одяг та взуття, м'ясо та напої, дім та домогосподарство, дружину та дітей, поля, стада та усе моє добро; що Він щоденно, рясно забезпечує мене усім, що я потребую для підтримання мого тіла та життя, захищає мене від усіх небезпек та охороняє і береже від усього злого; і усе це з чистого батьківського божественного милосердя та доброти, без будь-яких моїх заслуг чи моєї гідності; за все це я винен Йому вдячність, хвалу, служіння та послух - це справжня істина».

Якщо ми ближче поглянемо на цей текст, то він одразу вражає нас тим, що Лютер акцентує увагу на присутності Творця та Його діях. Цей акцент тісно пов'язаний з другою відмінною особливістю: коли Лютер інтерпретує Апостольський Символ Віри, то стверджує, що той, хто говорить не лишається віддаленим від того, про що він говорить, абстрактно посилаючись на «щось». Натомість, він говорить про свою власну особистість та про власне буття такими словами: «Я вірю, що Бог створив мене», «моє тіло та душу», «без будь-яких моїх заслуг та моєї гідності», «за все це я винен Йому вдячність...» Хоча віруючий не з'являється у тексті Апостольського Символу Віри, який лише представляє чисті факти («Вірую у Бога, Отця Всемогутнього, Творця неба і землі»), інтерпретація Лютера співвідносить ці факти з життям віруючого індивіда.

Екзистенційне значення тверджень про створення

Таким чином, це затьмарить інтерпретацію Лютера, якщо хтось бачить у ній лише твердженнях про світ, які людина, що промовляє у Символі Віри, вважає істинними. Радше, це є виявом ставлення до життя, яке спрямоване до досягнення світу, для того, щоб знайти своє місце у ньому. Усе надбання людського життя, кожна сфера діяльності, яка стверджує

особистісне буття, розуміється, як дар творіння. Також, це очевидно у багатьох індивідуальних дарах творіння, багатогранно висвітлених мовою літератури мудрості Старого Заповіту, яка не була призначена для надання визначень наукової точності. Можна дивитись на це, як на свідомий відбір. Перелік тверджень залишає пробіли, які можуть бути індивідуально заповнені уявою того, хто читає, або слухає текст. Люди, які об'єднуються у проголошенні Символу Віри, запрошені виявити себе, як суб'єкти у сприйнятому світі – кожен особливим чином і у певному місці.

Це не твердження про світ, а твердження про моє власне місце у ньому, вони мотивовані не космологічно, а екзистенційно. Віруючий, який прославляє світ, як Боже творіння, проголошує твердження про його місце у світі і про світ, як місце, де він живе, де світ описаний, як Богом дароване помешкання. Мова християнської релігії не виражає теоретичні знання про світ, натомість, вона робить твердження щодо буття людських істот у світі: вони були звільнені Богом до життя.

Віра у створення в порівнянні з космологічною теорією

Таким чином, віра у творіння відрізняється від переконання у істинності космологічного твердження, що «Бог – джерело світу». Твердження про те, що світ є продуктом, нічим не спричиненою причини, є описовим твердженням про світ. Я можу вірити в те, що це істина або неправда, не стверджуючи нічого про своє власне життя. Тому, твердження про те, що світ є продуктом безпричинної причини, знаходиться на рівні віри у позаземне існування - це рівень спекуляцій - чи значущих, чи просто таких, що перевершують здатності людського розуміння, не є тут питанням. Таким чином, немає нічого дивного у тому, що є певні люди, які бажають вірити у твердження про те, що світ зобов'язаний своїм існуванням безпричинній причині. Проте, водночас, вони не мають більше нічого спільного з релігійним життям. Це не проблема, що знаходяться люди, які вірять, що світ походить від нерухомого рушія, безпричинної причини, або щось на кшталт цього, або не більше ніж те, що є люди, які на основі своїх спостережень за світом, вважають можливим існування еті у Гімалаях. У релігійних термінах обидві позиції непривабливі. Проте, коли подібні інтелектуальні фантазії про нерухомого рушія, як першоджерело світу, змішуються з християнською вірою у створення, тоді це і стає проблемою. Коли християнська віра говорить про створення, вона не робить суто об'єктивне твердження про світ (ані про структури світу досвіду, ані про причину цих структур), ізольоване від тверджень про себе.

Передумова світу, як творіння, підіймає питання: «Хто я є?», яке виражається у тому, як той, хто говорить, провадить своє життя та інтерпретує його, а не про те, у яку теорію походження світу він вірить.

Віра, як путівник по життю

Коли ми дивимось на різноманітні аспекти віри, одразу явно постає одне непорозуміння: широко розповсюдженим хибним сприйняттям віри виявляється те, що знання, яке відноситься до віри, є еквівалентом емпіричних фактичних знань. На противагу цьому, потрібно зауважити, що слово «віра» означає певне «провадження життя», особливе ставлення до життя. Тут варто повторити: християни відрізняються не тим, що вони переконані в істинності тверджень, які інші вважають хибними, а, радше, участю в певному шляху життя, який визначає напрям усього їхнього життя. Віра охоплює певну форму життя, а не певну форму сповідання. Віра - це особливий вид усвідомлення світу, особлива поведінка у ньому та ставлення до нього.

Віра і розмова про Бога

Віра - це певне відношення до життя, яке проявляючи себе, не може уникнути розмови про Бога. Слово «Бог» невіддільне від цього контексту, воно справді знаходить своє визначення у щоденному прояві дієвої віри. Коли я згадую про Бога у контексті такого ставлення до життя, тоді Він не щось, про що я можу говорити суто об'єктивно, ізольовано від будь-якого відношення до мене. Використання терміну «Бог» - це вираження власного місця людини у світі. Термін «Бог» не може бути сприйнятим та обдуманим в ізоляції. «Бог» - це не ім'я для чогось, що може бути розглянуте саме по собі, віддалено від конкретного способу життя, а пізніше проаналізоване. Твердження, які містять такі слова, як «тут», «зараз» або «сьогодні» не відносяться до якихось фактичних «тут», «зараз» або «сьогодні», але, радше, визначають «де» і «коли», людина бачить своє власне місце у світі. У такий же спосіб, коли говорять про віру, твердження, які використовують слово «Бог» не відносяться до фактів про Бога, які можна зрозуміти незалежно від конкретного використання слів. Розмова про Бога також не може бути позбавлена цього конкретного використання слова, і не стати неосязною та беззмістовною, і, що найважливіше, без втрати її значення для конкретного життя людини, яка молиться. Розмови віруючого про Бога говорять про нього самого, і розмови віруючого про себе говорять про Бога.

Релігійна віра у контрасті до теїзму та атеїзму

Ми вже говорили, що віра є чимось іншим, аніж переконання у існуванні Бога, але, очевидно, що ми не можемо ігнорувати той факт, що таке переконання справді існує. У цьому полягає суть раціонального теїзму. Раціональний теїзм - це теорія. Це - ані жива віра, ані фактична релігія. Саме тому необхідно розрізняти віру та раціональний теїзм, з яким її часто плутають.

Раціональний теїзм - це переконання, що існує Бог, Який є всемогутнім, всезнаючим та безмежно добрим, і Він створив світ та підтримує його існування. Раціональний теїзм - це теорія, яка має намір продемонструвати те, що гіпотеза Божого існування надає краще пояснення для спостережень за світом та його феноменами, ніж гіпотеза, яка заперечує існування Бога. Теїзм припускає, що раціональні спостереження можуть довести існування Бога, і тому у даній концепції використовуються філософські, емпіричні та наукові аргументи, які слугують цій меті. Атеїзм, певним чином, нагадує раціональний теїзм, у тому, що припускає те, що Бог - це просто теорія для пояснення світу. На відміну від раціонального теїзму, атеїзм припускає, що Бог не є задовільною моделлю для пояснення реальності, оскільки ця гіпотеза стала непотрібною у результаті наукових досліджень та тому, що проблема теодицеї робить цю гіпотезу малоімовірною.

Віра разюче відрізняється від раціонального теїзму, – якщо розуміти віру, як спосіб життя. Необхідно розуміти, що термін «Бог» функціонує по-різному у різних контекстах, і що його значення не завжди та всюди буде однаковим. Це зумовлює різницю між тим, коли термін «Бог» вживається у раціональних роздумах на шляху буття світу, або, коли цей термін вживається мовою віри.

Змішування релігійної віри з теїзмом

Проблема з багатьма атеїстами, які заперечують віру, полягає у тому, що вони плутають віру з теїзмом, припускаючи, що різниця між віруючими та невіруючими полягає у аргументах «за» та «проти» існування Бога. Це стає очевидним у випадку з Річардом Докінзом, який зводить віру до ставлення людини щодо релігійних переконань, які згодом випробовуються та відкидаються у світлі наукових критеріїв. Очевидно, що Докінз плутає (релігійну) віру з раціональним теїзмом (який є теорією). Проте, завданням теології не може

бути захистом теїзму, який заперечується атеїзмом і не відстоюється віруючими. (Навіть, якщо теїзм був би успішним у наданні аргументаційних доказів існування Бога, на що він претендує, це не доповнить доказів буття Бога, про Якого ми говоримо у християнській релігії). Якщо атеїсти думають, що вони можуть видалити ключові твердження про Бога з їхнього належного контексту і вставити їх у граматику, яка використовується у наукових твердженнях, тоді вони, звичайно, можуть цим займатись. Зрештою, теологія, яка бачить свою мету у підзвітності вірі, не припускати, що подібні не екзистенційні розумові забави, які намагаються пояснити феномен буття світу, не мають нічого спільного з вірою, або навіть становлять загрозу для неї.

Говорити про Бога і говорити до Бога

Мартін Лютер стверджує: «Подібно до того, як справа кравця шити одяг, а справа швеця виготовляти взуття, так справа християн – молитися. Молитва - це ремесло християнина». Молитва є суттєвою практикою віри, тут вона знаходить свій найбільший прямий прояв – у проханні, подяці та плачу до Бога і перед Богом. Цей факт є визначним: віра не характеризується розмовами про Бога (наприклад, теоретизування про Бога), натомість вона характеризується розмовою з Богом (наприклад, провадження життя, яке рахується з Богом). У молитві, розмові з Богом, віруючий говорить про своє життя у присутності Бога. Він говорить про своє життя у присутності Того, від Кого він очікує всіх благ. Це той самий шлях, на якому Бог стає Богом. Бог не стає Богом лише тому, що Його існування приймається, як істинне та добре знайоме, але тому, що Йому довіряють, – коли люди живуть з Ним і у Його присутності. Істинність Бога доводиться тим, як віруючий провадить своє життя. І навпаки: сповідання Бога є порожнім, якщо воно не відповідає провадженню життя того, хто сповідує. Цитуючи крилатий вислів Мартіна Лютера, що «віра є творцем божества», Бог може бути визначеним лише на основі цієї істини.

Християнське розуміння Бога

Використання терміну «Бог» у християнській релігії не може бути відірване від того, що виражено у його поясненні: життєдайна обітниця у зустрічі з Ісусом із Назарету. Християнська релігія не говорить про Бога абстрактно, але тільки у зв'язку з особистістю, яка звільнена Богом у Христі. Це означає, що не може бути розмови про Бога без визначення певного місця особистості у світі. Розмірковувати про Бога у вірі означає роздумувати над своїм власним життям, яке визначене зустріччю з Ісусом із Назарету, як з Христом Божим. Ми встановили, що віра є відмінною від теорії про абсолютну істоту, а, швидше, рухом довіри, який заснований на зустрічі з Ісусом із Назарету. Термін «Бог» слугує для опису того, наскільки неспівставною, неосяжною і неперевершеною є ця подія у моєму житті.

Християнська розмова про Бога не може відбуватись у відриві від цього значення і не втратить свого змісту. Кожен повинен притримуватись цього у вірі. Особистість не говорить спочатку про Бога, а потім про своє життя, а, радше, говорить про Бога у співвідношенні значущості цієї події (зустрічі з Христом) у власному житті, таким чином описуючи неспівставність, неосяжність і неперевершеність цього досвіду.

Розмова про Бога, як розмова про чиєсь власне життя

Наразі немає сумнівів щодо виду розмови, яку віруючий може провадити із скептиком: не розмова про ймовірність існування всемогутньої і доброзичливої істоти, теїстичного об'єкту, але розмова про власне життя, яке звільнене через зустріч з Ісусом із Назарету, як Божим Месією. Істина з'являється у межах цієї зустрічі. Істина віри не може бути ніяк доведена поза

межами цієї зустрічі. Віруючий не може виробити докази істини віри, він може лише повторити слова Пилипа: «Прийди і побач!»

Подорож віри

Ті, хто вірять, не говорять спочатку про Бога, а тоді про своє життя, радше, говорячи про Бога, вони говорять про своє життя, і тоді, своєю чергою, говорять про своє життя, говорячи про Бога. З цієї причини немає способу виявити існування Бога наперед, для того, щоб побачити чи засновані християнські віра та надія на міцному фундаменті.

Це також стосується погляду на проблему теодицеї, питання про те, як Всемогутній і Доброзичливий Бог може дозволити страждання у світі. Вкотре, віруючий, якого глибоко збурює проблема існування зла та страждання у світі, бачить це, як виклик вірі. Оскільки, віруючі не можуть вирішити проблему теодицеї, вони не можуть виконати запит, заздалегідь прибравши критичну перешкоду для подорожі віри. Вони можуть лише демонструвати, що це значить, говорити про Бога перед лицем проблеми теодицеї. Проте, вони також можуть спробувати надати інформацію про цю довіру, яка бориться з прихованим Богом, яка зустрічається з сумнівами, і, навіть, із повторюваними поштовхами у глибоку темряву, але, незважаючи на це, не полишає Бога, але тримається Його та Його звільняючої обітниці та взиває: «Я не відпущу Тебе, допоки Ти не поблагословиш мене!»

3. Об'єкт віри: грішні люди та Бог, що виправдовує

Віра та її складові

У першому розділі ми побачили, що віра не означає переконання у істинності тверджень про світ та його можливе походження, радше, віра це - проживати життя особливим чином на практиці. Ми впевнились, що віра може бути визначена, як особливий шлях сприйняття світу та поведінки у ньому і по відношенню до нього. Складові віри, які ми розглядатимемо зараз, не є якимось додатком до неї; вони є вираженням того, як віра проявляється на практиці, або, як люди розуміють себе самих та своє життя. Саме тому, ці теми віри не призначені для того, щоб охарактеризувати світ у певних його сферах. Вони не містять «інформацію» про світ, людство та Бога, але вони дають нам змогу визначити наше місце у світі. Тому, ці конкретні твердження віри (такі, як «світ - це творіння Боже») потрібно розуміти лише, коли ми збагнемо їх екзистенційне значення. Те, як ці твердження впливають на інтерпретацію та спосіб життя, має бути очевидним. Людська істота посилається на себе та інтерпритує свою особистість, говорячи про складові віри.

Необхідність релігійної складової віри

Неможливо жити абстрактним релігійним життям. Оскільки, воно більше стосується засвоєння мовних навичок та розуміння символів, які використовуються у конкретній релігії: ритуали, віросповідання, релігійні історії, традиції, молитви. Виглядає так, що релігії неможливо навчитись без них. Розрізнення особистих вірувань та церковної приналежності є нежиттєздатним; особиста релігійність, очевидно, залежить від зв'язку з релігійними структурами. Не ми формуємо складові віри, а вони формують нас. Складові віри - це не продукт нашого досвіду у світі, натомість, вони характеризують та визначають наш досвід. Вони пропонують нам увійти до такої «кімнати», якою вона вже є.

Деномінаційні обмеження?

Чому ж тоді описати складові віри, як у випадку з віровизнаннями нашої церкви, може бути хорошою ідеєю? Чи справді важливо, що є лютеранським, а що - ні? Чи не є це чимось вузьколобим у суспільстві, де релігія більше не є центральною важливою темою, і навряд чи,

бодай, хтось розуміє конфесійні відмінності? Чи розсудливо докладати такі зусилля до розмежування?

На перший погляд, хтось може справді припустити, що це ознака вузьколюбості. У той час, коли християнство, та навіть релігійність в цілому, знаходяться під загрозою цілковитого зникнення. Це може видаватись педантичним, окреслювати та висвітлювати особливості конкретної християнської деномінації, наприклад лютеранства, замість того, щоб шукати форму християнства, яка перевищувала б деномінаційні кордони і великодушно долала б дріб'язкові розмежування. Проте, чи дійсно це так?

Віровизнання, як ключ до Писання

Поширеною думкою є те, що сформульовані віровизнання складаються з неосяжних, обмежуючих та викривлених деномінаційних дріб'язковостей, які повинні бути прийнятими віруючими і проголошеними, як додаток до послання Чоловіка із Назарету, яке було безпомилковим, довершеним і звільняючим. Як би там не було, ця ідея упускає суть, або, щонайменше, не відповідає концептам, які стоять за цими віровизнаннями. Їх призначення бути не додатками до Писання, а, швидше, підручником з граматики, - вони призначені показати, як Писання потрібно розуміти, і як проблеми, що розглянуті в Писанні, можуть бути виражені без неясності та фальсифікації. Більш конкретно: для Реформатської теології, наголос на Божій праведності є суттєвим. Бог описаний, як Той, Хто дає такі ясні та однозначні обітниця людям, що вони справді можуть покладатись на Нього, та бути впевненими у спасінні, яке Він дає їм. Стрижень лютеранської теології - це довіра у Божі обітниця, яка породжує цю впевненість у спасінні – посеред життєвих напружень та спокус. Особисті вчення, такі, як доктрина відмінності між Законом та Благодаттю, слугують для того, щоб пояснити, як можна належним чином говорити про Божу обітницю і її життєдайну силу. З іншого боку, коли хтось захоче спробувати зняти деномінаційне вбрання з християнства, дозволити йому стояти посеред нас у його голій, невинній чистоті, то наслідки будуть очевидними: така ідея буде схилитись до затуманення Божої звільняючої обітниці і замінить її своїми власними моральними вимогами. Обітниця - «Подивіться на Христа - це те, як Я бачу вас!» - стане викривленою до наказу здобути щось таке, що зробить людину прийнятною.

У наступній секції ми хочемо розмірковувати над необхідними артикулами віри.

«Відкриття» Реформації Лютера

Що є «реформуючим» у теології Лютера? Серед дослідників Лютера є незгода щодо часу, коли Лютер відкрив Боже виправдання лише по благодаті («sola gratia»). Щоб краще оцінити зміст цього відкриття Реформації, важливо визначити, коли воно відбулося. Вирішальна публічна дискусія між Лютером та представниками Римо-Католицької Церкви, беззаперечно досягла свого піку на Аусбурзькому слуханні перед кардиналом Кастаном. «Я не хочу стати єретиком відкидаючи те, за допомогою чого я став християнином; я краще помру, буду спалений, вигнаний і проклятий» - сказав Лютер. (ВИНОСКА: «Ich will nicht zu einem Ketzer werden, indem ich dem widerspreche, wodurch ich zu einem Christ geworden bin; eher will ich sterben, verbrannt, vertrieben und verflucht werden.») Для нього відкриття Божої обітниці («promissio»), з її певністю, щодо спасіння, мало першочергове значення. Бог дає Своє Слово, яке гідне довіри. Ці обітниця показують конкретний спосіб присутності Христа – однозначний та запевнюючий. Словесний вчинок такого характеру (наприклад, «Твої гріхи прощені!»), який не описує, а, радше, стверджує факт, названі Лютером «дієве слово» («verbum efficax»). Нове розуміння Божої обітниці («promissio») визначає спочатку і першочергово Його праведність. Таким чином, Бог розуміється як Той, Хто дає Свою

обітницю людям настільки надійно і однозначно, що вони можуть довіряти Богові, і бути впевненими у своєму спасінні. Усі інші лютеранські доктрини походять з цієї, і спрямовані на те, щоб виразити цю основну довіру і захистити її від затьмарення.

Центр лютеранського вчення

Серцем лютеранського вчення є віра у божественну обітницю, яка надає впевненості у спасінні – посеред напружень та спокус нашого життя. Зустрічаючи усі можливі питання та проблеми у будь-яких контекстах та місцях, ця доктрина намагається показати те, як можна належним чином говорити про Божу обітницю і її життєдайну силу. Тому, лютеранська доктрина не зосереджена на мертвому матеріалі, а, радше, на животрепетних, драматичних подіях, у яких задіяні грішні люди та Бог, що виправдовує. Щоб зрозуміти значення віри у житті людини, лютеранська теологія є такою ж інтригуючою та сповненою конфліктів, як саме життя.

Рабство волі

Лютер, так само, як і вище згадані віросповідні документи, які наслідують його вчення, вважають це критично важливим, що прийняття спасіння – віра, у значенні довіри – це ні в якому разі не робота людини, але виключно робота Божа. Лише Бог виробляє віру у віруючому Святим Духом, через Слово та таїнства. Тому, Лютер відкидає будь-яку співпрацю між передуючою благодаттю Божою та погоджуючою дією людей і заперечує ідею власної людської волі. Це цілковито дар Божий і лише Бог уможливує його прийняття. Лютер заперечує, що особистість є хоча б трохи здатною прийняти чи відкинути запропоноване спасіння. Поступитись цим означало б для Лютера, поставити під загрозу ніщо інше, як впевненість у спасінні. Якщо спасіння не знаходилось би цілковито у Божих руках, і якщо люди були б зобов'язані дивитись на себе, як на учасників спасіння, тоді невпевненість закралася б всередину. Тому, Лютер сформулював віросповідання у кінці своєї полемічної відповіді Еразму Роттердамському так: «Щодо мене, то я відкрито сповідаю, що я не хочу, навіть якби це було можливо, щоб мені була надана «власна воля», ані, щоб будь-що було залишене у моїх власних руках, за допомогою чого я міг би докласти якісь зусилля в сторону мого власного спасіння. І це не лише тому, що по причині багатьох небезпек, і багатьох нападаючих дияволів, я не зміг би встояти та утримувати його, [...] але тому, що, навіть, якби не було ані небезпек, ані конфліктів, ані дияволів, я був би примушений працювати у постійній невпевненості, і лише бити повітря. Ані моя свідомість, навіть, якби я міг працювати протягом усієї вічності, не прийшла б до встановленого впевненого розуміння того, що я повинен здійснити, щоб задовільнити Бога. [...] Проте, зараз, оскільки Бог поклав моє спасіння поза шляхом моєї волі, і взяв його під Свій контроль, і пообіцяв спасти мене, не згідно моєї праці, або способу життя, але згідно Своїй власній благодаті та милості, я спочиваю, повністю впевнений і переконаний, що Він вірний і не обманить мене».

Доктрина виправдання лише вірою

Центром лютеранської доктрини є віра у обіцяну Богом впевненість у спасінні, доктрина виправдання, яка пропонує всебічну презентацію цього сутнісного питання стосовно теми праведності. Для Лютеранської Церкви, це не стоїть на одному рівні з іншими доктринами, але це розглядається, як єдина стаття віри, через яку Церква стоїть, або падає.

У ретроспективі 1545 року, Лютер описує нове визначення праведності Божої (*iustitia dei*), як вирішальний прорив. У своєму автобіографічному огляді, Лютер пригадує, що він був стурбований концепцією Божої праведності, тому, що він розумів цей концепт у

філософському сенсі, згідно якому справедливість полягала у отриманні нагороди та покарання у справедливий спосіб (розподільна справедливість). Таке розуміння справедливості було також застосоване до поняття Останнього Суду; у період Середньовіччя, Христа уявляли Суддею з божественною величчю, перед яким людство повинно буде відповісти за свої вчинки і це добре відповідало філософському розумінню справедливості. Ця концепція божественного Судді була джерелом нещастя Лютера: якщо Бог доводить Свою праведність тим, що дає кожному те, на що він заслуговує, відповідно караючи грішників вічним прокляттям, тоді грішник (а Лютер вважав себе одним з них) не має шансів на Останньому Суді.

Рим. 1:16-17

Лютерово горе було нестерпно посилене віршами з Послання Апостола Павла до Римлян 1:16-17. Там написано: «Бо я не соромлюсь Євангелії, бо вона — сила Бога на спасіння кожному, хто вірує, перше ж юдеєві, а *потім* гелленові. Праведність бо Бога з'являється в ній з віри в віру, як написано: „А праведний житиме вірою“.» Ці вірші спричинили нестерпне горе Лютера, оскільки для нього це виглядало так, що у них, проголошення Євангелія і є саме цією справедливістю, якої він так боявся, справедливістю, яка карає грішника. Для Лютера, який був у розпачі, Євангеліє не полегшувало горе грішників, а лише посилювало його.

Визвольне відкриття

Лютер зробив своє визвольне відкриття у цьому самому тексті Писання, Рим. 1:17, який відкрив йому істинне значення виразу «праведність Бога». Це не праведність, якою Бог розправляє з кожним, справедливо віддаючи саме те, на що вони заслужили (а отже відправляє грішників на вічний осуд), але праведність, яку Бог дарує людям (без їх власного внеску). Тому, праведність варто розуміти, як щось виконане Богом, у значенні: робити праведним. Божа праведність це дар Божий, який робить людей праведними, навіть, якщо вони не є такими за своїми власними вчинками.

Доктрина розрізнення між законом та Євангелієм

Передумова для впевненості це однозначність. Євангеліє, як обітниця (*promissio*), як чиста обітниця і безумовний дар, повинно бути відділене від будь-якої вимоги до людей. Якщо Лютер розглядав це, як визначний прорив у його розумінні концепції «праведності Божої», як незаслуженого дару людству, тоді нас не повинно дивувати те, що він посилається у різних контекстах на розрізнення між законом та Євангелієм, як до визначного прориву у його розумінні. Він прояснює, що його відкриття «праведності Божої» збігається з його відкриттям розрізнення між законом та благодаттю: «До цього, мені нічого не бракувало, за винятком того, що я не розмежував закон та Євангеліє. Я вважав, що і те і те є одною річчю і притримувався того, що немає різниці між Христом та Мойсеєм, окрім часів у які вони жили і їх ступені досконалості. Проте, коли я відкрив належне розмежування, а саме те, що закон це одна річ, а Євангеліє – інша, тоді я звільнив себе.» Лютер розрізняє обітницю (дану у Христі) і впевненість (Євангеліє) надану людству без будь-яких передумов – як вільний дар – і заповіді, дані через Мойсея (закон). Розмежування необхідне, для того, щоб відрізнити Божий дар і його вимоги до людства. Бог дарує Свою праведність, виправдовуючи грішника, а не виправдовуючи особистість, яка слухалась заповідей Його закону. Розуміння розмежування закону («Ти повинен») та Євангелія («дане вам») має першочергове значення, для наголосу, що робив Лютер проводячи це розмежування – Боже прийняття не прив'язане до будь-яких вимог або передумов, які люди повинні виконати заздалегідь. Не потрібно плутати дар прийняття Божого і Його вимоги до людства, пов'язуючи безкоштовний дар з

вимогами та роблячи їх частиною дару: «Ви повинні розв'язати ці два слова та поставити кожне з них на належне місце».

Безумовне прийняття

Коли Лютер розрізняв закон та Євангеліє, він хотів прояснити, що прийняття Боже не є таким, що спочатку дивиться на людину і знаходить у ній щось, що є необхідним для прийняття. Коротко: прийняття не засновується на особистих (моральних) якостях. Особистість «не знаходить у собі нічого, чим вона могла б бути виправдана». Егоцентрична людина прийнята Богом, не тому, що є якась її частина, яка не вражена гріхом. Люди також прийняті Богом не тому, що вони готові змінити свої шляхи у майбутньому (попереднє прийняття). Для Лютера, безумовне прийняття можна зрозуміти у повноті, лише маючи на увазі той факт, що Євангеліє відрізняється від закону і його заповідей: обітниця («дане вам») є незалежною від кожного «ти повинен...» закону. Виражаючи це по відношенню до концепції праведності Божої: через Свою обітницю, дану у Євангелії, Бог виправдовує людей, які не здатні виправдати себе своєю власною силою. Доктрина закону та Євангелія являє собою, найжорсткіше з можливих, заперечення викуплення власними силами за допомогою етичних зусиль.

Людство: праведне та грішне водночас

Згідно з лютеранським розумінням, людська істота є одночасно праведником та грішником (*simul iustus et peccator*). Християни також лишаються грішниками. Тому для Лютера критично важливо те, що наша праведність є «чужою праведністю» (*iustitia aliena*) через Христа. Ми «виправдані» Богом не через наші власні якості, а у світлі Христа. «Подивіться на Христа – це те, як Я бачу вас!». Тому праведність це не людська якість, але та, що заснована на баченні Божому. Хоча люди продовжують грішити, реформатська традиція ні в якому разі не заперечує, що праведність має преображаючу силу. Незважаючи на це, потрібно зауважити, що виправдання не засноване на цьому новому житті християнина. Тому, намір Лютера полягав у тому, щоб однозначно ствердити те, що виправдання засноване повністю на праведності Христа. Впевненість у спасінні засновується лише на цьому підґрунті. «І не сходив на небо ніхто, тільки Той, Хто з неба зійшов, - Людський Син (Ів. 3:13). У його шкірі та на його плечах ми також повинні підвестись.»

Прихований та явлений Бог

Розмова про Божу обітницю не зневажає потреби світу та не ігнорує стан спокуси. Посилаючись на негативний досвід, серед якого найбільш болючим є досвід нездатності схопити віру, лютеранська традиція говорить про прихованого Бога (*deus absconditus*) і про Божу приховану присутність. Лютер стверджує, що цей Бог «не проповіданий, не відкритий, не запропонований, не поклоняємий. Тому, до певної межі, цей Бог приховує Себе і Свою волю, щоб бути незнаним для нас, це не наша справа. До цього відноситься така фраза: «Речі, які над нами це не наша справа». Коли Лютер говорить про прихованого Бога, це не тому, що він відчуває потребу говорити про інші аспекти Бога, але тому, що буває досвід, який протирічить Божої обітниці і він повинен сприйматись всерйоз. Розмова про прихованість Божу це не компонент у спекулятивній системі, а досвід самопізнання людини, яка довіряє Божій обітниці навіть перед лицем протиречивого досвіду. Концепція прихованості дозволяє людині міцно триматись факту Божої всемогутності.

Лютер не заперечує, що біль та страждання також є Божою роботою. Проте, він не протиставляє цей досвід Божій обітниці, а радше, через «прихованість», він виражає людське обурення, розчарування та нерозуміння. У цьому сенсі, розмова про прихованого Бога призводить до голосіння до Бога. Лютер говорить, що потрібно «спрямувати свій шлях до

Бога, навпроти Бога та молитись до Нього», щоб просуватись уперед від Бога, воля якого прихована, до Бога, Який дав свою певну обітницю у Христі Ісусі. Таким чином, розмова про прихованого Бога, для Лютера, зрештою відсилає до Божого однозначного Слова: Його обітницю у житті та смерті Чоловіка Ісуса з Назарету. «Ніхто не скуштує Божественності інакше, ніж Він хоче, щоб вона була скуштована. Він бажає бути побаченим у людськості Христа і якщо ви не знаходите Божественності у цей спосіб, то ви ніколи не матимете спокою. Тому, просто дозвольте іншим спекулювати та говорити про міркування щодо їх власної туги за Богом і їх передчуття вічного життя, і про те, як духовні душі починають життя споглядання. Але ви не повинні приходити до пізнання Бога у цей спосіб. Наскільки б величним та Могутнім Він би не був – ви повинні почати тут, торкнутись до Нього і сказати перш за все: «Я не знаю ніякого іншого Бога, окрім Того, Який був даний мені у Христі.» (ВИНОСКА: «Niemand wird die Gottheit anders schmecken, als wie sie geschmeckt sein will. Sie will in der Menschheit Christi betrachtet werden, und wenn du die Gottheit nicht auf diese Weise findest, wirst du nimmermehr Ruhe haben. Darum lass die anderen nur spekulieren und von der Beschaulichkeit reden, wie alles mit Gott buhle und einen Vorgeschmack des ewigen Lebens gebe, und wie die geistlichen Seelen ein beschauliches Leben anfangen. Aber du lerne mir Gott nicht auf diese Weise kennen. Lass ihn sein, wie groß und mächtig er sein mag – beginne du hier und rühre ihn an und sag' zuallererst: ›Ich weiß von keinem anderen Gott als dem, der in Christus für mich gegeben ist.‹»)

Біблія, як джерело віри

Біблія - це джерело віри та основа лютеранських церков. Боже Слово зв'язане зовнішньою формою Писання. Лютер пояснює це так: «Христос має двох свідків Свого народження та Своєї діяльності. Перший свідок - це Писання, слово що досягається через літери алфавіту. Другий свідок - це голос, або слова, які проголошені устами». Говорячи проти ентузіастів, Лютер посилався на зовнішні, фізичні тексти: «Тому нам потрібно і ми повинні наполягати на тому, що Бог не хоче мати справу з нами, людьми, ніяким іншим способом, як тільки через Його зовнішнє Слово та Таїнство. Усе інше, що хвалиться своїм походженням від Духа, але поза Словом і таїнством є від диявола». Саме тому, можна уникнути будь-якого свавілля, оскільки «Бог не дає нікому Свого Духа чи благодаті без зовнішнього Слова, яке передує їм». Тому, Лютер застосовував обидва принципи: з одного боку, розуміння Писання не у нашому розпорядженні, - Святий Дух є ключовим, щоб Писання стало інтерпретатором мого життя, іншими словами - необхідна робота Божа. З іншого боку, Святий Дух працює через зовнішню форму текстів Писання, оскільки Бог прив'язав Себе до Свого Слова.

Не формальний авторитет Писання

Як би там не було, Боже існування і зв'язок існування Божого із зовнішнім Словом потрібно відрізнити від формального авторитету Писання. Згідно з лютеранським розумінням, християнство - це не релігія Книги. Об'єкт віри - це не точність Біблії, а Божа обітниця у особистості Ісуса із Назарету. Точність Писання повинна вимірюватись згідно з цією обітницею. Лютер стверджує: «І це є істинне випробування для усіх книг, коли ми бачимо те, чи передають вони Христа. [...] Коли щось не навчає про Христа, то це не є апостоличним, навіть, якби цього навчав Св.Петро чи Св.Павло. Знову ж таки, коли щось проповідує Христа, то це буде апостоличним, навіть, якби це проповідували Юда, Анна, Пилат та Ірод».

Зважене використання Писання

Це розуміння сутності Писання вимагає зваженого його використання. Згідно лютеранського розуміння, Писання не має єдиного правильного тлумачення, наданого

магістеріумом, натомість, відповідальність тлумачення є відповідальністю кожного індивідуально; кожен індивідуум повинен бути переконаним у своєму серці, що це є істина. Ці очікування, спрямовані на кожного суб'єкта індивідуально, все ж мають проблеми у багатьох колах, навіть сьогодні. Нечутливі гасла, такі як «Підкорись тексту Біблії!» просто є тим, що люди бояться нести відповідальність за необхідні випробування біблійної істини, що здійснюються за допомогою їх власної здатності до розуміння та мислення. Цьому слідує те, що хтось визначає Біблії грати роль проти свого власного розуміння чи мислення. Іншими словами, хтось повинен полишити власну здатність до розуміння та мислення для послуху біблійному слову. Або хтось піддається (більше або менше) палкому прагненню до остаточної інтерпретації, даної вищим авторитетом, як можна побачити у Римо-Католицькій Церкві. Як би там не було, згідно з лютеранським розумінням, інтерпретація Писання не може бути ані делегована магістеріуму церкви, ані пересилювати послухом, який зрікається розуміння, натомість повинна посвячувати індивідуума до застосування його чи її здатності до розуміння, мислення та набуття досвіду. Писання є нашим стандартом та керівним принципом не тому, що ми нав'язливо стверджуємо, або навіть доводимо його Божественне походження, або безпомилковість, а лише тому, що для наполегливого читача, воно виявляє себе, як Євангеліє Господа, Який віддає. Твердження Лютера про Писання можна зрозуміти та перевірити лише у такий спосіб: взяти його та прочитати. Згідно лютеранського вчення, Святий Дух виробляє розуміння, а не підкорення біблійним словам, яке утримується від розуміння.

Церква, як «творіння Слова»

Як ми змогли переконатись, сутність лютеранського вчення - це Божа обітниця. Ця центральна ідея також формує лютеранське розуміння Церкви. Церква є там, де чути Божу обітницю. Тому, згідно з лютеранським баченням, Церква розуміється не колективно, як ретроспективний союз однодумців (на кшталт релігійної асоціації), ані легалістично, як зовнішньо заснована інституція для спасіння, що легітимізована непорушеним апостольським наступництвом. Натомість, вона чітко зв'язана з проголошенням Євангелія у проповіді та таїнстві. Найкоротше визначення розуміння Церкви Лютером: «*Ubi est verbum, ibi est ecclesia*» – «Де є Слово, там є Церква». Усе міститься в «Слові», яке робить Церкву тим, чим вона є. Аугсбурзьке Віровизнання визначає Церкву у Статті VII, як «спільноту святих, у якій Євангеліє правильно проповідується і Таїнства надаються належним чином». Отже, проповідь Євангелія, хрещення та Вечеря Господня є ознаками Церкви («*notae ecclesiae*»). Лютеранське визначення Церкви має велику екуменічну широту. Воно дозволяє визнати церквою будь-яку християнську спільноту, допоки там правильно проповідується Євангеліє і таїнства (хрещення та Вечеря Господня), надаються «належним» чином (мається на увазі, згідно з Писанням).

Немає розрізнення між священниками та мирянами

Лютеранське розуміння Церкви не потребує проводити розмежування між мирянами та священниками. У принципі, усі християни покликані до священницького служіння, тому можна говорити про священство усіх хрещених. Для того, щоб вберегти проголошення доброї новини від припинення чи недоступності для людей, існує служіння публічного проголошення та надання таїнств. Це служіння також передбачає особливу відповідальність, щодо діяльності спрямованої на єдність Церкви.

4. Звільнені у теперішнє – життя та діяльність у вірі

Віра: відчуття теперішнього

Коли ми дивимось на життя та діяльність у вірі, то повинні насамперед нагадати собі про християнське розуміння творіння. Ми говорили, що «віра у творіння» означає не просто бути переконаним, що світ завдячує своїм існуванням нерушимому рушію або неспричиненій причині; це означає вкладати мою довіру у світ, як життєвий простір, обіцяний мені, сприймаючи теперішній час, як даний мені. Особа, яка говорить про творіння у такий спосіб, розуміє себе не як один з елементів природного контексту (який привів у рух Бог), але розуміє світ, як особисту обітницю, а отже бачить теперішнє, як простір для діяльності – відкритий Богом і сповнений можливостями. Як можна зрозуміти таку довіру більш детально?

Гріх, як недовіра

Найкращий спосіб пролити світло на таку довіру до світу, як до життєвого простору, який обіцяний мені, це розглянути його протилежність, гріх, який є глибоко вкоріненою недовірою. Гріх в першу чергу робить недієздатним; це означає втрату довіри до світу, як обіцяного життєвого простору. Отже, це також означає втрату здатності цього прийняття та визнання, яке міститься у обітниці життя. Думки, бажання та дії людини, під владою гріха сформовані цією нестачею. Для грішника, те, що повинно бути щедрим даром, стає тягарем. Лютер описує грішника, як «викривленого всередину самого себе» (*homo incurvatus in se ipsum*). Ця егоцентричність є виявом тієї нестачі, і різні прояви гріха потрібно розуміти, як намагання компенсувати це. Люди здійснюють тиск на тих, хто їх оточує, в надії почути, що вони хороші та гідні люди. Ця «викривленість у самого себе», яка обертається навколо власної особистості, походить від нездатності довіряти обітниці даної у творінні і отримати її невід'ємне прийняття. Ця нездатність робить людей самих відповідальними за це прийняття і така відповідальність означає, що вони невпинно зайняті собою, шукаючи власну ідентичність та перетворюючи усіх та усе навколо на інструменти для власного самовизнання та самоствердження.

Божа обітниця на противагу відчаю

У такий спосіб гріх міститься у спрямуванні волі людей на самих себе. Егоцентричність грішника спричинена пошуком прийняття та визнання. Хто я? Ким я повинен стати? Ким я повинен бути, щоб я сам хотів себе прийняти? Як я повинен змінитись, для того, щоб знайти прихильність в очах інших, а отже і у своїх власних очах? Ця егоцентричність, що шукає ідентичності, яка знаходить прихильність у очах інших і також у самій собі, протирічить Євангелію. Згідно з реформатським розумінням, це протиріччя не вирішується заповіддю «Ти повинен» (наприклад: «Ти повинен довіряти життю!») або «Ти не повинен» (наприклад: «Ти не повинен кружляти навколо себе!»). Радше, воно пропонує відповідь у дарі, який перериває це постійне самодослідження: у Євангелії, Бог обіцяє прийняти людей – без передумов та безумовно, щоб вони могли подивитись навколо себе, а не лише всередину самих себе. Довіра обітниці безумовного прийняття звільняє особистість від невпинної самозайнятості і самопоглядання. Нам дана сила дивитись навколо себе і бути у самозабутті у позитивному значенні.

Відчуття теперішнього

Будучи звільненими від самопоглинання, люди здатні відчувати теперішнє. Їм дана сила забути про себе і бути повністю зосередженими, дозволити собі бути визначеними, оскільки вони вільні від турботи про самих себе і більше не керуються питанням про те, як вони

повинні визначати теперішнє. Хто я? Ким я повинен стати? Ким я повинен бути, щоб я сам хотів себе прийняти? Як я повинен змінитись, для того, щоб знайти прихильність в очах інших, а отже і у своїх власних очах? Така безперервна самозайнятість питаннями власної ідентичності затьмарює бачення теперішнього, тому, що у такому випадку, теперішнє можна розглядати лише як те, що повинно стати інструментом для досягнення вищої цілі. Іншими словами, теперішнє не може бути сприйняте, як щедрий дар, а лише як тягар. Це стає сферою у якій потрібно здобути право на існування, сферою у якій я повинен зробити щось із себе.

Відділення від себе

Люди, які кружляють навколо себе не можуть відступити всередину себе самих. Зосередження свого погляду на Христі дає людині можливість такого відділення, тому що анулює питання про безпеку власного існування. Тоді людина здатна відступити і дозволити визначити себе з упевненістю. Це те, як теолог Освальд Байер виражає Божу виправдовуючу любов: «Вона сяє щоразу, як ми відступаємо від самих себе – особливо, коли ми можемо посміятись із себе. Вона також сяє, коли ми забуваємо про себе, повністю зосередившись на нашій роботі, або, коли під час бесіди ми уважно слухаємо нашого співрозмовника. І вона також ефективна, коли ми милостиво вирішуємо піти спати, незважаючи на кричущо незакінчену роботу, піти спати незаслужено, «без будь-якої заслуги чи гідності у мені». «Даремно вам рано вставати, допізна сидіти» - за вашим робочим столом, наприклад – «їсти хліб загорьований; Він і в спанні подасть другові Своєму (Пс. 127:2)».» Дивлячись на Христа, віра набуває спокою та свободи: така свобода дарована, вона звільняє людину від прагнення перетворити різноманітні можливості, запропоновані життям, на інструменти для забезпечення її існування. Таким чином, теперішнє може потрапити у чіткий фокус; свобода, яка дарована, дає можливість для відділення та відчуття міри: необхідного простору для дій.

Не відраза від світу, а навернення до світу

Тому, дивитись на Христа, не означає повернутись спиною до світу, а радше мати новий підхід до світу «навернення до світу». Спасительна обітниця творіння повторюється знову у Христі: даний нам, щоб ми могли жити! «Навернення до світу» означає набути здатність зближуватись зі світом у доволі природній спосіб, так щиро та невинно, як діти. Тому, це не буде сюрпризом, що Лютер навчився цього необмеженого та відвертого шляху віри саме від своїх дітей. Лютер вражаюче згадує, що одного разу він взяв свого маленького сина на руки та промовив: «Ти маленький Господній дурник; під Його благодаттю і прощенням гріхів, не під законом, ти не повинен боятись, ти у безпеці і тобі немає в чому каятись. Що б ти не зробив, це буде незіпсованим.» Така довірлива орієнтація по відношенню до світу заснована на впевненості у Божому милостивому прийнятті: саме тому, що, дивлячись на Христа, ви звільнені від тягара виправдання самих себе та від забезпечення власної ідентичності, ви можете присвятити своє життя світові у незіпсованій наївності! Саме тому ви не повинні тривожитись ні про що, ви можете прийняти неупереджене бачення світу зі всіма його можливостями. І це означає: як би ви це не робили, це буде невинно – звільнене від нечистих прагнень оцінювати усе лише з точки зору того, як це може слугувати для доведення права на ваше існування. Невинно, тому, що ваші стосунки зі світом не зазіхають дивитись вище того, що є видимим.

Відчуття та смак скінченності

Згідно з християнським розумінням, Бога можна знайти не у якихось особливих сферах життя і не у якомусь містичному «потойбічному світі», якого можна досягти лише певними визначеними духовними практиками. Натомість, згідно з християнським розумінням, Бога

можна знайти у, з та посеред щоденних речей: «Прийміть та споживайте, це віддане заради вас!». Вічний дар відданий у скінченність, а не понад нею. Віра не прагне до метафізичних потойбічних світів та не тужить за тим, що є нескінченним, а радше шукає сенсу та смаку скінченності. Тому, згідно з лютеранським розумінням, віра це не підживлення деяких особливих сфер життя на релігійний манер, а радше подолання складнощів, беручи до уваги відповідальність за існування, як таке. Христос наворачтає нас до світу. Це пояснює чому лютерани високо цінують щоденне життя. «Переконання» не означає, що хтось приймає метафізичні факти, як істину; це означає практичне провадження життя, яке робить Бога божественним, через довіру Божій обітниці і проживання власного життя згідно з цією довірою – щоденне життя, яке є більш менш захоплюючим та слідує законам природи.

Пообіцяли більше, ніж ми можемо дотримати?

У той час, як ми намагались зрозуміти, що ж означає жити дивлячись на Христа, сумнівним лишається те, чи не було це перебільшенням, чимось завищеним; вищий ідеал може бути сплутаним з амбівалентною реальністю. «Дивлячись на Христа у житті...» - чи ми, християни, взагалі робимо це? Або, можливо ми лише кажемо, що робимо це? І хіба це не правда, що це твердження неодноразово спростоване реальністю? Було б абсолютно невірною, говорити про християнське існування у піднесений спосіб. Дійсно, віра є звільненням для життя. Проте, християни не завжди живуть, як визволені, незважаючи на те, що вони є такими. Віра не власність, а радше, це те, що постійно перебуває під загрозою темряви та сумнівів. Свобода та спокій перед лицем існування це не те, чим володіє віруючі; радше, у відношенні до хреста, люди визволені від теперішнього усе більше та більше і вирвані з круговерті навколо себе.

Різниця між вірою та віруючими

Існування християн буде описане у величній манері, якщо при цьому не береться до уваги суттєва різниця між вірою та віруючими. Ми не живемо у світлі слави; наше життя, ніяким чином не визначене лише вірою. Віруючий є «водночас праведником та грішником» (*simul iustus et peccator*). Це речення з Лютеранського Віровизнання є скандальним; оскільки гріх, як ми вже бачили, це невірство та недовіра. Якщо грішник віруючий каже, що він завжди є грішником, то це просто ще один спосіб сказати, що він продовжує бути невіруючим, кимось, хто не довіряє обітниці Божій і сфокусований лише на собі у всіх відношеннях. Опис християнського існування, який не бере до уваги цього факту і претендує на те, що віруючі визначені лише вірою, завжди виглядатиме чужим для віруючого. У кінцевому результаті це призведе віруючого або до відчаю, або відверне його від усвідомлення його сумнівів та недовіри, змушуючи його говорити про своє власне існування у оманливий та очевидно огидний спосіб.

Прийняття лишається прив'язаним до Христа

Навіть для християн, їх власне життя ніколи не є чимось, що робить їх прийнятними для Бога. Ми можемо знайти прийняття лише у Христі, а не через наше власне життя. У Христі, ми переживаємо Боже прийняття, але по відношенню до себе самих ми є (та залишаємось) скептичними. Ми лишаємось негідними Божого прийняття. Фраза «водночас праведник та грішник» є брутальним виразом цієї істини: у наших власних очах ми завжди продовжимо бути людьми з цілком егоцентричною волею, які не довіряють обітниці життя і тому намагаються знайти «безпеку» у собі. Знову і знову, досвід Божого прийняття втягується у цей егоїзм та за допомогою цього свавілля, перетворюється на інструмент. З чим ми

зустрінемо, якщо ми нещадно будемо допитуватись про те, що є нашими справжніми мотивами? Які бажання справді визначають нас і які механізми підпорядковують наше мислення? Хіба ми не постійно, протирічимо істині у яку ми, припустимо, віримо; протирічимо, всякими нашими думками та діями, оскільки наша воля, очевидно, не визначена цією істиною, а натомість нашим егоїзмом? Дивлячись на Христа, ми можемо зрозуміти, що ми часто відрізані від цього егоїзму і тому можемо переживати свободу. Дивлячись на Христа, а не на себе самих!

Довіра перед лицем недовіри

Що «довіра» значить перед лицем недовіри, перед лицем того, що людина є «грішною знову і знову»? Що означає, як ми говорили на початку цього розділу, жити довірою Христу і мати ідентичність, яка визначена у цей спосіб? Який сенс таких тверджень, даних для того, щоб віруючий прагнув визначити свою ідентичність у них? Хіба це не лише пусті слова? Якщо ми відрізані від нашого егоїзму (лише) час від часу, чи можемо ми говорити про практичне християнське життя? Якщо розуміти це правильно, то це цілком виправдано. Християни це люди, які залучені до руху; вони були «відправлені на свій шлях», їм був запропонований напрям їх життя. Це ясно, що ми не можемо покинути Христа, ані у спокусі, ані у боротьбі чи сумнівах. Ми не відпускаємо Христа, навіть, коли ми усвідомлюємо, що наша воля визначена нашим зловісним егоїзмом, який не дає нам доступу до теперішнього. Ми не відпускаємо Його, оскільки у Христі ми сподіваємось знайти спасіння, ми дивимось на Нього і біжимо до Нього з усім своїм егоїзмом. Віра це не статичний режим існування, а рух або втеча. Люди, які мали можливість пережити звільнення до життя у світлі хреста, були поставлені на певну дорогу. Їм був дарований доступ до місця, на яке можна дивитись тим, хто дивиться лише на себе. Віра означає довіряти обітниці життя, даній у, з та посеред повсякденних речей. «Прийміть та споживайте!». Перед лицем напруженості та провалів, лиха та болю, перед лицем мучительних сумнівів, ця обітниця життя постійно забувається, проте незважаючи на це, ця обітниця чітко повторюється, дозволяючи нам впевнено схопитись за теперішнє – «тут і зараз», знову і знову.

Що ж на рахунок моралі та етики?

Християнське існування, як ми вже говорили, це довірливий підхід до життя. Чи не надто мало уваги таке визначення християнського існування приділяє моральності? Чи не повинні ми також обговорити вчинки до яких зобов'язані християни – такі вчинки, які вони вважають обов'язком для себе та ті, які вони розглядають, як обов'язкові для інших? За останні роки, публічні твердження Церкви зазвичай стосувались етичних питань. Очевидно, що це відповідає самоусвідомленню мейнстрімних церков, які бачать себе, як центральні інституції, які визначають соціальні цінності.

Який внесок християн у етичний дискурс?

Під етикою ми розуміємо роздуми над вимогами до моральності. У суспільстві до етичного дискурсу, залучені дуже різні групи і вони ведуть діалог з точки зору дуже різних світоглядів. Який внесок можуть запропонувати християни? Чи знають вони вимоги моральності краще та детальніше? Або, чи правда те, що християни зовсім не звертають увагу на моральні вимоги? Перш за все, християни вкажуть на те, що є спільним для нас усіх, добрих чи злих, соціально сумісних чи ні, злочинців чи законослухняних, тих, хто має зразкову моральну поведінку чи відмовляється це робити: кожна людська істота є грішником. Коли люди вважаються грішниками, перспектива зміщується. Як прийняття того, що людська істота є грішником, змінює сприйняття себе та оточуючих?

Розуміння замість звинувачення

Доктрина гріха спрямовує зайнятись собою самим. Дотримання цієї традиції означає відкриття самого себе. Важливо не зробити тут помилки: це стосується відкриття себе, а не інших. Саме це знання самоусвідомлення веде до зміни сприйняття інших людей та їх дій. Їх дії засновані на тому ж базовому визначенні волі, яка спрямовує щоденні дії. Якщо ми можемо відчувати ці тенденції у собі, тоді ми також розуміємо, що ефект цих тенденцій та спосіб у який вони проявляються, однозначно є важливим, проте ми також розуміємо, що вони якісно не відділяють нас від інших людей і їх вчинків і тим більше не роблять нас вищими від них. Радше, вчинки інших людей зіштовхують нас із нашим власним еством. Тому, помилки інших людей дають нам можливість розмірковувати над собою. Вони підіймають нашу совість, щоб ми могли відчутти, що погана поведінка інших людей заснована на тих самих страхах, тій самій сліпоті та тому самому невігластву щодо потреб наших ближніх, на усьому тому, що скеровує і наші щоденні вчинки. Замість прийняття режиму осуду та диссоціації себе від вчинків інших, як чогось абсолютно чужого для нас а тому і «незбагненого», ми можемо зрозуміти їх вчинки, як щось таке, від чого ми на щастя, були збережені: «Туди лише по благодаті Божій я йду». Тому, справжній динамізм, по відношенню гріха стає ясним: термін «гріх» використовується не як вказівник для морального осуду, але, як спроба ініціювати розуміння. Термін «гріх» дає нам можливість зрозуміти інших (емпатично), замість того, щоб диссоціювати себе від них у режимі осуду. Я такий, як інші, і інші такі, як я – залежні від Божої обітниці: «Подивись на Христа, це те, як Я бачу тебе!»

Критика морального регламенту

Для християн необхідно представити другий аспект у етичному дискурсі: етичні апеляції не дають нам змоги виконати вимоги. «Ти повинен» не те саме, що «ти можеш». Немає, як писав Лютер, «ніякої сили» у заповіді. Чому ж це так? Відповідь можна знайти у серцевині усіх моральних заповідей: любов. Любов це щось, що не можна наказати робити. Я не можу любити лише для того, щоб любити; любов заснована на існуванні іншої особистості. Не можливо досягти любові від того, хто переймається лише тим, щоб любити себе; адже людина, яка просто високо цінує любов та хоче досягти її, безумовно не зможе досягти кохану людину. Любов здобувається, коли я зацікавлений у людині, яку люблю, а не коли я зацікавлений у самій любові, як такій. Людина, яка любить, задля любові, але діє з любові. Це означає, що основне питання етики, яка розуміє діяльність з любові, як ядро нормативно-етичних вимог, не може бути: «Що ми повинні робити?», тому, що любов це не те на що можна безпосередньо націлитись. Любов передує нашим бажанням, оскільки вона не визначена нашими бажаннями, а визначає їх. Любов це не те, що можна наказати робити; людина потребує отримати силу та бути звільненою, щоб любити.

Що дано мені?

Якщо неможливо наказати любити і людина повинна бути звільненою, щоб любити, тоді ключовим питанням є: «Як нас роблять здатними любити?» або «Як ми звільнені, щоб любити?». Відповідь на це питання дає віра, яка є довірою Божій обітниці, через особистість Ісуса з Назарету, що передує усій діяльності людини. Тому, початковою точкою християнської етики є не людська діяльність, а Божа обітниця. Її фундаментальне питання це не «Що я повинен робити?», а «Що дано мені?»

Завдання християнської етики

Завдання теологічної етики пов'язане першочергово з розумінням. Це включає в себе

запитання про наслідки такої довіри Божій безумовній обітниці для людської діяльності, як такої. Давайте сформулюємо деякі питання християнської етики: коли людина довіряє Христу, як Тому, Хто поручається за її минулі та майбутні вчинки, як це дозволяє їй знайти внутрішній мир, якщо у неї більше немає потреби бути відповідальними за своє власне спасіння? Коли людська істота звільнена від інструменталізації різноманітних можливостей діяльності що спрямовані на убезпечення власного спасіння, тоді до якої міри такої особистості дана сила для отримання звільненого бачення простору для креативного буття, щоб відчуття дистанції та пропорції поєдналися із наданою свободою і надали необхідний розмах для діяльності? У який спосіб людська істота, яка звільнена від тривожного вдивляння у майбутнє, довірою Христу, здатна сприймати теперішнє і усі можливості та перспективи для діяльності, які вони надають, щоб вона могла робити те, що необхідно «тут і зараз», просто тому, що, словами Лютера, вона «вдоволена тим, що є зараз під рукою» і не бажає бути «їх господарем та правителем майбутнього».

Довіра, як те, що надає сили для любові

Ми встановили, що християнська етика, яка говорить про віру у Божу обітницю, дає відповідь на питання: «Як я можу отримати здатність любити?». З наших попередніх роздумів повинно бути ясно, що християнська етика має досліджувати те, до якої міри довіра Божій обітниці дає силу особистості любити. Любов завжди спрямована на інший суб'єкт, доки любов зацікавлена у добробуті іншого суб'єкту. Намір вчинку любові це створити та плекати добробут любимої людини. Тому, звільнити для любові означає не більше, ніж дозволити особистості спрямувати свої дії на того, кого вона любить. Християнська етика має відповісти на питання про те, наскільки довіра Христу виконує закон, іншими словами, до якого ступеню людям дана сила спрямувати їх діяльність на добробут інших. Тут, ми також можемо сформулювати деякі питання християнської етики: наскільки довіра Божій обітниці веде до спокою, який дає здатність наважитись на вчинки любові? Наскільки діла любові залежать від тієї звільненої перспективи на творчий потенціал існування, який є можливим завдяки довірі Христу? Наскільки діла любові вимагають такого сприйняття теперішнього із його потенціалом та можливостями для діяльності, яка «[...] вдоволена тим, що є під рукою», щоб людина могла розпізнати – як зробив Добрий Самарянин – конкретну потребу іншої особистості, як шанс для творчої дії? У підсумку, як віра дає силу людям, щоб «існувати у любові», дозволяючи зробити мотивом своїх дії добробут інших?

Належна діяльність

Бути звільненим у теперішнє означає бути звільненим для інших з ким ми стикаємось у теперішньому, з їх конкретними занепокоєннями та потребами. Тому, етика теперішнього зацікавлена у належній діяльності, у тому, що повинно бути зроблено – тут і зараз. Це не означає, що етика теперішнього не повинна зважати на майбутнє також. Навіть навпаки, те, що ми робимо у теперішньому має наслідки для майбутнього. Саме тому нам потрібний тверезий погляд, який бачить те, що необхідно, робить реалістичну оцінку наслідків та приймає раціональне рішення. Нам потрібне необмежене бачення світу, а не тривожна концентрація на самих собі. Це саме те, що віра робить можливим: люди, яких Бог зробив праведними, не повинні здобувати власну праведність, постійно спостерігаючи за собою та за своїми моральними якостями. Говорячи коротко: вони не повинні тривожитись про свою власну моральність, а натомість їм дозволено бачити інших, їх потреби та турботи. Звільнені від кружляння навколо себе та своєї моральної досконалості, вони можуть присвятити себе цьому з необхідною тверезістю. Етика теперішнього не цікавиться питаннями того, що є «добрим» та повинно бути реалізовано, а натомість доволі серйозна у питанні щодо того,

чого вимагає ситуація та що повинно бути зроблено. Тому, християни не повинні завжди бути у пошуках особливих, екстраординарних дій. Для віруючого, згідно Лютеру, «немає розрізнення поміж роботами. Він робить величне і важливе так само радісно, як мале та неважливе, і навпаки».

Що має бути зроблено?

Звільнені від занепокоєння за їх власні моральні якості, християни не повинні питати «Що я повинен робити?», або навіть більш драматично «Яку хорошу річ можна зробити?», натомість варто задавати просте питання «Що має бути зроблено?». Християни не зацікавлені у своїй власній моральній досконалості і не задають питання про дії та вчинки, які зрощують їх моральний статус; вони хочуть знати, як здобути адекватне сприйняття теперішнього. Для того, щоб формувати світ, спочатку необхідно сприйняти його – у такий спосіб, щоб ми могли бачити те, що реально має значення. І це сприйняття дає нам змогу побачити що реально має значення, тому, що ми без перешкод можемо бачити теперішнє з його викликами і таке бачення не засліплене тривожними примарами майбутнього та утискаючими спогадами минулого. Ті, кому була дана обітниця майбутнього, мають ясне бачення теперішнього з його викликами. Вони можуть брати відповідальність, тому, що вони вільні, щоб відповісти. Саме це є серцевиною лютеранської етики: ті, хто звільнені від «Ти повинен», можуть робити те, що потрібно зробити.

Щастя та моральність

Коли ми звертаємо увагу на нашу відповідальність за нашого ближнього, чи не вказує це, на те, що християнське життя це все ж таки моральне існування, а не те, яке приносить задоволення? Справді, часто можна зустрітись з зауваженням, що щастя та моральність є несумісними один з одним. Згідно з таким баченням, моральна поведінка, яка, у той чи інший спосіб, посвячена добробуту інших, розглядається, як протилежна до дій у інтересах власного добробуту, які призначені для того, щоб привести людину до власного щастя. Очевидно, що людина має зробити вибір між існуванням, яке посвячене щастю, або тим, яке посвячене моральності. Таке чітке розмежування між (власним) щастям та моральністю, не лише ставить перед нами питання про те, чи може бути людина щасливою не звільняючись від моральності, але й питання про те, чи може людина поводитись морально, не жертвуючи власним пошуком щастя. Виглядає так, що є дві альтернативи: або мораль, яка відкидає щастя, або щастя, яке відкидає мораль. Ми можемо знайти такі концепції і у християнській традиції, наприклад образ широкого та вузького шляху. На широкому шляху знаходяться усі насолоди цього життя, у той час, коли вузький шлях веде до Бога. Проте, чи справді моральність та щастя (у значенні власного добробуту) є взаємовиключними?

Співвідношення між щастям та моральністю

Для нас звично чути, що щастя та мораль протиставляються одне одному, проте це протирічить іншій, майже негласній та інтуїтивній максимі про відношення між власним добробутом та турботою про інтереси інших людей. Філософ Макс Хоркхеймер зауважив, що щастя та моральність часто супроводжують одне одного, і написав: «Той, хто щасливий не потребує злоби». Виглядає так, що є певний зв'язок між добробутом людини та турботою про інтереси інших людей. Навіть у щоденних справах один з одним, виглядає так, що ми, як мінімум інтуїтивно, приймаємо те, що такий зв'язок існує. Ми часто виправдовуємо погану поведінку інших, звинувачуючи в усьому стан невдоволення та навпаки: ми маємо високі очікування від інших, коли вони «у хорошому настрої». Популярна культура вже усвідомила це, як мінімум, якщо говорити про спів, як вираження веселощів та гарного настрою, як у

словах відомої німецької народної пісні: «Там, де є спів, ти можеш спокійно спинитись, бо нечестивці не мають пісень».

Любов – передумова для моральності та щастя

Наші роздуми вказують у напрямку думок Хоркхеймера. Здатність зупинити кружляння навколо себе самого є визначальним фактором для щасливого життя та вдовolenня; це також є визначальним фактором для морального життя. Особистість, яка звільнена для любові є здатною служити іншим. Лише ті, хто можуть зустріти інших із прихильним ставленням, взагалі зацікавлені у їх переживаннях та потребах. Зацікавлення вивільняє творчість. Саме тому Августин каже: «Люби і роби що забажаєш». Августин має на увазі: коли хтось любить, то його сприйняття та дії будуть сформовані любов'ю – у такий спосіб, що це буде корисно для добробуту ближніх. Існування, яке відкрите для інших та щасливе існування є двома сторонами однієї монети; бути відкритим до інших у любові, саме це збагачує нас та робить щасливими.

Крістіан Лехнерт

Сходження та піднесення

Про лютеранське поклоніння

1. Екзотична метафора для початку

Морські анемони це молюски, які виглядають, як квіти у морі. Під час відливу, вони зморщуються та лежать на камінні, наче нутроці тварини. Але, як тільки прилив повертається, вони цвітуть, відкривають свої делікатні щупальця і вдихають морську воду. Ці істоти міцно зафіксовані, проте знаходяться у русі. Вони погойдуються разом з хвилями і є м'якими на дотик. Вони практично повністю складаються з води посеред води, проте вони мають власну форму та колір. Вони живуть та ростуть у морі. Що навело мене на думку про цих істот? Форми та відчуття лютеранського поклоніння ніби відображають цих істот у багатьох аспектах. Точно так само, як морські анемони вбирають воду, відкриваються та пропускають потік через себе, так само наші богослужіння пронизані чимось зовнішнім. Хтось міг би сказати, що вони існують у безмежному океані Господа. Це море, яке оточує їх навколо є водночас всередині них, даючи їм живлення та субстанцію. Тасмниця Божа є водночас всередині та понад нашими молитвами, гімнами та проповіддю. Літургія богослужіння направлена на трансцендентне, прагнучи та чекаючи Бога, який приходить, Який водночас з'являється всередині неї та формує її. Неначе м'яка морська тварина з її відкритим ротом, яка дихає водою та п'є її. І коли ви бачите морську анемону під хвилями, чи не відчуваєте ви як вона співає?

2. «Перше підноситься і наступне сходить»

Згідно з розумінням Лютера, церковне богослужіння дихає: ті, хто прийшли поклонитись віддають щось і вони отримують щось. Вони приносять щось Богові у тиші, у розмові, у співі, у подяці та у молитві; але вони також слухають та переживають зміну у собі. Вони виражають себе, коли вдихають Божу дивовижну, милостиву втіху. Коли вони поклоняються, люди дивляться вгору, і Бог їх бачить. Вони говорять і вони слухають. Під час посвячення Замкової церкви у Торгау (1544), Мартін Лютер описав це у класичному стилі. Він сказав: «що Сам наш любий Господь може говорити до нас через Своє святе Слово і ми відповідаємо Йому у молитві та хвалі». І в інших працях, Лютер писав про цей рух до і від: «Тому, ми не повинні плутати мессу та молитви, таїнство та роботу, заповіт та жертву.

Оскільки, одне приходиться від Бога до нас, через служіння священика, і вимагає нашої віри, а інше виходить від нашої віри у Бога, через священика, і вимагає Його відповіді. Перше сходить, інше підноситься». Сходить та підноситься. Ми отримуємо і ми діємо. До нас говорять і ми відповідаємо. Ці речі не потрібно плутати, проте ці два аспекти, схильні зливатись у диханні літургії, взаємо проникаючи один в одного і тому стають впізнаваними. Тож, коли ми зустрічаємо «святе Слово», воно «сходить», і у ньому говорить Бог. Але цей досвід «святого Слова» стає реальним та істинним для нас лише у вірі. Наша віра відповідає, виражаючи себе, і свідчить про внутрішню зміну, яка далеко перевершує наше розуміння та сприйняття. Таке нероздільне переплетіння звернення та відповіді є важливим і не може бути розв'язаним на одній стороні чи на іншій. З одного боку, під час богослужіння немає ані місця, ані конкретного ритуалу або тексту, де ми можемо, схопити Бога, де Він може бути об'єктивно осягненим. Ні, Він завжди залишається недоступним. Богослужіння залежне від Його дивовижної близькості. Це переживається вірою. З іншого боку, богослужіння це не просто лекція, або вистава, зроблена людьми. Це також не суто символічні роздуми про щось, що знаходиться поза межами цих символів, наприклад, певний світогляд. Це не благочестивий діалог і це не лекція. Це також не техніка досягнення Бога. Ні, богослужіння пульсує та дихає. Воно відображає морських анемон, для яких вода це водночас їх зовнішнє середовище і їх внутрішня субстанція. Така природа Бога: нескінченно величніша ніж вся людська діяльність у богослужінні і в той же час, вона знаходиться в центрі. Він залишається чужим для нас, проте Він підходить ближче до нас, ніж ми є самі до себе.

3. Форма Меси

Таке «сходження та піднесення», літургічне переплетіння звернення та відповіді, є особливо помітним у літургічній формі, яка сформувала лютеранство, більш ніж яка-небудь інша – Меса. Лютерани розвинули її з традиції середньовічної Латинської Меси, яка датується багатьма сторіччями до цього. Вони зберегли суттєві елементи і зробили виправлення у проблематичних моментах, особливо у оманливих формулюваннях щодо Вечері Господньої. Лютер взяв, переклав та вивірив форму Меси у своїх літургічних порядках 1523 (Formula Missae et Communionis) і 1526 («German Mass and Order of worship»). Форма Меси характеризується постійною зміною перспективи і спіральними рухами вгору та вниз. Давайте розглянемо деякі важливі етапи для того, щоб оцінити масштаб глибини наших богослужінь.

4. Відкриття

Згідно з Євангелічною Богослужбовою Книгою (Evangelical Service Book), богослужіння починається з інвокації (заклику), який є урочистим проголошенням: «В ім'я Отця і Сина і Святого Духа». Служитель говорить ці слова громаді. Богослужіння починаємо не ми і не своїми власними діями. Ми діємо у представництві Триєдиного Бога, під Його владою та благословінням.

Звичайно, це очевидно, що людська істота, яка говорить це служитель. Проте, ці слова мають не таке значення, що може походити від людини. Ми можемо лише слухати їх та приймати їх. Вони називають нематеріальне джерело всього, що ми можемо зробити. Бог визначає це джерело. Не ми маємо перше слово. (ВИНОСКА: Це не настільки чітко видно, якщо богослужіння починається словами: «Ми проводимо це богослужіння у ім'я Отця і Сина і Святого Духа».) Ці слова є тим, що робить нас спільнотою віруючих.

Який особливий благодійний момент, що передує усьому іншому - згадка цього імені. Строго кажучи, це не вимова імені, а свідоцтво одкровення. Ці декілька слів розповідають

історію про близькість Бога та про те, як Він відкриває Себе нам – як Батько та Творець, пронизуючий усі речі; як Ісус Христос, який помер на хресті та воскрес; і як Дух, що збирає людей разом у цьому троекратному імені.

Варто зазначити, що інвокація повторює хрещальну формулу «Я хрещу тебе у ім'я Отця і Сина і Святого Духа». Згадка початку всяких відносин з Богом, початку, який відбувся не по нашій ініціативі, але був дарований нам, виринає у нашому розумі на початку богослужіння.

«Перше сходить, наступне підноситься». Слухання та процес мовлення йдуть разом вже на самому початку богослужіння. Інвокація продовжується діалогом. Служитель говорить до громади: «Господь з вами!». І громада відповідає взаємним привітанням: «І з духом твоїм!». Служитель та громада вступають у взаємовідносини, вони беруть на себе ролі – саме у тому просторі, який Бог дарував нам Своєю близькістю. На початку богослужіння усе відкрито. Перші слова показують, що тут відбувається щось таке, що простягається понад особистість, яка є само-визначеною та автономною. Щось суттєве простягається перед нами.

5. Kyrie eleison

«Kyrie eleison. Господи помилуй». Цей перший церковний спів під час Меси є палким та відвертим проханням про милість. Коли Владика Господь підходить близько, люди у небезпеці. Їх існування є безпомічним, онімілим і позбавленим їхнього власного «я», як тільки, навіть шепіт Божої присутності входить у контакт з людською реальністю: «Горе мені, бо я занепавший! Бо я чоловік нечистоустий, і сиджу посеред народу нечистоустого, а очі мої бачили Царя, Господа Саваота!» (Іс. 6:5). Так у Біблії записані слова пророка Ісаї, коли він побачив видіння небесного богослужіння. Близькість Бога негайно призвела його до різкого усвідомлення свого стану: його зламане існування і заплутаність у провині. Перша реакція, первісний релігійний рефлекс, коли людина стикається з присутністю Всемогутнього Бога, це прохання про милість – і саме так це і відбувається на наших богослужіннях.

Куріе походить від дохристиянського культу привітання сходу сонця. Колись вони співали: «Геліосе, помилуй нас!» звертаючись до Бога Сола (Сонця) коли він підіймався та приносив день. Римські імператори возвеличили поклоніння сонцю до імперського культу. Коли Сонце Імператор, божественний правитель і Куріос (Господь), входив у місто, вірні чи поневолені скупчення людей, що стояли на узбіччі співали ці слова, грецькою мовою: «Kyrie, eleison. Господи, помилуй!».

Що могло бути більш природним для ранніх християн, ніж використання саме цих слів, коли вони вітали їх Куріос, Христа, як істинне та звільняюче світло? Вони додавали: «Christe eleison. Христе помилуй!». Вони сповідували Христа, як прийдешнього і вічного Господа, як істинне сонце на горизонті імперії. З тих ранніх днів християнського богослужіння, Куріе промовляється та співається у церквах, як прохання прощення та прославлення присутнього Христа. Він є нашим істинним та єдиним Господом. У Його світлі наша форма життя об'являється, такою розкритою та голою, і Його прихід засліплює усе своїм світлом, коли Він втішає та зцілює.

6. Слава у вишніх Богу

«Слава у вишніх Богу» співає служитель, і громада відповідає: «І на землі мир і в людях благовоління». Слова наступного кантового наспіву у Месі, Gloria in excelsis Deo, вказують у два протилежних напрями. Сидячи на лавках, ми чуємо ангелів, сили з небес. У Різдвяній історії, Євангеліст Лука розповідає про те, як пастухи у полі вперше почули ці слова у ніч, коли Ісус народився: «Євангеліє від Луки 2:13-14: «І ось раптом з'явилася з Анголом сила велика небесного війська, що Бога хвалили й казали: Слава Богу на висоті, і на землі мир, у людях добра воля!» (Лк. 2:13-14). Біблійні картини, образи інших сфер відкриваються над

нами, як над спільнотою, яка зібрана для поклоніння. З цією піснею, ми стаємо свідками богослужіння у іншому світі. Ми вслуховуємось. Це один напрям: пісня сходить... Але Gloria це також інтенсивний молитовний заклик. Ми молимося Богові, Який хоче принести нам мир, Шалом. Ми долучаємось до небесного хору, нашими людськими голосами. Молячись, ми об'єднуємось у співі і наш гімн підноситься. Між словами лунає музика. Людські та ангельські голоси співають в унісон. Цей гімн (який співається багатьма громадами на великі свята, як Велична Доксологія) походить з східної частини Римської імперії, де його співали грекомовні християни рано вранці під час сходу сонця. Він стосується до світанку, до розвиднення темряви наприкінці ночі, коли перші контури та кольори починають з'являтися з ранковою росою – пісня святкування явлення Божого нового світу. У Латинському Сході, ці вірші вперше з'явилися у Різдвяній месі. Звідти, пісня пройшла свій шлях до щотижневих церковних богослужінь і таким чином була передана нам. До 12 сторіччя, у звичайний час церковного року, священикам не дозволялось співати Gloria – вона була зарезервована для єпископів. Імовірно її статус був не ясним, занадто заплутаним та небезпечним – ці таємничі переходи та гармонії між голосами людей та ангелів.

7. Колекта дня

«Молимося!» Цими словами служитель тепер звертається до громади і проговорює або проспівує молитву біля алтаря. Ця молитва під час початкової частини богослужіння називається Колекта дня. Назва походить від латинського дієслова collegere, що означає збирати або збиратись разом. Ідея зібрання усіх особистих тем, різних елементів та очікувань, сумнівів, надій та запитань, які супроводжують кожну людину. У такий спосіб формуються відносини віруючих.

Молитва дня змінюється кожної неділі та у святкові сезони, і вона має певну структуру. Вона є короткою та, можна сказати, що вона у стислій формі відтворює основну структуру усіх християнських молитов, як певна «коротка граматики молитви». Це відбувається у чотири етапи:

1) Перший крок вже є пригодою. Називається ім'я Боже та звернення йде напряму до Нього. Коли Мойсей був пастухом у пустелі, Бог з'явився йому у палаючому кущі. Коли Мойсей запитав Його про Його ім'я, то Він відповів: «Я є Той що є». Це означає, що Він відмовився давати Своє ім'я. Бог залишається безіменним. Він приходить знову і знову, неочікувано, непередбачувано та таємничо – як Той, Хто є і буде. Ні слово, ані образ не можуть виразити Його буття. Проте, ми потребуємо спрямувати наші молитви і тому вживаємо лінгвістичні образи, як форму звернення. Ми говоримо до Нього знайомим нам «Ти». Проте, ці лінгвістичні образи мають специфічну характеристику: вони не здатні визначити Бога і не призначені це робити, натомість вони шукають Його. В усіх наших молитовних формулюваннях, ми усвідомлюємо, що насправді, Бог не може бути названим. Ті, хто моляться, виражають їх змінне відношення до Бога у відкритих образах. Форма звернення, у більшості випадків, взята з Біблії, особливо з Псалмів. Бог названий «Батьком» і «Творцем»; Він описаний, як «добрий», «вічний», «люблячий» або «триєдиний» Бог.

2) Убезпечені встановленням зв'язку з Богом, молитви дня, тепер, переходять до спогадів. Ми дивимось назад на основу і виправдання усіх молитов і запевняємось у тому, що Бог являв Себе у минулому. У молитві, ми згадуємо те, що було раніше. У багатьох випадках, молитва розповідає біблійну історію у декількох словах, або згадує досвід, який мали люди з Богом. У той же час, вона відсилає нас до найважливіших тем читань, особливо Недільного Євангельського читання. Емоційний тон згадування вдячний та хвалебний. Оскільки кожна молитва до Бога підтримана впевненістю того, що спочатку Бог говорить до нас «через Його Слово, і ми, в свою чергу, говоримо до Нього через молитву та хвалу». «Перше сходить, наступне підноситься.»

3) Отож, далі йде третій крок: раптовий перехід до заступництва. Якби Бог був «Тим, Ким Він є», тоді нехай Він знову буде таким, тут і зараз. Християни просять, щоб трансформуюча сила, яка є у Божій присутності, прийшла у їх життя. Ті, хто поклоняються, хто щойно згадували сліди Божих дій у світі, зараз просять, щоб ці сліди стали можливостями для нових зустрічей з Богом. Вони моляться про підтримку та допомогу, про віру та надію, про жвавість та зцілення. Це вражає, наскільки раптово молитовні прохання входять у простір спогадів. Ми дивимось назад і наш погляд різко повертається вперед, спрямований на невиконані і недоступні дії Божі. Сама молитва, взагалі-то, відбувається у проміжку між цими двома імпульсами. Бог був там, як ми згадуємо; нехай же Він повернеться, це те, на що ми сподіваємось і про що молимося. Він залишив сліди у реальному житті, як сліди на снігу, що свідкують про Нього, Який був там, але зараз відсутній для нас. Тому, ми молимося у одному диханні Його присутності, відчутті і надії Божої близькості. Молитва стає відчутною у цьому проміжку – вона відчутна, як сліди і як місце. У цьому сенсі, вона заповнює місце у очікуванні недоступного Бога, який відсутній, проте, у той же час, присутній.

4) І зрештою, молитва розкривається та сяє у доксології. Бог, який охоплює вічність, є тут. Він стає реальним у самій молитві. Ця доксологія часто є стандартним формулюванням, не тому, що у когось закінчилися ідеї, але тому, що тих, хто молиться підводять слова. Вони можуть шукати підтримку у визначених фразах. Формулювання включає мову з давніх часів, фігури мовлення, які випробувані часом, які дають впевненість та підіймають тих, хто поклоняється, вище, ніж вони можуть виразити своїми власними словами та думками. Це тому, що тут говорить не тільки громада, але також усі ті, хто були раніше і ті, хто будуть пізніше послідовниками величної невидимої Церкви Божої. Завершальні слова молитви добре знайомі і вказують, що громаді, що вони можуть відповісти разом «Амінь», підтверджуючи та приймаючи те, що було сказано. Ця молитва промовляється усіма, колективно – Колекта Дня.

8. Читання

Ми ясно чуємо Боже «святе Слово», як його називав Лютер, у читанні. Коли воно читається, ми мовчимо. Нам нагадується про наше походження та ми чуємо, як Бог відкриває Себе. Читання складаються з уривків Біблії (так званих перикоп), зі Старого та Нового Завітів. Підбір, частково, є дуже древнім. Тексти співвідносяться один з одним і несуть у собі особливий зміст кожної Неділі та святкового дня. Дуже часто Євангельський текст є основним – саме тому він повинен бути прочитаним завжди. Біблійні читання зазвичай відбуваються за піднятою кафедрою. У такий спосіб читання доволі буквально піднесені серед багатьох сфер, у яких ми, сучасні люди, близько оточені сказаними вголос словами. Тут ми можемо знайти особливу мову, слова та фрази у яких Сам Бог існує та діє. Тексти обрамлені різноманітними формулюваннями та співом – наприклад Аллелуйя. Вони також служать для того, щоб підкреслити важливість читань. Але, давайте подивимось ближче на значення того, вислову «Боже слово відбувається тут». З першого погляду, Святе Писання має меланхолічну роль у Протестантському Богослужінні: воно означає минуле. Біблія дивиться назад і розповідає про те, що було. Письмо заміняє близькі відносини з Богом, які були пережиті у історії Ізраїля і під час земного служіння Христа. Замість голосу Ісуса, його очей та зцілюючих рук, ми просто маємо книгу.

Як би там не було, ці історичні аспекти є лише поверхневими. Євангеліє від Луки розповідає, як читання, яке відбувалось на богослужінні, було першою публічною появою Ісуса у Назареті (Лк. 4:14-29). Ісус, як релігійно зрілий молодий чоловік, покликаний читати зі свитку пророків у синагозі. Він читає уривок з книги Ісаї, есхатологічне пророцтво. Він читає про надію – про сліпих людей «чиї очі відкриті», про в'язнів, які «звільнені» та про

«рік Господнього змилювання». Лука лише записує одне загадкове речення з Ісусової інтерпретації цих слів: «Сьогодні збулося Писання, яке ви почули». Ці слова потонули у метушні, яка слідувала їм. Одне речення, яке починалось зі слова «сьогодні», і уся монотонність вибухнула, неначе зламавшийся телевізор. Ісус врізається у пророцтво, наче метеорит. Момент у який він читає текст, стає моментом у якому текст стає реальним: «Сьогодні збулося Писання, яке ви почули».

Миттєво, Ісус, як Син Божий та Месія, відкриває з Писання те, як Він розуміє Свою роль. Лише юдейська традиція могла прояснити, хто Він є: Христос і Господь до кінця віку. В той же час, Сам Він входить у Писання. Ісус стає частиною триваючого наративу, Євангелія. Він практично включається у написану мову, трансформований у текст та запис, декламацію та транскрипцію, екзегетику та проповідь, Біблію та канон. Пізніше, Він буде надрукований та відцифрований, перекладений та виданий. Так що можна сказати: читання з Писання, повідомлене у Писанні, робить Бога впізнаваним та реальним, як саме Писання. Книга Біблія, показує, як Бог говорить до нас через усі речі та в усіх речах, як Творець, Логос і як Дух, Який пронизує усе.

Саме тому Святе Писання є настільки центральним у богослужінні християн протестантів. Це робить осяжним усе, що ми робимо під час богослужіння; це Боже послання, яке змінює та трансформує нас, щоб ми могли відповісти на нього. Протестантське богослужіння черпає своє значення і форму через посилання на Слово. Як писав Лютер: «І це є підсумком справи: Нехай усе буде зроблено для того, щоб Слово могло вільно звучати, замість того, щоб варнякати та бринчати, що було правилом до сьогодні. Ми можемо лишати на про запас усе, що завгодно, тільки не Слово. Повторюю знову, ми не отримуємо ні від чого більшої користі, ніж від Слова».

Це дивовижно, що біблійні читання, які лежать у серці культури протестантського поклоніння, сьогодні зовсім не є беззаперечними. Це показує наскільки швидко ваги перехиляються і як складно «не плутати ці дві речі: ...перше сходить, наступне підноситься...». Критики біблійних читань знову і знову, здійснюють свої нападки, під прапором «зрозумілості». Чи розумно зіштовхувати сучасного читача з цими складними та заплутаними текстами, які датуються часами пізньої давнини? Хто може хоч щось отримати від них? Як ви можете досягти людей через це?

«Перше сходить, і наступні підноситься». Походження богослужіння це досвід дивності. Те, що «сходить» простягається вище людської уяви. Що б людина не говорила про це, як би не відповідала у молитвах та словах, це вказує на те, що є невимовним. Бог, який дивовижно величніший ніж я, може підійти до мене, лише як чужинець. Інакше, Він був би не Богом, а просто Його образом, який я сформував. Навіть до того, як Він покаже себе, я би хотів категоризувати Його, у ідеологію чи на основі наукових даних. Будь-хто, хто очікує осяжність у богослужінні просить про те, що містить у собі внутрішнє протиріччя. Бог ніколи не може бути осягнутим.

Проте, те, що «підноситься» є також важливим. Просто неосяжні та недосяжні ритуали та слова протирічять тому, що встановлює богослужіння, у розумінні протестантів: контакт. Бог та люди приходять ближче один до одного. Я повинен розуміти, для того, щоб переживати. У цьому сенсі, богослужіння має бути зрозумілим. Ми знаходимо нове розуміння себе та нашого життя у ньому і у світлі Божому. Ми молимося, щоб Бог був близько до нас і це завжди означає глибше розуміння Його шляхів з нами.

Тут ми йдемо по натягнутому канату і знаходимося у небезпеці впасти на одну чи на іншу сторону. Відчуженість і таємниця Бога повинна знайти у нас резонанс, не втрачаючи самої відчуженості. Втіха та застереження, надія, зцілення і трансформація – все це надане та

обіцяне нам. Ми не володіємо ними. Біблійні читання завжди вимагають свіжої екзегетики та інтерпретації, яка щоразу звучить для слухачів.

У цьому контексті, те, що літургичні пісні та музика завжди були характеристикою лютеранського богослужіння, не є збігом обставин. У співі, мова посилюється та її ефект стає більш інтенсивним. У той же час, музика перевищує слова та підносить їх до сфер, які уходять від вербального вираження. Християни співають вірші з Біблії і молитви тому, що вони отримують та виражають у цих словах щось більше, ніж інформацію та твердження. Вони зворушені та хочуть увібрати ці слова у своє буття. Вони відчують подих Божий. Вони зроблені християнами у біблійній мові, святкуючи благодать невпинного творіння зі Слова.

Читання є крилами християнського благочестя. Наче перелітні птахи, які підтримують постійний ритм під час їх польоту, ніколи не спиняючись, махаючи своїми крилами проти спротиву вітру, і тому перепливаючи океани і континенти, так само християни зберігають свої читання впродовж віків. Порядок читань у наших церквах, ця зафіксована послідовність текстів від неділі до неділі, є еквівалентом пульсу, який б'ється роками, неймовірно повільно, але стабільно. Тексти повторюються, формують певну мову мрій та глибоку пам'ять християнських спільнот від самих їх початків.

9. Символ Віри, який промовляється разом

Символи віри поділяються християнами впродовж часу та вздовж простору й деномінаційних кордонів. Під час богослужіння зазвичай проголошують, так званий, Апостольський Символ Віри (вперше згадується близько 390 року) або Нікео-Константинопольський Символ Віри (прийнятий на Соборі у 451 році). Фрази, які передавались через покоління, які промовляли в унісон, надають реальності нашій спільності, яка є набагато більшою, ніж ми знаємо.

Спів Символу Віри хором, під час богослужіння можна розуміти трьома способами: 1) Це наша відповідь на Боже Слово, почуте у проповіді. 2) Ми слухаємо, в той же час, як ми проголошуємо наші основи віри у образах – можна сказати, що ми шукаємо сліди Божих дій, у той час, як промовляємо ці слова. 3) Це спільна молитва живої віри.

Що ж саме це значить коли ми говоримо «Я вірю» (прим.: в укр. варіанті Символу Віри - «Вірую»)? Я часто кажу це у щоденному житті, коли я не повністю впевнений, на рахунок чогось: «Я вірю, що сьогодні буде тепло», і потім пізніше, вдень, я лежу у траві у сонячних променях, задоволено дрімаючи під жужання мушок та джмелів, і мої вірування стають впевненістю.

Очевидно, це не те саме, що мається на увазі, коли я проголошую Символ Віри у церкві, разом з усіма іншими. Навпаки: це абсолютна впевненість, яка проголошується тут вголос, навіть, якщо ці істини сприймаються суб'єктивно. У цьому випадку «Я вірю» є вираженням глибокої безумовної довіри, орієнтації для життя, яка торкається глибин душі. Вірити, у цьому випадку, означає повністю покладатись на щось. (Такі відправні точки швидше за все можна знайти у житті кожної людини, навіть ті, хто стверджують, що вірять у ніщо, в певний момент посилаються на деякі основні переконання та цінності, які об'єктивно нічим не виправдані – проте, вони обирають деякі з них, не усвідомлюючи, що саме вони роблять.)

Проте, слова «я вірю» звучать не самі. У християнському церковному богослужінні після них слідує твердження, які своїм змістом об'єднують мене з тими, хто також поділяє це віросповідання. Вони відокремлюють мене від тих, хто відмовляється від них, або вважає їх недоречними. Як християнин, я сповідаю, те у що я вірю: щось, що може бути визначеним... Проте, після цього я дивлюсь навколо мене у церкві. Усі інші залучені у цей процес, одні тихо та ненав'язливо, інші голосно та цілком переконано і у мене складається враження, що

навіть чи хтось тут має на увазі одне і те саме. Я також бачу, як моя восьмирічна донька повторює слова. Що вона розуміє під «Син Божий Єдинородний»? І де це може бути: «праворуч Отця»? Я вже не згадую про похмуре сходження «до мертвих».

Отож, зміст слів не може бути тут вирішальним. Коли я говорю «вірую...», це йде значно глибше, ніж я можу відслідкувати, глибше, ніж моє розуміння будь-якої з фраз у тексті. «Вірую...» - це означає, що я довіряю себе таємниці, силі, яка несе мене. Наче у вирі, серія речень розкручує мене навколо і мчить мене у непередбачуване та невідоме, ближче і ближче до Бога, Який не може бути, навіть туманно, охоплений словами та фігурами мовлення. Моє сповідання буде недостатнім у будь-якому випадку, не дотягуючим до того, що насправді відбувається.

Ранні християни намагались підсумувати сутність їх вірувань у ясні та стислі фрази, які допомагали їм швидко ідентифікувати тих, хто належить до їх віри і надійно відокремити себе від сторонніх. Ці віросповідання зіграли особливо визначну роль під час хрещення. Вони визначали нову сферу життя у яку входив той, кого хрестили. Ці древні сповідання досі промовляються сьогодні християнами на їх богослужіннях. Коли я визнаю свою віру у цих словах, я таким чином стаю духовно зв'язаним з усіма, хто практично 2 000 років усвідомлював себе приналежним до «святої християнської церкви», як це сказано у цьому Символі Віри, і ті, хто зараз поряд зі мною, приховані у цих словах. Я пірнаю у річку, яка тече крізь віки, стікаючи у світ, який має прийти. Хтось може сказати, що коли я промовляю ці слова, я не виражаю щось, а радше «щось» приходить до мене – Бог, Безіменний, Який проявив Себе історично у Своїй Церкві. Він вивільнений і має місце у вірі, і, на перший погляд, моя відповідь складається лише зі слів або переконань. Насправді ж, моя відповідь включає у себе усе моє життя і усі аспекти мого існування і моїх дій у цьому світі.

Коли я говорю «Я вірую...», я баланую на натягнутому канаті. Я не можу ані звести Символ Віри лише до його змісту, ані звільнити його від нього. Віра, яка складається лише зі знання про віру буде не більше ніж, ще одним світоглядом з-поміж усіх інших. Проте, віра, яка вважає можливим виражати усе індивідуально, вільно та суб'єктивно, скочується до суто довільних почуттів, вдягаючи мене у мої власні самотні очікування трансцендентності, ніби я стою перед дзеркалом. Це два шляхи нерозуміння призначення Символу Віри. Саме тому, найбільш вирішальним словом Символу Віра можна вважати завершальне «Амінь». Лютер перекладав це єврейське слово, як «У цьому я впевнений.» Іншими словами: я хочу вірити в це. Я хочу прийняти те, що я говорю та чую, навіть якщо я не можу повірити цьому. «Амінь» формує повне посвячення релігійного існування. Ця слово представляє собою стрибок у невідоме, незважаючи на усі імовірності – стрибок у темряву, у яку воно твердо вірить, як у єдине істинне спасіння.

10. Заступництво та оферторій

Це є напевне найбільш раптовим перериванням літургійного потоку під час церковного богослужіння: оферторій (збір пожертв). Раптово, між молитвами та гімнами, люди починають робити абсолютно буденні речі, нишпорячи у своїх гаманцях у пошуках монет або купюр, рахуючи у голові та розмірковуючи над цінністю добрих справ. Саме це є проблематичним у ері, яка підняла економічне мислення до керівного культурного авторитету і схильна до того, щоб переводити усе у грошовий вимір. Навряд чи будь-яка сфера життя змогла уникнути цього всеохоплюючого підходу. Це означає, що збір пожертвувань у церкві легко можна неправильно зрозуміти: чи необхідно платити гроші за можливість зустрітись з Богом, за ритуали, що торкаються божественної таємниці?

Під час церковного богослужіння, християнські громади збирають пожертвування готівкою, або у натуральній формі по двом причинам:

1) Турбота про нужденних є задачею усіх віруючих, які слідуєть за Ісусом. Служіння ближньому відбувається в очікуванні грядучої трансформації світу у Христі. Тому, логічно, що це повинно бути видимим у ритуалі під час наших літургічних святкувань. Збір грошей є вираженням того факту, що віра це завжди діяконія, любляча та активна посвята нашим ближнім, людським істотам.

2) Гроші дуже давно почали розглядатись, як символ дарів, які приносяться перед Господній Стіл під час Святого Причастя. Вони представляють речі з цього світу, які християни кладуть на алтар, як подяку та жертву. У самих ранніх громадах хліб та вино, молоко та мед, сир та оливки збирались під час богослужіння і пізніше, після святкування Вечері Господньої, роздавались відсутнім нужденним. Коли християнство стало державною релігією у Римській Імперії і громада ставали більшими, гроші збирались замість продуктів, суто через практичні причини. Вечеря Господня і підтримка нужденних завжди сприймались, як дві сторони однієї монети.

У ранні віки християнської ери, літургія Вечері Господньої починалась з Загального Заступництва, саме у завершальній частині Літургії Слова та перед святкуванням Євхаристії. Ця «Молитва Вірних» була величною універсальною молитвою Християнської Церкви, і відбувається у лютеранських церквах до цього дня. Приготування дарів, збір грошей і заступництво безпосередньо пов'язані один з одним. Участь у дарі тіла та крові Христа, служіння ближньому, дії та молитви йдуть разом у літургії. Для християн, віра ніколи не була приватною справою, а натомість показувала свою внутрішню силу займаючись питаннями та потребами світу. У все більш сегментованому суспільстві, яке плуває ідеологічну байдужість з толерантністю, цей зв'язок стає важливим: християнська віра ніколи не ув'язнена у собі самій. Вона звільнюється у відносинах до ближніх людських істот і до всього творіння.

11. Святе Причастя

Для Лютера та реформатів у Віттенберзі, Латинська Меса була природньою початковою точкою роздумів над богослужінням. Вона розвинулась у культову драму, глибоко вкорінену у сферу класичної античності, де культ та театр були близько пов'язані. Поліфонія, внутрішня напруга та основні сузір'я хору та один виконавець, який виступає з натовпу, говорить та співає – усе це демонструє зв'язок з античною трагедією. Богослужіння було багаторазово описане, як вистава, чиста та щаслива, як дитяча вистава – лише тут перші та останні речі граються на сцені, для Бога, Який є присутнім у всьому, що відбувається.

Меса у вузькому значенні, святкування Вечері Господньої, втілювало Лютерове розуміння богослужіння особливо сильно: «Перше сходить, наступне підноситься.» «Тому, ми не повинні плутати мессу та молитви [...]. Оскільки, одне приходить від Бога до нас, через служіння священика, і вимагає нашої віри, а інше виходить від нашої віри у Бога, через священика, і вимагає Його відповіді.» Бог стає реальним у хлібі та вині, Він сходить до нас. У той же спосіб, Вечеря Господня є символічною дією тих, хто поклоняється, як різновид цілісної молитви, активної проповіді і переживання близького спілкування. Божественні та людські дії переплітаються тут, наче прекрасний зразок древнього шанованого та зносостійкого одягу. У таїнстві зникають межі між внутрішнім та зовнішнім, дією та переживанням, Богом та мною. Таке розрізнення більше не здатне описати те, що відбувається.

Молитва Хвали (Префація)

У підготовці, яка відбувається на початку літургії таїнства, ролі призначені заплутано. Одна людина, служитель, виходить вперед з громади, возносить свій голос і співає, або

промовляє до інших з-за алтаря: «Господь з вами». Таке привітання приймається хором, громадою, і повертається у античному стилі: «І з духом твоїм». Уся міжособистісна енергія постає у цьому короткому діалозі, уся напруга між з'єднанням та відокремленням, між відчуттям спільноти та почуттям автономії, враз відводиться, неначе зворотнім блискавковідводом, та переводиться у трансцендентність, як разючий спалах світла у небесах: «Вознесіть серця!» «Возносимо їх до Господа.»

І тепер служитель проспівує молитву, у якій суб'єкт тексту росте та розширюється ширше і ширше, як хвилі на поверхні тихого озера, так, що початкова точка скоро забута: «Воістину, достойне це і праведне, слухне та спасенне, щоб ми завжди і скрізь Тобі складали подяку, Святий Отче, Всемогутній Боже, через Ісуса Христа, нашого Господа Ти послав Його для спасіння світу. Через Його смерть ми маємо прощення гріхів і через Його воскресіння – життя вічне...» Хто тут говорить? Перш за все, служитель приєднується до інших, використовуючи «ми» та «нас». Проте, це «ви» не завжди ідентичне з тими, хто присутні, або навіть з якоюсь конкретно кількістю людей. Це тонко виходить на вищий рівень, оскільки служитель продовжує: «У спільноті з ангелами та архангелами, і з усіма, хто служив Тобі на землі та служить Тобі у небесах, ми возносимо наші голоси, щоб звіщати Твою славу, говорячи: ...» Ми більше не просто громада у церкві, що молиться разом з пастором. Ангели та небесні війська та сили об'єднуються у хвалі. Ніхто більше не говорить від першої особи, тут більше немає я або ми. Голоси вриваються у небесну пісню, музику іншого світу. Тут усі кордони падають; особиста ідентичність загублена у іншій сутності, зливаючись з усіма віруючими у одній невидимій Церкві, Тілі Христовому. Ті, хто співають відчують те саме, що й автор старої «Теологія Германіка» («Німецька Теологія»), яку Лютер так високо цінував: «Ось! Яким дурнем я був, коли уявляв, що це був я, але ось! Це є і був, насправді, Бог!». Отож, усі об'єднуються у одному древньому гімні хвали, Sanctus: «Свят, Свят, Свят, Господь Саваот, уся земля повна слави Твоєї» (ВИНОСКА: Грецький текст Біблії: Hagios, hagios, hagios kyrios Sabaōth. Plērēs pasa hē gēs doxēs autou (Ісаї 6:3 LXX) був дещо змінений у латинській версії Missale Romanum (та у грецьких літургіях): Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaōth. Pleni sunt caeli et terra Gloria tua. Ніхто не каже »Dominus Deus«, і небеса (caeli) були додані до Землі. Самий ранній німецький переклад ближче до оригіналу біблійного тексту: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herre Zebaoth. Alle Lande sind seiner Ehre voll.)

Sanctus (Свят, Свят, Свят)

Ця пісня є першим кульмінаційним моментом Причастної Літургії. Спів цих віршів походить з опису видіння, яке відбулось декілька тисяч років тому: «Року смерти царя Озії бачив я Господа, що сидів на високому та піднесеному престолі, а кінці одежі Його переповнювали храм. Серафіми стояли зверху Його, по шість крил у кожного: двома закривав обличчя своє, і двома закривав ноги свої, а двома літав. І кликав один до одного й говорив: „Свят, свят, свят Господь Саваот, уся земля повна слави Його!“ І захиталися чопі порогів від голосу того, хто кликав, а храм переповнився димом!». Цими словами з Ісаї 6:1-4 древній пророк розповідає про своє покликання, яке відбулось 740 року до Р.Х., коли цар Озія помер в Єрусалимі.

Ісаїя був «самовидцем»... проте що він бачив? Чи було це щось видиме, якась подія, щось, що він бачив і пережив та описав? Чи можливо це могло бути навпаки – так, що цей неймовірний досвід насправді набув форми у самому тексті, у той час, як оповідач намагався зрозуміти неосяжне? Чи коректно взагалі говорити тут про щось, що було «побачене»?

Фоном для цього видіння одкровення був культ богослужіння у Єрусалимі, з яким Ісаїя був знайомий. Читачі б уявили собі Єрусалимський Храм очима свого розуму. Точніше, вони

б уявили собі картину величного храмового двору, довгого сакрального простору у якому був алтар для жертвоприношень та який вів до Святого Святих. Тут Ісає бачить Бога «що сидів на високому та піднесеному престолі», відвертий та простий образ, що вказує на те, що являється більшим, ніж можна уявити чи побачити, тому те, що Ісає побачив насправді дивує. Можна припустити, що це не було чимось видимим. Якби ж це було чимось, то лише сліпучими відблисками, які призвели до болючої втрати зору і у своїй сліпоті, він намагався зрозуміти, використати образи до яких він міг звертатись: Храм, двір Храму, блискучі відшліфовані стіни... Вони позначали те, що було немислимим.

Серафими сформували два хора. Вони закривали свої ноги та блокували свій зір та слух, ховаючи очі та вуха, співаючи: «Свят, свят, свят Господь Саваот, уся земля повна слави Його!»

«І прилетів до мене один з Серафимів, а в руці його вугіль розпалений, якого він узяв щипцями з-над жертовника. / І він доторкнувся до уст моїх... / І почув я голос Господа, що говорив: „Кого Я пошлю, і хто піде для Нас?“ А я відказав: „Ось я, — пошли Ти мене!“» (Ісає 6:6-8) Дим у Храмі, дим від тварин, яких приносили в жертву, густий дим обпаленого м'яса і вуста Ісаї припечені. Чи отримав пророк цей досвід одкровення, як певний вид нестерпного болю, який привів його фізичне існування до пронизливої імплзії?

Досвід Божої реальної присутності не може бути виражений людськими словами. Близькість до Бога не має нічого спільного із зором та слухом. Ісає у буквальному сенсі вигорів, позбавлений свого голосу і своїх відчуттів. Перед тим, як Ісає може сказати «Ось я», його погашено. Той, хто говорить це більше не «я». Таку метаморфозу можна порівняти з тою, що пережив Савл, чия особистість повністю була погашена і він пізніше писав, як Павло: «І живу вже не я, а Христос проживає в мені» (Гал. 2:20).

Пісня серафимів є дуже древнім літургічним матеріалом. Юдейське богослужіння перейняло її з храмового культу, і тоді вона співалась християнами на їх найперших зібраннях. Наврядчи є якась послідовність слів у історії людства, яка б співалась у культовому використанні впродовж такого довгого часу. Sanctus представляє суворе літургійне нав'язування. Громада співає у стані загасання. Коли вони співають, вони палають всередині, і розпечене вугілля вкладене до їхніх вуст. Попіл їх душ лежить на лавках. Проте, весь цей страх, це благоговіння у присутності Божій, долається потужною розрадою, спасаючим ехо – метаморфозою до життя. Бог питає: «Кого Я пошлю?». І разом з Ісаєю ми відповідаємо: «Ось я, - пошли мене!»

Це глибоке вербальне дійство визначає місце у якому таїнство алтаря може статись і бути пережите у вірі. Літургія Святого Причастя є величною послідовністю молитв, що простягаються від Sanctus, Отче Наш і слів встановлення до Agnus Dei, «Агнец Божий».

Слова встановлення

«Перше сходить, наступне підноситься...» У Ранній Церкві, слова встановлення Вечері Господньої були точно включені у молитву всебічної подяки – подяка за наше створення та існування, за віру та одкровення і за прихід Ісуса Христа у світ. (ВИНОСКА: Найстаріша молитва такого виду можна знайти у «Апостольській Традиції» « (Traditio apostolica), яку приписують пресвітеру і супернику папи Іпполіту Римському, які помер близько 235 р після Р.Х. Див. Karl-Heinrich Bieritz, Liturgik, Walter de Gruyter, New York / Berlin 2004, ст. 316 і далі). Слова встановлення були частиною нарративу Христової спасительної праці, тому вони слугували елементом нагадування у молитві. Так само раптово, як і у колекті дня, слідує молитовне прохання: про зіслання Св. Духа. Нехай ця глибока близькість Бога та людства буде здійснена знову у Дусі, як це було під час Останньої Вечері Ісуса. Нехай Христос зараз скаже, «Це Тіло Моє», і «Це Кров Моя». Тут і зараз, коли ми святкуємо Вечерю Господню!

Переживаємо це у Дусі та у вірі, у цей самий момент!

Лютеранське розуміння зберегло характер цієї молитви у словах встановлення на Вечері Господній. Реальна присутність Бога у хлібі та вині переживається віруючими через молитву. Безумовно, сам Лютер відчував, що слова встановлення належать до біблійного проголошення, оскільки він співав їх на мелодію Євангельського читання. Проте, який сенс усіх цих нюансів? Те, що відбувається тут має всеохоплюючу природу. Усе з'являється водночас і в усіх місцях, коли приходить Бог. Християни трансформовані, зцілені, втішені і запрошені у тіло воскреслого Бога. Вони моляться та отримують, вони прагнуть Бога і Він знаходить їх.

Agnus Dei (Агнець Божий)

Agnus Dei, який підсумовує літургію Вечері Господньої, за походженням належить до церемонії ламання хліба. Розділення хлібини вже було невід'ємною частиною юдейських трапезних обрядів. Одна хлібина розрізалась на початку трапези, яку розділяли багато людей. У зв'язку зі словами Ісуса, який розділяв таку трапезу зі Своїми апостолами, востаннє на Святий Четвер, це «ламання хліба» має гостріше кільце до цього: «Це Тіло Моє». Тіло зламане та зневажене.

У перші сторіття християнства у Римі, домашній хліб, який мав вигляд кільця, приносили у лляних сумках до алтаря, де єпископи та старійшини кришили його. Важливий символічний процес, який спочатку відбувався у тиші. Можна легко уявити звук: хрусткий шум, грудочки хліба тріскають та клацають всередині лляного полотна – моторошний спектакль: «Це Тіло Моє».

Коли Західні церкви почали використовувати прісний хліб, а пізніше навіть маленькі спеціально спечені вафлі, відомі, як обкладки, цей гімн почав виходити з вжитку, оскільки ламання хлібу більше не було у літургії. Agnus Dei був скорочений до трьохразового повторення, що співається під час ритуалу привітання миру перед Вечерею Господньою. Віруючі обіймають та цілують один одного; і відповідно до цього, у певний момент у десятому столітті, молитва за мир була додана: «Dona nobis pacem, give us peace». У мирі і трансформовані у спільноту світу, що приходить, ми їмо від одного хліба та п'ємо від чаші одної, як єдина спільнота у Господі.

Agnus Dei (Агнець Божий)

Agnus Dei, який підсумовує літургію Вечері Господньої, за походженням належить до церемонії ламання хліба. Розділення хлібини вже було невід'ємною частиною юдейських трапезних обрядів. Одна хлібина розрізалась на початку трапези, яку розділяли багато людей. У зв'язку зі словами Ісуса, який розділяв таку трапезу зі Своїми апостолами, востаннє на Святий Четвер, це «ламання хліба» має конкретніше розуміння цього: «Це Тіло Моє». Тіло зламане та зневажене.

У перші сторіття християнства у Римі, домашній хліб, який мав вигляд кільця, приносили у лляних сумках до алтаря, де єпископи та старійшини кришили його. Важливий символічний процес, який спочатку відбувався у тиші. Можна легко уявити звук: хрусткий шум, грудочки хліба тріскають та клацають всередині лляного полотна – моторошний спектакль: «Це Тіло Моє».

Коли Західні церкви почали використовувати прісний хліб, а пізніше навіть маленькі спеціально спечені вафлі, відомі, як обкладки, цей гімн почав виходити з вжитку, оскільки ламання хлібу більше не було у літургії. Agnus Dei був скорочений до трьохразового повторення, що співається під час ритуалу привітання миру перед Вечерею Господньою. Віруючі обіймають та цілують один одного; і відповідно до цього, у певний момент у

десятому столітті, молитва за мир була додана: «Dona nobis pacem, даруй нам мир». У мирі і трансформовані у спільноту світу, що приходить, ми їмо від одного хліба та п'ємо від чаші одної, як єдина спільнота у Господі.

12. Річка та береги: проповідь

Що ми можемо сказати про проповідь? На нашому шляху крізь богослужіння ми фокусувались на певних літургічних елементах і проходили повз інші, до цього моменту включно з проповіддю. З одного боку, проповідь тісно вплетена у літургічний потік і її ефект сильно залежить від того, у який спосіб вона відповідає ситуації та настрою богослужіння. З іншого боку, проповідь належить до власної категорії, яка повинна стояти поза всім іншим та говорити сама за себе, незалежно від посилань на інші частини богослужіння. У дев'ятнадцятому сторіччі, коли форма лютеранського богослужіння була переглянута в усіх частинах Німеччини, з особливим наголосом на пригадування джерел та традицій, Вільгельм Льохе використав наступний образ, щоб пояснити те, що відбувається під час літургії: «Я би рекомендував порівняти потяг думок у літургії головного церковного богослужіння із горою з двома вершинами... Перша вершина це проповідь, а друга – таїнство алтаря, без якого я не можу уявити жодного богослужіння, яке було б завершеним» (ВИНОСКА: Wilhelm Löhe, *Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses*, C. H. Beck'sche Buchhandlung, Nördlingen 1853, p. XIV)

Зустрічі з Богом відбуваються у дуже різний спосіб на цих двох вершинах. У Вечері Господній учасники віддають себе літургічним формулюванням і жестам, які разом перевищують думки та міркування. Так, неначе вони пливають рікою, яка несе їх понад їх власні межі у напрямку Бога. У проповіді, на противагу, резонанс з'являється саме на основі думок та розуміння, коли слухачі слідуєть за поясненням служителя, діючи, як академічний теолог з власними поглядами та бекграундом. Коли вони слухають проповідь, віруючі відчують себе ніби на березі річки, дивлячись вниз на неї. Вони критично роздумують над власними поглядами, думають про свою віру та християнське життя та отримують втіху або критику.

Через цю подвійну модель дій, протестантське богослужіння виявляє певну особливість. Воно призначене вивести людей із самих себе у сферу божественного. Для цієї мети, воно прагне створити моменти у які особистості відпускають себе і відкриваються. У той же час, протестантське богослужіння ніколи не мало наміру створити заручників, або спокушати, а натомість завжди надає можливість для критичної дистанції. Зрілі християни, які приймають власну відповідальність перед Богом, святкують тут богослужіння разом – кожен з них, як священник. Роздуми та міркування є суттєвою частиною протестантської духовності.

13. Благословіння

Богослужіння завершується жестом, для якого тіло та руки служителя є лише запозиченими, Богом, який діє. Пастори обіцяють громаді щось таке, що вони ніяк не можуть втілити. Вони є каналом, посудиною, у той час, коли вони підіймають свої руки і кажуть: «Нехай Господь поблагословить тебе, і нехай Він тебе стереже! Нехай Господь засяє на тебе лицем Своім, і нехай буде милостивий до тебе! Нехай Господь зверне на тебе лице Своє, і хай дасть тобі мир!». Жест благословіння і древня ізраїльська бенедикція (Числа 6:24-26) можливо більш ясно, ніж будь-що інше, демонструють що таке благодать. Ми не у тому становищі, щоб дати собі безпеку, або сформувані наші дні. Бенедикція є тим моментом, коли ми є найбільш пасивними. Ми спостерігаємо, як чуже обличчя осяє нас світлом і у цьому світлі ми зроблені справжніми та трансформованими. Ми не можемо самі виробити життєву силу та зцілення, повноту та мир; благословіння дається нам Богом.

Отримувати благословіння нелегко. Це вимагає відкритості і здатності відпустити. Ми не питаємо про його передумови або про те, як воно працює; ми цілковито довіряємо, дозволяючи собі впасти у обітницю. Ми входимо у життя, яке не виправдане нами самими.

Це відбувається у стереотипній формі, оскільки жорстке формулювання простягається понад розуміння і вірування суб'єкта. Воно простягається понад мислення. Більше немає аргументацій чи протиріч; благословіння може бути прийняте лише однозначною згодою з Богом. Ми інтегровані у Боже ствердження світу у який ми повернемося, коли вийдемо через двері церкви.

14. Мова церковного богослужіння

«Перше сходить, наступне підноситься». Особлива мова відображає у літургії ці протилежні рухи, які є настільки визначними у лютеранському богослужінні, цей ритмічний пульс отримування та відповіді, слухання і говоріння. Можна назвати це прагнучою мовою. Вона повністю захоплена Божою роботою та Його словом. Вона слухає більше, ніж говорить. Вона призначена не для передачі інформації, а для невимовного перед обличчям немислимого з яким вона стикається у присутності Божій. Вона хоче засвідчити про це. Те, що промовляється надає вираження сильним відносинам, які не можуть бути конденсовані у слова та факти, а являються постійно свіжим досвідом Живого Бога, досвідом, що прагне та тужить за Ним.

Сьогодні, коли християни хочуть говорити про Бога та про свою віру, вони часто опиняються перед дивною дилемою: слова швидко досягають свого ліміту, як тільки вони починають набувати значення. Вони є зношеними, навіть ідеологічно. Так, як слово «Бог» було вживане невірно тисячі разів, так само його постійно невірно інтерпретували та забруднювали власними інтересами. Для мене це виявляється все частіше і частіше: я приступив до алтаря, як служитель, відкрита богослужбова книга лежала переді мною і громада позаду мене чекала моїх слів, проте, раптово я перестав бути впевненим у своєму голосі. Я відчув поколювання у потилиці і я не знав, чи сможу я говорити вголос. Інстинктивно, я завагався. Що я роблю тут? Як я повинен чітко молитись та які слова мені треба вживати? «Давайте...», «Даруй нам, щоб ми...», «Отче Небесний...». Чи можу я продовжити, використовуючи таку жорстку, банальну фразеологію? Чи можливо краще помовчати, щоб прийти до Бога безмовно, вказуючи, що слова підвели мене і тому я не маю уявлення що я можу сказати?

Багато молитв, якими я молився сповнені добре поношених метафор, порожніх семантичних фраз, банальних тривіальностей у церковній мові. Як часто молитви слугують прикриттям! Як багато того, що було неправильним виправдовувалось у молитвах! Як часто віруючі знаходили комфорт у словах, які підтверджували та запевняли їх і захищали їх від реальності.

І є ще одна річ. Ліс мови стає усе щільнішим. У його хащах, сучасні представники людського роду вдихають носом повітря і автоматично підозрюють, що кожний лінгвістичний феномен приховує пастку; у цій скептичній атмосфері, форми релігійної мови знаходяться у складному становищі. Для сучасності, точне розуміння вербальних висловлювань є фактично всюдиприсутнім. Філософ науки Бруно Латуур одного разу назвав це «комунікацією подвійного кліку» (ВИНОСКА: Bruno Latour, Jubilieren, Über religiöse Rede, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011, ст. 34 і далі.). Що це означає? Певною мірою слово є кодом доступу до факту. Маємо слово «стіл», подвійний клік: ага, це означає реальний стіл. Маємо слово «всесвіт», подвійний клік: ми дивимось вгору у небо. Ага, ми посилаємось на простір, що неможливо виміряти, що простягається далеко і є недослідженим. Тепер ми знайшли слово «Бог», подвійний клік: нічого. «Тут не існує Бога, Який «існує тут»» («There

is no God that «there is»») написав Дітріх Бонхеффер. Тож, що тоді це за слово? Яка від нього користь, якщо воно не відсилає нас до визначеного факту чи реальності?

Цей своєрідний пробіл, який залишений словом «Бог» швидко заповнюється багатьма християнами, тому, що вони відчують, що будуть загнані у кут, де вони повинні будуть попроситись з цією всепроникною комунікацією «подвійного кліка». Тоді з'являються дивні нові лінгвістичні монети. Слово «Бог», подвійний клік: «певні мозкові хвилі», або «шифр цілісності світу». Справді, багато досвідчених людей з церкви потрапляють у цю пастку: слово «Бог», подвійний клік: «Ага, переваги для психічного здоров'я», або «передумова щастя», або, особливо популярне «Бог», подвійний клік: «гарант соціальних цінностей».

Але у моменти більшого просвітлення, віруючий вагається. Слово «Бог» приходить на думку... і нічого не видно. Там немає нічого, що можна було б авторитетно стверджувати. Слово «Бог», взагалі-то, підриває широко поширену, певно, наукову комунікацію подвійного кліку. Немає нічого до чого б посилало нас це слово, але у той же час у ньому не «нічого», а радше щось набагато більше, ніж мова і уся реальність, яку вона змальовує. Щось, у що я повинен увійти, у той час, коли я говорю, шукаючи, використовуючи образність, орієнтовно – і кожен раз, коли я знаходжу вираз, то він говорить мені прямо те, що він все ще не говорить нічого. Слова віри не виражають «щось», у значенні фактичного опису, але вони шукають, вони знаходяться у русі. Вони тягнуть за собою, оскільки віруюча душа падає у потік, який несе її у напрямку Бога.

Тут ми маємо випадок блокування промовця! Це приводить нас назад до першопочатків, де ми не були сформовані системою речень та визначень. Ми повинні шукати слова, які підводять нас – і у такий спосіб наші слова набувають поетичність та духовність.

Сьогодні християнство у небезпеці представлення себе, як одного із світоглядів на концерті змагань ідеологічних систем. На жаль, сьогодні про християнство здебільшого складається враження, як про правдоподібну інтерпритацію світу, що посилається на реальні факти, які тепер ясно і надійно впорядковані у християнський сенс. Це так, ніби говорити про питання віри точно те саме, що говорити про економіку, або політичний розвиток, або соціальну справедливість. Проте, це невірно та оманливо: релігійна мова не пояснює, вона прагне. Релігійна мова розширює горизонт і не створює визначення. У своїй суті, вона поетична, не концептуальна і тим більше не наукова. Церква не може говорити як політична партія або група за інтересами. Послання церкви, якщо комусь справді цікаво це знати, це не «щось», що можна знайти у словах, а сама природа слів, як таких, їх рух.

Мова церковного богослужіння є древньою. У деяких формулюваннях її можна простежити до перших виражень християнської віри, наприклад Кугіє, або Символ Віри. Проте, у той же час, вона є цілком актуальною та новою. Тут і зараз, переживання Бога здійснюється у вірі. Тут і зараз, наші слова показують, що Бог живий. Тому, якщо ми просто зберігаємо і продовжуємо те, що завжди робилось і говорилося під час богослужіння – це не допомагає. Церковні богослужіння, їх церемонії і їх мова, знаходять свою істинність у теперішньому часі і у тих місцях, де ми їх святкуємо. Ми також повинні приймати та адаптувати традиції для нашого сьогодення. Ми повинні віднайти те, що було раніше, те, що у іншому разі втратить свій зміст. Завжди важливо перевіряти традиції і дивитись, чи співставляються вони з питаннями сьогодення. Церковні богослужіння мають тенденцію вести до обмеженого простору, у якому ті, хто всередині переймаються лише собою та стають закритими для зовнішнього світу.

Але протилежна перспектива також є коректною. Кожна креативна іновачія у богослужінні має порівнюватись із силою того, що було передано нам. Нові ідеї та зміни повинні бути виправдані із врахуванням того, що виростало століттями.

У своїх різних аспектах, церковне богослужіння відображає річку, яка тече у напрямку Бога, Який приходить. Береги є твердими та постійними, зі своїми печерами та порогами – ритуали та біблійні тексти, які довели свою цінність протягом століть. Протягом часу, річка звивалась та робила раптові прориви до нових форм. Проте, це річка у всій своїй повноті, зі своїми джерелами та постійним рухом, який формує реальність богослужіння. Старі та нові елементи є нероздільними. Форми, які збереглись у богослужбових книгах та варіації і нові досягнення доповнюють одне одного.

15. Музика у богослужінні

Церковне богослужіння має багатий лінгвістичний та чуттєвий досвід. Це не просто слова – кольори та облачення, церковний інтер'єр та літургічні об'єкти, усе грає свою особливу роль у святкуванні богослужіння. Сонячне світло, що проходить крізь вікна, запахи у церкві, книги та картини, навіть тіні, дерев'яні черви та ретельно прихований гамір, усе робить свій внесок у подію, що відбувається.

Музика має визначний вплив на протестантське богослужіння. Молитви знову і знову виражені у кантах та гімнах і мелодія та гармонія дають місце емоціям. Почасти, це призводить до згадки знайомих традицій, а деколи можна почути нові та неочікувані звуки. Орган та інші інструменти створюють резонанси, які відкривають альтернативні шляхи для інтерналізації та розмірковування.

Музика та церковне богослужіння тісно пов'язані. З їх потужним ефектом, який неможливо пояснити, вони встановлюють контакт з духовними сферами, які люди знають та усвідомлюють лише частково. Вони торкаються тих місць, до яких навряд чи досягне мова і вони заглиблюються у минулі враження та спогади. Те, що не може бути вираженим словами, може стати реальністю у музиці, як ритмі та звуку. Тому, музика це більше ніж просто вдосконалення сили слів і більше ніж посилена проповідь. Як тиша, вона може стати особливим шляхом до зустрічі з Богом.

16. «Момент зараз тут і вже зник»

Лютеранське богослужіння завжди жило у напрузі між креативними іноваціями та прив'язці до традицій. Цей контраст завжди був продуктивним. Навіть початок його формування, п'ятсот років тому, мав цю подвійну природу: зважені нові підходи, але також і повторне відкриття та зміцнення послідовності з першопочатками християнського богослужіння.

Сьогодні, у постійно змінюваних формах спогадів та пам'яті, ця напруга стала гострою. Минуле зрідка згадується у людській пам'яті, а натомість накопичується за допомогою технічних методів. Такі терміни, як традиція та ідентифікація стають крихкими. Усі види подій, аж до сімейних подій, зафіксовані на фотографії, відео та аудіо записи, або у сканованих документах. Ці, припустимо, об'єктивні спогади є постійно доступними і пересилують тих, хто любить відроджувати почуття у своїй пам'яті, щоб згадати емоційні переживання. Оскільки ідентичність сутнісно залежить від впорядкування та відбору спогадів, які проходять через моє внутрішнє око і формують мою особистість, то зараз стало важко розпізнати, що є «ідентифікуючим». Традиція стала перманентною темою, коли ми говоримо про протестантську дискусію про богослужіння.

Пам'ять має динаміку, яка підриває передбачуваність. Це стається раптово; з одного моменту до наступного, усе з'являється у новому світлі. Фрідріх Ніцше точно це сформулював: «І це привід для подиву: момент зараз тут і вже зник, нічого перед тим, як він прийшов, знову нічого після того, як він зник, незважаючи на це він повертається, як привид, і розхитує мир пізнішого моменту. Листок пурхає зі свитку часу, улітає геть – і раптово знову прилітає назад і падає на людські коліна. Тоді людина каже, «Я

пам'ятаю»...»(ВИНОСКА: Friedrich Nietzsche, On the uses and disadvantages of history for life, in: *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, New York 1997, ст. 61). Якщо дивитись на це таким чином, то пам'ять є одним із суттєвих джерел кожної інновації і тут є небезпека стагнації, щоразу, коли «диву» повернення минулого перешкоджають.

В інтересах інновацій та актуальності для сьогодення, необхідно більш суворо, ніж коли-небудь до цього, наполягати на підтриманні традиції. Ми повинні притримуватись усвідомлення того факту, що минуле і майбутній розвиток є частиною людського становища, навіть якщо це виглядає загрозовим для теперішнього. Тому, одна із наших найважливіших задач це переконатись, що «звичайні богослужіння», стандартні щотижневі недільні богослужіння у церковному році, у такому вигляді, як вони сформовані лютеранською традицією та місцевими громадами, будуть продовжувати звершуватись та постійно вдосконалюватись. Вони повинні відновити правильний баланс порівняно з безліччю особливих форм богослужіннь, які визначають наше еклесіологічне життя сьогодні.

17. На завершення: груба мова Лютера

Що таке богослужіння? Понад усе, це представляє трансформацію, яка не може бути виражена словами. Чи бідолашне чи величне, тихе чи святкове, нудне чи захоплююче – у будь-якому випадку стається щось, що ми можемо лише відчутти та зрозуміти до певної межі.

Мартін Лютер, який надавав абсолютний пріоритет проповіді та таїнствам, мав можливість описати надто людську сторону церковного богослужіння у формі карикатури. Він дуже добре знав, що чудеса божественної присутності можуть мати місце у найбільш незначних, скромних та неуспішних місцях. У його Застольних Бесідах, ми знаходимо коротку розмову після недільного богослужіння: «Cum uxor sua diceret [Коли його дружина сказала]: «Справді, сир, церква була настільки наповнена, що аж смерділо», respondit Lutherus [Лютер відповів]: «Там було багато куп сміття всередині, навіть якщо добре прихованих, і це на краще, що вони знову були винесені назовні, і тд.» .« (ВИНОСКА: »Cum uxor sua diceret [Als seine Frau sagte]: Ey, herr, es war so vol in der kirchen, das es stanck, respondit Lutherus [antwortete Luther]: Es ist auch mancher guther hauffen dreck drinnen gewesen, wie wol verborgen, und ist das beste daran, das sie ihn wider außgetragen haben etc.« WA TR 2,2563b. Translation: Williamson.)

Мартін Кумлегн

Церква для людей

Путівник для протестантської парафіяльної роботи

1. Ласкаво просимо!

Був яскравий сонячний день в університетському містечку Північної Америки наприкінці літа. Я вирішив піти пішки до місця проведення конференції, проходячи повз готелі, банки та ресторани. Просторий парк знаходився поряд з житловими та комерційними будівлями, а на дорозі поряд зі мною йшов постійний потік транспорту. Я йшов минаючи квартал за кварталом, минаючи двори та музеї. Раптово я побачив перед собою великий банер, що звисав над тротуаром з церковних дверей: «Ласкаво просимо,» було написано там, «...де б ви не були у своїй духовній подорожі.»

З того часу, це миттєве враження підсумувало для мене мою мрію та ідеал церкви

- яка відкрита, проте лишається справжньою по відношенню до себе та своєї власної мети,
- яка має особливе місце, будівлю, характер,
- чийі двері не зачинені, як буквально, так і фігурально,
- яка пропонує людям спільноту, де вони можуть знайти релігійну інтерпретацію життя у історії та ритуальній практиці, проте без жодного примусу.

Така церква є достатньо реалістичною, для того, щоб припустити, що не лише люди всередині неї шукають відповіді питання «чому?» і «навіщо?» у своєму житті і намагаються встановити контакт з джерелами свого існування. Така церква знає, що багато людей вже переймаються духовними та релігійними вимірами свого життя у своєму соціальному контексті, як у публічному, так і у приватному, і особливо у контексті переживання випробувань та поворотних моментів у їх біографії. Протестантська церква культивує комунікативні та ритуальні шляхи вираження цих вимірів значень у житті та привітно запрошує усіх тих, хто шукає орієнтир та впевненість у своїй духовній подорожі крізь життя і постійно хоче знаходити нові основи у вірі.

2. Як усе це почалось – у дорозі з Ісусом

Навіть перед тим, як сформувалась перша християнська спільнота, люди, які контактували з Ісусом із Назарету мали саме цей досвід: Його слова та дії змушували їх замислюватись над своєю близькістю до Бога у їх духовній подорожі через життя. Вони чули і відчували Божу безумовну зацікавленість та турботу (Мт. 6:25 і далі), безвідносно до того чи заслуговували на це вони та інші люди. Це було Євангеліє, яке проголосив Ісус (див. Марк 1:14 і далі), хорощі новини (грецьк. Euangelion) Божої непохитної обітниці про те, що Він супроводжує

кожну людину на її життєвому шляху, дбає про їх душі і відкриває Царство Небесне для них. Ісус мав змогу проілюструвати це у формі історій та притч (див. Лк. 15:11 в далі та Мт. 14:44 і далі). Його послання впало на родючий ґрунт.

Дивовижна звільняюча сила цього послання була явлена у серіях сповідань, покаянь та зцілень душі та тіла (Лк. 18:1 і далі, Мт. 15:21 і далі). Воно закріпилось у серцях слухачів Ісуса, сформувало їх у спільноту чоловіків та жінок, які поширювали Євангеліє, добрі новини «нескінченної цінності кожної окремої людської душі» (Адольф Фон Гарнак) і намагались проживати своє життя відповідно. Навіть ця перша невелика групка послідовників з дуже різною соціальною та релігійною біографією, пережила певну міру визнання та поваги, вірності та братерства, таких, як вони не знали до цього.

Після бруталної смерті Ісуса, засновника та центру їх спільноти, учні залишилися разом. Незважаючи на велике розчарування та глибоку зневіру, що оволодівала ними, вони згодом усвідомили, що усе, що вони пережили з Ісусом та усе, що вони вивчили від Нього про себе та про Бога ніяким чином не залежало від фізичної присутності Назарянина. Навіть навпаки, нові набуті перспективи надії продовжували працювати у них та серед них. Вони особливо відчували це щоразу, коли нагадували собі про Його слова та справи і святкували Вечерю Господню разом у Його спомин.

Це є темою Пасхальних історій, серед яких історія про двох учнів по дорозі в Еммаус являється, мабуть, найбільш вражаючою. Воскреслий Господь приєднується до їх подорожі, хоча вони спочатку не впізнають Його (Лк. 24:13 і далі). Два мандрівника розповідають своєму Супутнику про великі очікування, які вони мали щодо Ісуса і вони говорять відкрито про їх глибоке розчарування у Його смерті. У своєму спантеличенні та збентеженні, вони розповідають Йому про порожню гробницю, яку жінки знайшли, коли вони прийшли помазати тіло Розп'ятого. Ангели з'явилися їм, говорячи що Він був живий. Проте, ніхто не бачив Його... Після цього, їх Супутник вступає в розмову і намагається показати їм, інтерпретуючи Писання, що Ісус мав пройти через усі ці страждання і воскреснути з мертвих. Проте, це усе марно: вони не впізнають Його. Коли вони прибули в Еммаус, вже вечоріло і двоє мандрівників запросили невідомого Супутника залишитись з ними. Вони сіли до столу, щоб розділити вечірню трапезу. І раптово, коли Він взяв хліб, благословив і розломив його, їх очі відкрились і вони впізнали Його – і Він одразу зник. І тоді вони згадали як вони йшли подорожуючи, коли воскреслий Ісус намагався втішити їх за допомогою слів з Біблії: «Чи не палало нам серце обом, коли промовляв Він до нас по дорозі, і коли вияснював нам Писання?».

Історія подорожі учнів в Еммаус є ключовим нарративом для розуміння Церкви та помісної громади. Оскільки вона ілюструє сутнісні мотиви і фактори, які лежать у їх основі:

- 1) Історія про зустріч у дорозі, яка призвела до запрошення: «Зостанься з нами!» - Християнська спільнота розвивається між супутниками, які були покинуті. На їх спільному шляху через життя, вони вірять та відчують, що воскреслий Ісус поряд з ними – досвід, який закликає до перепочинку та притулку у компанії, іншими словами, до місця, щоб зупинитись у щоденному житті світу.
- 2) Учні, які йшли в Еммаус не можуть тримати свій власний досвід і розповідь їх друзів, лише для себе самих. Вони змушені розповісти Незнайомцю про це, обговорити це з Ним, і запитати, що усе це значить для них та яку надію вони мали. – Християнська спільнота довела, що є спільнотою, яка розповідає історії. Історії та розповіді, які записані у Євангеліях, розповідають про духовні переживання, який мали люди у своїх зустрічах з Ісусом із Назарету. Навіть пізніше, люди завжди говорили про такі переживання, коли вони

вступали в контакт з Євангелієм через проповідь Церкви. Ті, хто почули та увірували у добру звістку стають здатними говорити про свою довіру та свої сумніви, про звільнення та страх – і подібні описи вже знайдені у біблійних історіях. Духовні переживання, які формують історію чийогось життя можуть бути прояснені та інтерпретовані, коли вони проєктуються у історії, які вже розказані у Біблії. У такий спосіб, історія кожного є відголосом біблійних наративів, у той час, коли древні історії відроджуються паралелями до біографічного досвіду сьогодення.

3) Таке відлуння створене наративами допомагає пригадати те, що завжди спрацьовувало у минулому, у новий та інший спосіб; нагадує людині про Бога, основу та джерело довіри. Це найпростіший релігійний акт християнської віри. «Релігія» (латинське: religio) буквально означає «повторній зв'язок». Це відбувається, коли спільнота християн, які пов'язані між собою у наративі, нагадують один одному про те, коли, де і як вони усвідомили що їм дано дивовижний супровід, піклування та безпеку. – Християнська Церква це спільнота спогадів.

4) Поряд із розповіддю є обряди, які часто надають впевненість у змісті: ритуали хрещення, бенедикції та Вечері Господньої відтворюють переживання визнання та пошани, приналежності та братерства, яке колись було розділене з Ісусом і потім було повернене до життя, знову і знову і продовжує це робити: «Робіть це на Мій спомин» (1Кор. 11:24) – Християнська Церква є спільнотою обрядів.

Ці чотири характеристики вирізняють Церкву та помісну громаду до цього дня і роблять їх впізнаваними, як спільноту Христову. Ритуал хрещення є основою для членства у Церкві. Практика християнського життя заснована на біблійних наративах, які згадуються, як пояснення та інтерпретації живої віри і святкуються у богослужінні. Церква бачить себе, як братерство у дорозі, що постійно рухається далі, підіймаючись, вже у цьому світі підживлені силою світу, що гряде (див. Євр. 13:14).

3. Спільнота хрещених

Справжню історію заснування Церкви можна знайти у книзі Дії Святих Апостолів, а саме у історії П'ятидесятниці, що написана Лукою. Вона розповідає нам, як Ісусова обітниця, яку Він дав своїм учням була виконана: «Та ви приймете силу, як Дух Святий злине на вас, і Моїми ви свідками будете в Єрусалимі, і в усій Юдеї та в Самарії, та аж до останнього краю землі» (Дії 1:8). Лука описує зіслання Святого Духа, як драматичну подію, яка супроводжувалась «шумом з неба, ніби буря раптова зірвалася». Язика полум'я осіли на головах апостолів, коли вони сповнились Духом і вони почали проповідувати на усіх різних мовах – «як їм Дух промовляти давав», недвозначно зауважує Лука (Дії 2:4).

Описана сцена нагадує одну з древніх історій про Вавилонську Вежу (Бут. 11). На початку там сказано: «І була вся земля – одна мова та слова одні». Тоді люди вирішили побудувати вежу «вершина її аж до неба. І вчинімо для себе ймення». Але Бог зупинив штурм небес, змішавши мови будівельників вежі, так, що люди більше не могли розуміти одне одного і великий спільний проєкт не міг продовжуватись. Ця історія формує бекграунд для наративу про диво П'ятидесятниці, яке змальоване Лукою: люди «від усякого народу під небом», які прийшли до Єрусалиму на свято, почули апостолів, що «розмовляли їхньою власною мовою...про великі діла Божі» (Дії 2:8 і далі). Увесь світ чує та розуміє послання. Оскільки воно призначене для всіх людей та всіх народів. Історія П'ятидесятниці наголошує на глобальній значущості проповіді Ісуса про Божу близькість, так само, як на універсальному застосуванні Його смерті та воскресіння.

Коли Петро продовжує проповідуючи, то він тлумачить ці події, як виповнення древніх

пророчих обітниць. Проповідь закінчується сповіданням «що і Господом, і Христом учинив Бог Його, Того Ісуса, що Його розп'яли ви» (Дії 2:36). Через хрещення у ім'я Ісуса Христа на відпущення гріхів, людина може отримати дар Духа Святого, стати співпричасником здійсненого Христом і бути прийнятим у християнську спільноту, Царство Христа (див. Дії: 2:38). Тому, поряд зі спільною трапезою, постає інший обряд – хрещення, як ритуал переходу та ініціації. Той, хто був хрещений належить Христу, Який приніс спасіння – прощення гріхів – через Свою смерть на христі (див. Рим. 6:3 і далі). Той, хто був хрещений належить до християнської спільноти. У результаті, хрещення стає відмінною рисою, перш за все всередині юдейської спільноти у Храмі або у синагогах, а пізніше і поза нею. Крок за кроком, християнська спільнота поступово розвивалась від внутрішньої юдейської групи, до незалежної релігійної спільноти. Це складний і деколи доволі болісний процес. Протягом довгого часу, новоутворена релігійна спільнота боролась із положенням традиційних юдейських ритуалів (наприклад: обрізання і піст) всередині неї. Від самого початку і аж до сьогодення, присутня теологічна дискусія щодо відношення християнства до Божих обітниць та заповідей, записаних у П'ятикнижжі Мойсея (Тора) і у інших книгах Старого Завіту (див. Рим. 9-11).

Християнська Церква – кожна у своєму власному місці – це братерство хрещених у ім'я Ісуса Христа. Це братство, як тоді, так і зараз, прагне формувати свою віру та своє життя на основі вчення та життя Ісуса, жити разом зі взаємною турботою про потреби душі та тіла, святкувати богослужіння разом і об'єднуватись у турботі про духовний вимір людського існування у практиках роздумів та молитви (див. Дії 2:42).

Із самого початку, місцеве братерство було встановлено там, де життя тлумачилось релігійно у світлі Євангелія. Тут людський досвід звільнявся від гріха та рабства; тут поважали унікальність кожної особистості; тут форми діяльності розвивались у напрямку збільшення солідарності. Оскільки добра звістка допомагала знайти сенс життя, який давав звільнення від тривожності, самозакоханості та злоби. Місцева церква, як група подорожніх супутників надавала запрошення розділити життя разом на певний час. Це спільнота розповіді історій та ритуалів, що дарує місце, час, ритуали, літургії, наративи та символи, які використовуються та розділяються, розповідаються та обговорюються спільно. Вона сприяє обміну досвідом і заохочує людей говорити про власні життєві історії. Задача та особливе послання церкви також полягає в тому, щоб приводити людей до впевненості у сенсі життя, даючи їм можливість, як послідовникам Ісуса, формувати свою свободу у той спосіб, який підходить їм. При певних обставинах, як би там не було, це також може означати, що окремих християнин може практикувати свою свободу без підтримки постійного контакту з помісною громадою. Це може здаватись проблематичним в очах тих, хто відчуває особливу прив'язаність до церковного життя і активно залучений до роботи помісної парафії, проте це цілком узгоджується з інституційною, функціональною природою церкви. Оскільки церква не є самоціллю, а являється лише посередником доброї звістки. Інакше кажучи, церква та помісна громада існують не заради себе самих, а задля їх послання, яке потрібно передати людям. Таке базове розуміння, яке міцно вкорінене у віросповіданнях протестантських церков, допомагає запевнити в тому, що місцеві парафії не дивляться зневажливо, або навіть дискримінаційно на християн, які вірять та діють поза офіційною церквою. Огляд першопочатку християнської Церкви, демонструє, що відносини між індивідуальною вірою та організованим християнством завжди були неоднозначними.

4. Множинність форм помісних громад

Перші християни зібрались разом, як певна асоціація, група релігійних однодумців, які зустрічались у приватних домах, щоб святкувати Вечерю Господню. «Дім», як місце

літургійного життя прийшло на заміну попереднім місцям для богослужіння – Храму та синагогам. У результаті, саме домашні церкви домінують у новозавтніх описах перших християнських громад, коли вживається слово «церква» (грецьке: *ekklesia*).

Це завжди міська громада, що збирається у домі, який належить комусь з її членів (див. Рим. 16:5; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15). Однозначно, у той же час, також з'являється усе більше та більше інших форм релігійної спільноти. У ході християнської місіонерської діяльності, також розвиваються форми спільноти, які мають сектантський характер, особливо у містах і вони характеризуються високим рівнем посвячення у доктрині та житті. Поза організаційними формами домашньої церкви, існували інші види структур, які були або сильніше орієнтовані на юдейські синагоги, або були сформовані на основі філософських чи містичних культів. У результаті, у перших трьох сторіччях християнської ери не існувало уніфікованої соціальної форми церкви, натомість, різні види спільноти існували паралельно одна одній. Християнська релігія, у той час, не була ані систематично організована, ані територіально структурована, також вона не була у тому стані, щоб встановити соціальну форму, яка б пов'язувала усіх християн.

Це змінилось у ході, так званої, Костянтинівської зміни у четвертому сторіччі, коли, переслідувана до цього моменту, християнська релігія стала римською державною релігією. Тепер організаційні питання були найбільш важливими для церковних лідерів, і почав з'являтися новий тип помісної громади: парафія (від грецького «*ta paroikia*», що означає «сусідня місцевість»). У суворо ієрархічно структурованій організації Римо-Католицької Церкви, парафія позначає територіальну юрисдикцію священника. Німецьке слово «*Pfarrer*» походить від цього. Як би не було, згідно з Римо-Католицьким канонічним правом, місцева церква аж ніяк не ідентична з округом священника. Натомість, діоцезія є авторитетною церковною організацією, яка тепер розділена на парафії правлячим єпископом, для того, щоб гарантувати регулярне здійснення церковної діяльності. Тому, католицька «парафія», від самого початку, представляє не «громаду» у сенсі незалежної еклезіологічної соціальної форми, а адміністративний район діоцезії.

Тим не менш, парафія, або помісна церква виявилась формою церковної організації, яка проіснувала до наших днів. Це зібрання християн, які живуть більш-менш випадково у певному місці, або районі, по аналогії до світських державних структур. Як правило, таку прив'язку до власного міста чи села, легко зрозуміти і вона не створює проблем більшості людей. Це дійсно так, особливо, якщо враховувати, що зазвичай кожен може вільно відвідувати заходи у інших парафіях, наприклад у сусідніх. Зрештою, завжди можна подати заявку про членство у іншій парафії, якщо є таке бажання. На додаток, серед німецьких церковних спільнот, вже давно існують такі, що виходять за межі традиційних кордонів парафії. Під час періоду пієтизму у вісімнадцятому сторіччі та рухів пробудження у дев'ятнадцятому сторіччі, домашні молитовні кола та особливі групи за інтересами переживали відродження. Прикладом цього можуть слугувати домашні групи, або регіональні незалежні євангельські асоціації («*Landeskirchliche Gemeinschaften*»). Особливо у великих агломераціях, відкриті церкви та міські церкви зараз відіграють важливу роль. Існують церкви, що спеціалізуються на мистецтві та культурі, так само, як і на довготермінових соціальних та благодійних проєктах, які мають парафіяльний характер.

5. Інституція свободи – ключові моменти Реформації

«Церква є церквою лише тоді, коли вона існує для інших» (Дітріх Бонхеффер). Цей принцип робить унеможливлує інтроспективність для церкви. Церква існує не для себе самої, а задля людей. З таким розумінням – та з його практичними наслідками – церква реалізує концепцію доктрини виправдання по відношенню до себе самої. Оскільки церква не

існує задля себе, а лише для інших, вона повинна враховувати той факт, що християнська віра означає звільнення від занепокоєння про себе самого. Це має бути відображено у її самоусвідомленні та організаційних формах, так, щоб це давало можливість провадити активне життя довіри та передачі цієї довіри іншим.

Коли церква, у цьому сенсі, звільнена від самої себе, вона є вільною для інших і лишає інших вільними жити своєю вірою у відвертих відносинах з Богом. Саме тому, церква по праву може називатись «інституцією свободи» (Трутз Рендторфф).

Ідею інституції можна знайти вже у контексті Аугсбурзького Віровизнання 1530 року, яке є досі авторитетним для протестантської церкви сьогодні. Його автор Меланхтон навмисно обрав концепцію церкви, яка базувалась не на субстанції, але на функції. Церква визначається не особливою формою, а радше завданням. Для того, щоб бути «вільно виправданим заради Христа через віру,» (Артикул 4 Аугсбурзького Віровизнання), «Було встановлене служіння навчання Євангелія та здійснення Таїнств (Латиною: institutum est). Оскільки через Слово та Таїнства, як через інструменти (Латиною: instrumenta), дається Святий Дух, Який випрацьовує віру там і тоді, коли це завгодно Богові у тих, хто чує Євангеліє» (Артикул 5). У цих словах, звернених до протестантів, Меланхтон найбільш чітко наголошує, що служіння проповіді та самої церкви має функціональний, інструментальний характер. Їх цінність та значення полягає у тому факті, що вони є засобами та інструментами для поширення християнської релігії, Євангелія – яке виробляє віру там і коли Бог забажає. Коли християнське послання запропоноване, як пропозиція у богослужінні, релігійній інституції і душпастирстві, то неможливо визначити як це буде прийнято церквою чи індивідами. Якщо людина знаходить у цьому посланні щось таке, що впливає на її власне життя, то цей досвід є даром Божим через Святого Духа.

У своєму власному саморозумінні, протестантська церква застосовує уявлення Реформації про доктрину виправдання, у певному сенсі, по відношенню до себе самої. Точно так само, як окрема людина не може по своїй волі прийти до довіри у позитивний сенс свого існування та світу у якому вона існує, так і церква нездатна надати докази віри. Що б вона не робила, які б образи та символи вона не застосовувала, щоб представити людям Євангеліє, у результаті самоаналізу, вона завжди залишатиметься залежною від божественного самопрояву, або, іншими словами, від адаптації індивідуума до традиційних форм значення. У такий спосіб, коли вона намагається пояснити релігію, церква виражає той факт, що значення не знаходяться у нашій власності. Навіть більше того: вказуючи, що ідентичністьта екзистенційна безпека не у нашій власності, тобто, проголошуючи трансцендентальні стосунки у житті, церква передає суспільству критичний принцип, який запобігає тому, щоб соціум розглядав культурні та творчі можливості цього світу, як абсолют. Релігія та церква зберігають ці спогади живими: про те, що шлях життя індивідуума, або суспільства, вцілому, може вільно розвиватись лише, якщо він вкорінений в усвідомленні трансцендентного початку та базису для ідентичності та світу.

Розуміння церкви, як інституційної та функціональної, у протестантському християнстві, від початку, супроводжувалось значною увагою до помісної церкви. У протестантизмі, релігійне життя, в принципі, організоване не «зверху вниз», а «знизу-вверх», не усією церквою, або регіональним районом, але однією громадою. На відносно ранньому етапі, Мартін Лютер вже був переконаний, «що християнське зібрання, або громада має право та владу судити усе вчення і закликати, призначати та звільняти вчителів». «Встановлено та доведено Писанням», так він назвав трактат у 1523 році, у якому він був переважно відстоював зміцнення прав помісної громади, на противагу єпископу та зрештою на противагу Риму. Як би там не було, та у своїй аргументації, Лютер сконцентрувався на вищій

пріоритетності проповіді Слова. Згідно Лютеру, автономія громади насамперед полягає у призначенні пасторів і порядку богослужіння, у той час, як наприклад, ординація пасторів та візитація помісних церков повинна продовжувати входити у сферу компетенції вищого рівня у церковній системі. Ні в якому разі не варто робити висновок, що навіть під час Реформації, більша церковна організація мала ієрархічний пріоритет над окремою парафією. Насправді навіть навпаки: християнська церква, яка сповідувала Символ Віри, є для Лютера «спільнотою святих» і тому, першочергово, представлена індивідуумами, які об'єднані у богослужінні та в повсякденному житті. Окремі християни, які об'єднані разом у слуханні Слова Божого і ламанні хліба, та збираються разом, формують церкву. Між іншим, це повністю відповідає розумінню церкви, викладеному у Аузберзькому Віровизнанні, центральному документі протестантських церков, у яких Меланхтон розкрив істинну природу церкви від її посвячення до навчання Євангелія (див Артикул 4, 5 та 7). Реформація скасувала середньовічну ієрархію. Помісна громада більше не була нижчим елементом у ієрархії еклезіологічних органів влади, а натомість стала єдиним. Можна сказати, що громада це першопочаткова та базова форма церкви. Це свідомо та безпосередньо зорінтовує її у напрямку тих комунікативних умов, які запевняють у тому, що індивідууми знаходять значення у своєму житті – і тому її значущість у передачі християнської віри є неоціненною до сьогоденного дня.

6. Релігія на практиці

Широко розповсюдженою є потреба дивитись на власне життя з релігійної перспективи, що означає шукати ті символи, інтерпретації та ритуали для актуальних питань, які зможуть виразити усе, що є фундаментальним та абсолютним. Реалізація цієї потреби значною мірою залежить від досвіду місцевої релігійної практики. Оскільки це кидає виклик людині, щоб пролити релігійне світло на її власне життя, навіть, якщо символи, пояснення та форми богослужіння, які пропонуються виглядають не відповідними, або (чи більше) не приймаються нами.

Насправді, вони пробуджують прагнення релігійної інтерпретації сенсу життя. Абсолютно точно, що це також стосується інших культурних медіа, таких, як кіно, література, мистецтво, друковані медіа, телебачення, інтернет і особливо радіо та стрімінгові сервіси. У багато різних способів, ці медіа комунікують той факт, що життя не просто відбувається, а люди завжди прагнуть тлумачення подій. Але, є одна значна відмінність між інтерпретаціями життя та його сенсу, які надаються медіа та комунікацією, організованою церквою: Євангелічна Церква Німеччини (EKD) має конкретну присутність громадськості, а саме 14 055 громад організованих у двадцять дві регіональні церкви, які налічують 21 922 000 членів (офіційна статистика EKD на 31 грудня 2016). У часи, коли громадська сфера існує практично виключно у медіа і таким чином, переважно переживається у віртуальній формі, соціальний простір церковної громади набуває унікальної значущості, оскільки він надає можливість фізичної комунікації і особистісної взаємодії, а це те, що можна зустріти все рідше. Як би там не було, обидві речі необхідні для релігійної інтерпретації сенсів, яка, для усе більшої кількості людей, розвивається у внутрішній процес; орієнтація на сенс життя більше недоступна іззовні за допомогою традиційно беззаперечних догм. Під час цієї інтерналізації підстав впевненості, люди стають все більш свідомими того, що впевненість у сенсі і його достовірності ніколи не буде повністю досягнена словами, символами, ритуалами і жестами, за допомогою яких вони виражаються. Для того, щоб зробити таку індивідуальну впевненість релігійно вагомою, церква і громада повинні добре спонукати та пропагувати їх, представляючи конкретні форми та позиції традиційного християнського

вчення і підтримувати їх стабільними, інституціалізованими можливостями релігійної комунікації та інтерпретації.

7. Живе різноманіття – різноманітна участь

За останні п'ятдесят років, парафіяльне життя набуло значних обрисів та різноманіття, таких, що ними, з протестантської точки зору, можна лише пишатись. Люди можуть багатьма способами брати участь у церковній діяльності для інтерпретації життя. Деякі інтенсивно залучені до «їх» парафії, міцно ідентифікуючи себе з тим, що пропонує помісна церква; інші ж лише час від часу користуються такими можливостями. Для багатьох людей, членство у церкві не має великого практичного значення, у той час, коли інші розуміють і переживають церковну діяльність, як важливий елемент у їх способі життя. Саме тому, зараз є різноманітні способи брати участь у житті церкви. Можна шукати християнську інтерпретацію життя у церкві, разом з іншими у регулярних групах та колах, або просто у особливих ситуаціях, таких, як перехідні періоди, або кризові моменти. Для деяких членів церкви, це той вид участі, який відповідає їх релігійним потребам; це пояснює чому вони вагаються, спостерігають зі сторони, незважаючи на різноманітність діяльності, яку пропонує церква, але така поведінка часто не говорить багато про їх відносини з церквою та громадою. Навіть, якщо активна участь у житті помісної громади не варіант для них, вони часто цінують той факт, що така можливість участі існує. Це підтверджено емпіричним дослідженням членства, що було організовано Євангелічною Церквою Німеччини (EKD), яке проводилось кожні декілька років за останню половину століття. Саме тому цілком можна стверджувати, що ті, хто бере участь у церкві не змагаються з членами помісної парафії, а радше доповнюють їх.

Національні дослідження церковного членства також показують, що існують форми активного церковного життя, які не визначаються помісною громадою, а радше організовані у відносини гнучкого типу. У наші дні існує багато різних способів практикувати свою віру у тимчасовій спільноті. І Євангелічна Церква Німеччини (EKD) правильно відповіла на це програмною вимогою про те, що Церква принципово повинна представити себе сьогодні, як «відкрита та гостинна, несуча відповідальність за світ та культурно-орієнтована» («Kirche der Freiheit», 44) для того, щоб задовільнити такі очікування та потреби. Понад усе, вона повинна нарешті відмовитись від напевно невикорінного, проте помилкового переконання, якого притримуються як посвячені так і скептичні люди, що регулярне відвідування певної церковної діяльності є абсолютно необхідним для справжнього християнства. Також настав час продовжити заклик до «жвавого церковного життя» у напрямку «церкви з іншими». У цьому випадку, просто okazійна участь у подіях, що пов'язані з церквою, більше не буде вважатись неадекватною і члени церкви, які так роблять не будуть більше відчувати мук совісті. Якщо ті, хто працюють на церкву будуть фокусуватись більше на потребах «оказійних християн» так само, як і на, так званих, «поза деномінаційних», то для них не буде великою проблемою той факт, що багато людей контактують з церквою лише на різдвяному богослужінні, або на похоронах сусіда. Між іншим, також можна спостерігати дуже різні рівні прив'язаності до церкви серед тих її членів, які більш посвячені. Це відображено не в останню чергу у різноманітності діяльності, що пов'язана з церквою, у різних групах та колах. Тут можна виділити, як мінімум, три форми участі: активне посвячення, що виражається у регулярному відвідуванні недільних ранкових богослужінь, відвідування щотижневих дискусійних груп та/або зустрічей по вивченню Біблії і членства у парафіяльній раді. Okазійні візити вечорів для літніх громадян, залученість до «Групи Одного Світу» («One World Group»), заняття по конфірмації, відвідування дискусійних вечорів на тему досліджень ембріонів, молодіжний табір та регулярне церковне fête є прикладами «тимчасової спільноти», у той час, як участь у похоронах, або весіллі у церкві,

відвідування вистави на Святвечір, користування послугами дяконічної опіки, або парафіяльного центру соціальних послуг, можуть рахуватись спорадичною участю у житті місцевої церкви, яка, у кожному випадку, змотивована конкретною ситуацією у особистому житті чи періодом року. Як вже було зазначено, у недалекому минулому також можна побачити, що альтернативні форми «тимчасової спільноти» виникли поряд з місцевими громадами, особливо у більших містах – наприклад Мистецькі Церкви чи Міські Церкви, Кімнати Тиші, або Kirchentage (християнські мітинги). Це більше і більше демонструє, що «жвава церква» і «церква для інших» більше не є альтернативами. Навпаки, саме тому, що люди різного походження, інтересів та біографій збираються разом у певний час у церкві, щоб працювати над конкретними проектами та темами, вони зводять ці два мотиви воедино.

8. Оказійна церква

Можна багато сказати на користь розгляду церкви, як установи – яку можна порівняти із сім'єю, правовою системою, або спортом. До речі, це може допомогти церкві існувати у найбільш протестантському сенсі, не дивлячись постійно з тривогою на статистику відвідування, або членства. Сім'я залишається інституцією, навіть коли живих людей у сім'ї стає все менше і менше. Подібно до цього, люди не постійно звертаються до правової системи з її судами, адвокатами та прокурорами, проте коли вона потрібна, то, слава Богу, вона на місці. Церкву потрібно розглядати, не як особливе місце, в яке треба йти, щоб практикувати більш менш еклезіологічне життя, а як інституцію, місце, яке відвідують okazійно, тобто тоді, коли комусь вона потрібна. Церква, яка є чутливою до очікувань своїх членів – так само, як і до тих, хто поза її стінами – і послідовно реагує на їх потреби, набуває форми «оказійної церкви» (Міхаель Ньюхтерн). Це означає, що церковні служби для особливих okazій, наприклад на початку життя (хрещення), у період переходу до дорослості (конфірмація), при встановленні відносин (шлюбна церемонія) і відходу з цього світу (похоронна церемонія), виглядають прихованою парадигмою церковного життя. Оскільки вони надають можливість для інтерпретації та переживання теперішнього, минулого і майбутнього життя. Цей простір, з його шанованими ритуалами, який відкритий інституційною церквою, при нагоді, створює соціальне посвячення та можливості для інтерпретації, які допомагають тим, хто задіяний, разом з їх рідними та друзями, зустріти смерть, увійти в тривалі відносини, радо зустріти нове життя, або прийняти відповідальність та благословіння для дорослого життя. Окрім цих перехідних етапів життя, природньо існують подальші можливості контактувати з церквою. Такими «підзарядними станціями» можуть бути: перший день в школі, або перебування в лікарні, святкування п'ятидесятиріччя конфірмації, початок пенсії, відкриття нового спортивного центру, або освітні проекти для дорослих, які організує та пропонує церква. Спектр «можливостей» може легко бути розширеним; існує певне розуміння релігії та церкви, яке розглядає кожен вид релігійної комунікації, як такий, що повинен загалом засновуватись на okazії, оскільки він завжди вбудований у конкретний контекст, ситуацію, яку переживає особистість. Якби це не було так, то він був би просто марним.

Якщо прийняти те, що релігія прив'язана до конкретного контексту, тоді можна ширше подивитись на «громаду», розширюючи її до церковних заходів, що характеризуються більш «обмеженим, проектно-орієнтованим, ситуативним залученням» (ВИНОСКА: <https://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/kircheder-freiheit.pdf>, ст. 54). Разом з тим, це може допомогти парафії протидіяти своїй соціальній структурі, яка часто організована, як клуб і схильна бути закритою для людей з певним бекграундом. Це необхідно як ніколи, оскільки вже певний час цілком очевидно, що індивідуалізація районів та стилів життя у сучасному суспільстві призвела до зростаючого інтересу у тривалому, стабільному досвіді

життя у спільноті. Тим не менш, можливості для відкритого парафіяльного життя, що дозволяють індивіду переживати досвід стійкої спільноти у атмосфері взаємної довіри, містять певні ризики. Якщо парафія має ідеалізований образ самої себе, як місця, де панує досконала гармонія у спільноті, яка досягає успіхів, тоді цілком можливо, що неоднозначність реального життя та дихотомія сучасної релігійної думки, а саме відчутні конфлікти між різними релігійними позиціями та особистими стилями життя, апріорі сприйматимуться, як невинуваті. Тоді суперечки виключаються і релігійні ідеали, такі, як благодійність та братерство неочікувано мутують у інструменти панування, що застосовуються для прикриття конфліктів інтересів, які реально існують: відмінності замасковують, людям із відмінними поглядами затикають рота, і усе, що незнайоме або чуже ігнорують. Натяк на те, що церква є зоною без конфліктів, посеред суспільства позначеного конфліктом та змаганням, свідчить, про інтенсифікацію примусу приєднатись до спільноти та тиску на людей з метою підкорення.

Різноманітність помісної церкви має ширшу гаму пропозицій та більше можливостей для участі, допоки вона понад усе визнає, що люди можуть, в принципі, тримати свою дистанцію; це соціальна форма церкви, яка відповідає сучасному, диференційованому протестантизму. Вона дає людям простір для власної апропріації християнства та органічно суміщає індивідуальні форми благочестя з релігійними стилями життя, які є звичними у певних культурних групах громади. Саме тому, правильним буде критичне ставлення до стратегій церковного зросту, які базуються на припущенні, що ліберальна церковна ментальність «оказійної церкви» є неадекватною формою християнства, або навіть безпосередньо не християнським підходом. Під цим хибним припущенням, церква, як інституція, часто сама являється об'єктом місійного зростання церкви. Необхідно протистояти цьому критицизму церкви зі справжньою протестантською заявою про те, що відкрита церква залежить не від участі усіх її членів у церковному житті, а радше навпаки – сама парафія повинна корегуватись для всіх, хто належить до церкви.

На додаток, у майбутньому потрібно серйозно замислитись над тим, як інституційна церква може досягти успіху у тому, щоб основна маса людей сприймала її не просто, як групу за інтересами, що існує для її членів, а натомість, як організацію, що в основному відповідає за релігію. У цьому контексті, потрібно також обговорити інші форми церковної приналежності. Поки що, церковне членство набувається через хрещення. Чи будуть якісь види «багаторівневого членства» у майбутньому, наприклад для тих, хто належить до групи підтримки помісної громади, або бере участь у роботі з біженцями на базі церкви? Хрещення, у більшості випадків, сприймається та практикується, як сімейна традиція. Тому є сенс прокласти шлях для альтернативних можливостей приналежності, або членства у церкві – особливо враховуючи, що традиція загалом руйнується.

Концепція церкви заснованої на багатогранній помісній громаді лишатиметься найпростішим варіантом для протестантського християнства у найближчому майбутньому. Євангеліє існує для всіх людей, усіх соціальних класів та способів життя. Звичайно існують способи життя, які більш узгоджуються з церковною релігією та інші, які більш віддалені. Тим не менш, для універсальності свого послання, церква має бути гостро зацікавленою у зверненні до всіх соціальних середовищ та способів життя. Її майбутня життєздатність суттєво залежить від успішності продовження функціонування, як публічної соціальної інституції, яка бере відповідальність за релігію. Базова трьохкратна практика протестантської релігійності – слухання, інтерпретація та віра – безперечно не прив'язані до конкретної соціальної форми, але намір бути інституцією гарантує майбутнім поколінням потенціал для виживання церкви, яка проголошує Євангеліє.

9. Церква, як ресурс релігійної інтерпретації життя

Те, що люди постійно не супроводжуються релігійним досвідом та інтерпретаціями є типовим для людей, що живуть у сучасному суспільстві. Сьогодні, практика християнської віри була радше зміщеною до незвичайних ситуацій та переживань поза повсякденним рухом жорен рутини. З одного боку це моменти радощів та щастя, а з іншого перехідні періоди, зриви та катастрофи, що закликають до релігійного досвіду та релігійної інтерпретації. Це стосується не тільки переживань та долі індивідів, але також і колективного життєвого досвіду. Такі події, як цунамі на День Боксу 2004, або атака терористів на Різдвяному ярмарку у Берліні у 2016 роблять це очевидним.

Релігія це спроба впоратись з непередбачуваним, вдаваною випадковістю нашого існування та світу у якому ми живемо, за допомогою інтерпретації та ритуалів. Її культурна функція полягає у інтерпретації життя, задля виявлення його сенсу: «Звідки я походжу? Куди я йду? Який сенс мого існування?» і понад усім, «Що я можу зробити, коли немає нічого, що я міг би вдіяти?».

Саме тут вступає релігія. Вона відкриває перспективу на життя, яка не стверджує себе у тому, що є видимим чи можливим; натомість вона рахується з тим, чого не можна очікувати, або вибудувати, і тому допомагає провадити своє життя на тлі концепції Бога, довіряючи тому, що усе має значення, особливо, коли нічого не можливо вдіяти. Тим не менш, така довіра завжди ризикована та аж ніяк не очевидна. Вона є і фундаментально залишається не у нашому розпорядженні: питання сенсу особливо загострюється, коли стається щось жахливе, неочікуване, або бруталне, але також, коли людина реконструює свою власну історію життя у пошуках узгодженості та сенсу. На даний момент, люди продовжують шукати (я гадаю, що особливо інтенсивно у наші дні) духовні джерела свого існування, задаючи питання про сенс свого життя. І знаходити відповіді не є для них чимось незвичним. Наприклад:

Новела Ойгена Руге «У часи спадання світла» (*In Zeiten des abnehmenden Lichts*) Eugen Ruge) є історією сім'ї, яка сформована ідеалами комунізму і її спроби розібратись із роллю падіння НДР для їх особистого життя. Один з головних героїв новели, Александр, згадує свій досвід релігійного навернення, «його складну, божевільну, жорстоку конфронтацію з цим самим предметом, минулої зими, зими тисячоліття, коли усе відламалось від нього і птахи – буквально – падали з неба. Він намагається згадати це: момент коли це – і так, що саме? – торкнулось його, або обернулось до нього, або дало про себе знати? Він не знає. Момент вислизає із пам'яті, він пригадує лише період до цього і після цього, він пам'ятає як днями (днями?) він лежав на дерев'яній підлозі якогось занедбаного будинку, безпомічно слідуючи шляхом болю, що пожирав його із середини; він пам'ятає темряву, біль у своїх стегнах – і він пам'ятає, після цього, відчуття звільнення, розуміння, він пам'ятає як одного ранку він вийшов на задній двір із теплою попільницею у своїх руках, як він стояв там і звів очі, і як він побачив це: там вгорі у чорному гіллі тополі, на задньому дворі. Хімічні процеси у тілі? Відверте безумство? Чи момент просвітлення? Днями після того він ходив вулицями із божевільною посмішкою, кожний іржавий ліхтар дивовижно дивився на нього, один лиш вид жовтих потягів, що брязкали на своєму шляху вздовж ділянки колії над алеєю Schönhäuser, викликав почуття щастя, і у очах дітей, які оточували його, усміхненого чоловіка, та дивились йому в обличчя не стримуючись, він бачив це не раз: щось для чого він, вихований, як атеїст, не мав належного терміну, доступного йому.» (Ruge, 171)

Саме церква, як спільнота наративу, повинна бути покликана на допомогу, щоб виразити такі переживання словами. Для людей, які переживали щось подібне існує потреба у словах, які допоможуть їм інтерпретувати та збагнути їх досвід, як релігійну подію, осяяну образами Бога у біблійних текстах. Як би там не було, ці передумови, що «простори, запропоновані

церквою не сприймаються, просто як засоби масової інформації для побудови спільноти, аля як ресурси для супроводу індивідів впродовж їх життя та відкриття його сенсу для них», були сформульовані, як мотивуюча стаття Ради ЕКД, якийсь час тому. (ВИНОСКА: 18 <https://www.kirche-im-aufbruch.ekd.de/downloads/kircheder-freiheit.pdf>, ст. 42.).

Вкладаючи екзистенційний досвід у слова, церква може позичити культурні вираження, які намагаються дати впевненість у значенні, допоки вона поводить з ними турботливо, чутливо та з цікавістю. Ці символи значення можуть бути знайдені у будь-якому місці, де люди формують ставлення до свого власного життя. Як ніколи, важливо звернути увагу на такі символи, перейняти та інтерпретувати їх, встановити (зазвичай критично) їх відношення для власної інтерпретації згідно з біблійною традицією та свідцтвами віри, і інтегрувати їх у процес комунікації різних сфер діяльності у церкві. Це спроба не здобути прихильність інших до себе, а радше прояснити те, що питання сенсу, в кінцевому результаті, завжди являються релігійними питаннями, оскільки вони розглядають людське буття екзистенційно та абсолютно. Популярна музика, зокрема, знаходить слова для опису базового екзистенційного досвіду, надій та прагнень, які є також правдивими у біблійному контексті, наприклад у псалмах. Багато поп-пісень є у своїй основі, сучасними псалмами, сповіданнями, благаннями, молитвами – інакше кажучи, релігією, навіть незважаючи на те, що там часто немає явного посилання на Бога. Вони часто навмисно віддаляють себе від традиційної релігії, її практик, наративів та концепцій, та все ж таки, вони не можуть втриматись від використання образів з релігійної мови: «Himmel auf» (Silbermond), «Einer dieser Steine» (Sido feat. Mark Forster), «Haus am See» (Peter Fox), «I still haven't found what I'm looking for» (U2), «Wolke 7» (Max Herre feat. Philipp Poisel), «Ist da Jemand» (Adel Tawil).

Церква, яка реєструє такі символи сенсу життя і розуміє їх, як вираження самствердження у служінні життю, шукає можливості вступити у діалог зі своїми сучасниками за допомогою проповіді та пасторської підтримки, публічних відносин чи похорон, церковних богослужінь для дітей першого класу, або на шпальтах газет. Однозначно, церква розуміє, що ці люди вже давно є вірять і мають сумніви, і що вони завжди були у духовній подорожі через життя. Тим не менш, даючи бекграунд своєї власної мови та релігійних ритуалів, вона наважується – для себе самої – принести цю віру та сумніви у відкритий для інтерпретацій простір, у якому сила християнської віри може дати ефект довіри у трансцендентний сенс життя.

10. Церква, як супутник

Для багатьох людей у Німеччині, церква займає цю позицію – вона є важливим гравцем у соціальних рамках груп за інтересами, агенцій значення і соціальних послуг. Разом із інституцією «школи» для навчання та інституцією «медицини» для здоров'я, церква вважається частиною публічних соціальних послуг. Це означає, якщо вона рахується унікальним видом соціальної форми, ізольованою від інших сфер життя, то сама природа та вигляд церкви абсолютно невірно розуміються. Необхідно подивитись на церкву з точки зору тих функціональних задач для індивідів та суспільства в цілому, які вона приймає та виконує, або ігнорує.

Від церкви, в першу чергу, вимагається та очікується здійснення послуг благодійного, консультативного, підтримуючого та пасторського характеру, так само, як – хоча і меншою мірою – тих, послуг, які відносяться до освіти та етичних цінностей. З іншого боку, такі послуги, що їх помісна церква часто вважає центральними у її діяльності, не є тими, у яких в першу чергу зацікавлена громадскість. Щотижневі недільні богослужіння і представлення релігійних, або теологічних питань виглядають актуальними лише у контексті конкретних проблем, особливо, коли індивіди намагаються знайти сенс у особистих біографічних кризах,

або поворотних моментах.

Не важко зрозуміти, що сьогодні церква в основному цінується та закликається, коли вона видається корисною у практичному житті. Із соціологічної перспективи, ці корисні служіння церкви можуть бути описані, як корисний супровід у кризах і під час критичних етапів життя. Такий супровід у кризових ситуаціях, мабуть, виглядає для більшості людей сьогодні, як основна задача церкви. Це навіть може виглядати правдоподібно для безлічі співгромадян, які приходять до церкви раз на рік на Святвечір, оскільки це допомагає багатьом сім'ям осягнути нестабільний виклик Різдвяного святкування, як «святкування любові». З іншого боку, у останні десятиліття, відбувся різкий занепад очікувань громадськості в цілому, щодо церковного внеску у представлення та передачу цінностей, особливо у питаннях, які стосуються практичного життя та освіти. Здебільшого, переконання теології та церкви може розглядатись, коли справа стосується певних складних питань, стосовно суспільства в цілому, наприклад етичних проблем війни та миру, руйнування навколишнього середовища чи евтаназії. На відміну від цих питань, церковні моделі життя, інтерпретація та орієнтири здебільшого вважаються не доречними для конкретного пояснення та керівництва життям. Тим не менш, прагнення до релігійної інтерпретації помітно зросло у останні роки – і саме тому необхідно запитати чому церкви так рідко досягають успіху у задовільненні цих найвищих вимог щодо інтерпретації та практики, обидві з яких є ясними та осяжними.

11. Церква та соціальні медіа

У цьому контексті, соціальні мережі також грають важливу роль, як сучасні форми комунікації, характерними рисами яких є особистий вибір, долання дистанції за допомогою технологій та, здебільшого, короткотривалі контакти. Подібно до інших інституцій, таких, як політика, закон, держава, дружба та сім'я, помісні церкви знаходяться в процесі значної трансформації, не в останню чергу, по причині появи нових медіа. Тим не менш, чи провіщатиме це кінець церкви чи ні, наскільки нам відомо, явно залежить від тієї міри до якої церква сама буде здатною брати участь у цій трансформації, намагаючись поставити належні акценти, які забезпечать те, що релігійний вимір буде збережений у майбутньому для всього культурного життя. Якщо церква приділить пильну увагу комунікаційним можливостям інтернету для своїх цілей, то це зумовить фундаментальну зміну у комунікаційній структурі церков та парафій.

Це не в останню чергу пов'язано з тим фактом, що у соціальних медіа комунікативна релевантність залежить від того чи мають партнери у мережі бажання та здатність підтримувати контакт з іншими учасниками, або зі всією спільнотою, і якщо так, то якою мірою. З одного боку, соціальні медіа сильно покладаються на персоналізовану комунікацію, а з іншого боку, вони зацікавлені у індивідах, які здатні інтегрувати у групу. Комунікація у мережі відбувається на рівних, вона являється принципово поліфонічною та може виявитись явно суперечливою. Вирішальним є те, що зазвичай поважний статус чи положення у групі не грає ролі для комунікації. У цьому аспекті соціальні медіа абсолютно відрізняються від структур, які зазвичай використовуються, для комунікації церковними медіа. Важливо бути свідомими цього, і ретельно подумати де і як церква може використати соціальні медіа. Можливості, які вони відкривають для майбутньої демократизації комунікаційних структур церкви і парафій, точно не повинні залишитись невикористаними.

12. Вільно – та безкоштовно

Так само, як і інші суспільні сфери, релігія може практично функціонувати лише за допомогою структурних організацій, таких, як церква та парафії. Вони знаходяться у тій позиції, щоб встановити постійні моделі інтерпретації та діяльності і догоджати релігійним

мотивам та мотивації, так, щоб вони представляли сучасні інституції релігійної практики. Тим не менш, це не означає, що дії церкви є ідентичними з релігійною практикою. Незважаючи на це, згуртовані релігійні комунікаційні процеси організовані помісною церквою дозволяють релігійним темам, контекстам та традиціям бути постійно повторюваними, ритуалізованими та інституціалізованими.

Тим не менш, потрібно усвідомити, що людська релігія потребує тих лінгвістичних та символічних моделей інтерпретації християнської віри, які запропоновані та передані церквою, а не просто розпізнавати та приймати ці моделі. Особиста віра радше виникає через адаптацію цих моделей на основі своїх власних тлумачень, які можуть дуже суттєво відрізнитись від інтерпретацій, що дає церква. Надзвичайно важливо, щоб особиста віра з'являлась через особисто визначену культурну апропріацію. Саме тому, помісна церква має формувати свої комунікаційні підходи до релігійних складових у такий спосіб, щоб з ними можна було мати справу індивідуально та адаптувати їх до власних потреб – навіть, якщо це означатиме, що люди не наблизяться до церкви. Проте, саме це відповідає розумінню, яке розглядає церкву не як асоціацію, що регулярно, фізично та видимим чином, збирає разом усіх її членів разом, а радше, як інституцію, яка дає можливість індивіду вирішувати, чи буде він/вона використовувати цю можливість і якщо буде, то коли. Ідеальна церква надаватиме базис на якому можна стояти та буде поважати автономію яку набула особистість; така церква ніколи не наполягатиме на надмірній залученості та шаленій діяльності, натомість вона буде на місці, коли вона буде потрібна.

Така церква пропонує арену для зустрічі з трансцендентним виміром життя і тому, створює місце для Духа – але вона також всерйоз сприймає що те, чи буде відчутним Дух і чи відбудеться ця зустріч, не знаходиться у її владі. Церква розповідає екстраординарні історії – тому, що вона живе у істині. Вона благословляє усіх, хто приходить до неї – незважаючи на особу. Вона дає підтримку та увагу, пропонує допомогу з символічною мовою та релігійними обрядами – без будь-якої оплати, безкоштовно. Вона дбає не про себе, а лише про свою місію. Вона вважає на Бога і завжди нагадує (собі), що Він величніший ніж церква. У результаті, вона також зважає на той факт, що істина може бути знайдена не лише в церкві та не лише через неї. Її достовірність походить від виправдання лише вірою. Вона знає, що Божа благодать є достатньою – і тому символізує очікування приходу нового світу.

Бернд Обердорфер

Братерство на практиці

Екуменізм з лютеранської перспективи

1. Вступ до Екуменізму: глобальне братерство у дорозі

Річниця Реформації у 2017 навмисно святкувалась екуменічно. Протестантські церкви не хотіли використовувати згадку подій, які привели до Реформації 500 років тому, для того, щоб відділити себе від інших деномінацій, але натомість хотіли наголосити на тому, що спільного вони мали незважаючи на усі відмінності. Керівний принцип був: «Є більше того, що об'єднує нас, ніж того, що нас розділяє».

Спільний звіт лютеран та римо-католиків, мав значущу назву: «Від Конфлікту До Спільноти». На цій основі, провідні представники Всесвітньої Лютеранської Федерації (ВЛФ), включно з її президентом Мунібом Йоунаном і генеральним секретарем Мартіном Юнгом та Римо-Католицької Церкви, включно з Папою Франциском, мали змогу зібратись разом у святковий рік під час богослужіння на День Реформації 2016 у Лунді, Швеція. У той же день у Малме, вони також погодились тісніше співпрацювати у своїх соціальних та благодійних служіннях світові.

Річниця Реформації також свідомо святкувалась, як глобальна подія. Хоча Реформація мала свій початок у німецькомовному світі, її ефекти швидко перейшли межі цих кордонів у шістнадцятому сторіччі. Зараз Реформація, за словами Мартіна Юнга, є «глобальним громадянином». Сьогодні, протестантські церкви також розглядають себе, як світові церкви і вони організовані у глобальні асоціації, культивуючи свої взаємовідносини на різних рівнях. У цьому сенсі, вони також бачать себе, як екуменічні органи.

Обидва ці виміри є надзвичайно важливими для концепції екуменізму. Першопочаткове значення цього слова це «населена земля», таким чином воно вказує на широкий горизонт спільності людської культури. По відношенню до християнства, воно просто описує крос-культурну міру повеління проголошувати Євангеліє всім народам. Це йде рука об руку з наміром висловлювання внутрішніх зв'язків між усіма регіональними церквами. У цьому сенсі, «екуменічний» означає те ж саме, що і «кафолічний». Християнські спільноти не існують у ізоляції одна від одної, натомість, духовно, формують «одне тіло».

Духовна єдність прагне видимого вираження. З самого початку, християнство зустрічало виклик виявлення зв'язків у межах його різноманітності, і знаходження форми, яка б не протирічила такій різноманітності. У той же час, було питання визначення кордонів різноманіття; це неминуче призвело до виключення груп та підходів, які були визнані єретичними. Це було необхідно повторювати, для того, щоб прояснити питання: де і як

істинна церква стає видимою? Після століть взаємного засудження, екуменічний рух двадцятого століття надав відповідь у рішучому сповіданні: вона більше не є видимою лише у чий-небудь власній деномінації!

Перша секція цієї короткої книги змальовує декілька історичних розробок, щоб показати як відносини між різноманіттям та культивуацією зв'язаності були реалізовані у багато різних способів під час історії християнства. Другий розділ викладає новий підхід екуменічного руху у двадцятому сторіччі. Центральним елементом був пошук теологічної доктринальної згоди; найважливіші результати представлені у третьому розділі з лютеранської перспективи. Наступні секції мають справу з основними питаннями екуменізму. Четвертий розділ більш детально роз'ясняє що таке екуменізм. П'ятий та шостий розділи присвячені обговоренню деномінаційних перспектив щодо культивуації екуменічного зв'язку. У кінці міститься прогноз щодо стійкості екуменічного пробудження.

2. Єдність та різноманіття – історичний огляд

З самого початку було ясно, що духовні зв'язки між християнськими спільнотами повинні бути видимими. Проте, не було зв'язуючих структур щоб цього досягти. У ранні століття християнства, радше, можна спостерігати розвиток різних форм, які стверджували братерство та розвивали взаємовідносини. Жодна з цих форм не була визнана єдиною вирішальною; і тоді точно не стояло питання жорсткої організаційної єдності.

На дуже ранньому етапі, збір пожертвувань для церкви у Єрусалимі, який здійснював Павло від час своїх місіонерських подорожей, демонстрував усвідомлення відповідальності за все християнство: «І коли терпить один член, то всі члени з ним терплять» (1 Кор. 12:26). Одним з головних факторів у формуванні християнської ідентичності був відбір та збір ранніх християнських писань у канон, який пізніше досягнув зв'язуючої вагомості, у вигляді Нового Заповіту, разом з Єврейською Біблією, сьогодні відомою, як Старий Заповіт. Це справді вражає, бачити, як широкий діапазон різного теологічного мислення був включений у цей канон, і очевидно, не розглядався, як загроза християнському братерству; між іншим, аж до сьогодні, жодна універсальна згода на рахунок упорядкування та відбору текстів у Християнській Біблії, не визнана абсолютно всіма.

Для того, щоб досягнути консенсусу щодо зв'язків між християнами, було також вкрай необхідно сформулювати стислий перелік принципових елементів їх вірувань у «правила віри» (*regulae fidei*). Пізніше це привело до Символів Віри, які слугували орієнтиром для життя віри християнської спільноти. У довгостроковій перспективі, лише, так званій, Нікео-Константинопольській Символ Віри набув загальної чинності. (Апостольський Символ Віри використовується лише у Західній Церкві). Тим не менш, (досі до кінця не вирішений) диспут про формулювання Символу Віри, так зване, «протиріччя філіокве», спалахнув між Західною та Східною Церквою. Латинський текст, на відміну від першопочаткової грецької версії, додав, що Святий Дух виходить від Отця «та Сина» (Latin: *filioque*), і це ніколи не було прийнято у Православ'ї. Це значно зменшило інтеграційний ефект Символу Віри.

Зрештою, також необхідно згадати формування авторитетних лідерських структур, особливо служіння єпископів, які початково виконували функцію символізування та стабілізації єдності помісної церкви. Передачу цього авторитету єпископам можна прослідкувати до апостолів, сприйняття зібрання єпископів, як образ зібрання апостолів було лише лише маленьким кроком. Аж до сьогоднішнього дня, Православна та Католицька традиція, так само, як і Англійські церкви, зберегли цю традицію.

Коли закінчилися державні переслідування християн і християнство було офіційно визнано Констянтином Великим, єдність Церкви, як імперської церкви, набула важливого значення для Римської держави. Перший Собор Єпископів на рівні імперії, пізніше відомий,

як (Перший) Єкуменічний Собор у Нікеї, був скликаний у 325 році самим Костянтином; він був зацікавлений у тому, щоб переконатись, що різкі теологічні дискусії між християнами у питаннях щодо відношення Христа (та Святого Духа) до Бога будуть завершені консенсусом. Успіх, у кращому випадку, виявився короткотривалим. Тим не менш, модель єкуменічного Собору продовжила своє існування; дискусія була продовжена на Другому Соборі у Константинополі у 381 році, який проголосив Тринітарне розуміння Бог зв'язуючим догматом. Цьому слідувала христологічне протиріччя щодо відношення між божественністю та людськістю у особі Ісуса Христа, яке тривало десятиліттями і зрештою було вирішене у 451 році на Халкедонському Соборі. Тим не менш, доктрина двох природ не зустріла загального прийняття, тому єдність не могла бути збережена; Халкедонські церкви (в принципі, Грецька Православна та Латинська Католицька) і не халкедонські Церкви (Східна Православна, раніше відома, як Монофізити) пішли окремими шляхами і йдуть до сьогодні. Єкуменічний Собор, де-факто, перестав представляти єкуменічне християнство.

Тим не менш, мажна сказати, що Собори сформували всеохоплюючий зв'язок між християнами грекомовного сходу та латиномовного заходу Римської Імперії. Однією особливістю була ідея Пентархії, згідно якої п'ять патріархій Риму, Константинополя, Александрії, Єрусалиму та Антіохії, об'єднано представлятимуть весь християнський світ. Після падіння Західної Римської Імперії (476), внаслідок якого християнство передалось до германсько-готського культурного простору, Східне та Західне християнство почало поступово віддалятися одне від одного. Римські папи все більш проголошували, що вони представляють єдину вселенську церкву у своїй особі, лише посилюючи інтеграційну силу на Заході; на Сході це зустріло широкомасштабне відторгнення, що посилило тенденції до розділення. Взаємне виключення з церкви Папи та Патріарха Константинопольського у 1054, лише пізніше, було розглянуте ретроспективно, як символічна дата Східно-Західної Схизми; проте розділення було запечатане, найпізніше у 1204 році, коли Західні хрестоносці завоювали та пограбували Константинополь, цей акт був сприйнятий греками, як обурливе приниження християн християнами. Так званий, Об'єднавчий Ліонський Собор (1274) і особливо Ферраро-Флорентійський (1438-1443) є доказом постійного відчуття (єкуменічної) християнської єдності; тим не менш, ці спроби були невдалими.

У період Реформації, водночас із розвитком, ще більш пришвидшився процес диференціації. Реформація першопочатково замислювалась, як реформуючий рух всередині одної Церкви. Проте, коли вимоги реформ і їх розуміння Євангелія, що лежало в основі, було відкинене Римо-Католицькою Церквою, як єретичне, реформати побачили, що змушені побудувати свої власні церковні структури. Значні відмінності у поглядах також вийшли на світло, разом з рухом реформ. Зокрема, різне розуміння Вечері Господньої призвело до формування окремих Лютеранських та Реформатських церков, які не перебували еклезіологічній спільноті одне з одним. Обидві церкви, так само, як і Римо-Католицька, протистояли групам анабаптистів, які заснували свої власні церковні традиції. Після відділення Церкви Англії від Риму, з'явилось відгалуження англікан, яке лишалось пов'язаним з Римською моделлю літургічно та у розумінні єпископату, але теологічно прийшло сильні реформаторські імпульси. На Тридентському Соборі (1545-1563) Римо-Католицька Церква була реорганізована і чітко дисоційована від сил Реформації, таким чином, вона стала однією деномінаційної церквою серед інших.

Протягом наступних сторіч, релігійне різноманіття зростало і ставало усе більш та більш сталим. Рухи оновлення серед протестантів переросли у нові церкви, такі, як методисти та Моравська церква. Групи, що були вигнані з Європи, наприклад баптисти, або меноніти, сформували незалежні церковні спільноти, особливо у Північній Америці, які пізніше

повернулись до Європи. Квакери, або Армія Спасіння сформували особливі види християнських груп. У 1870 році, дискусія щодо догмату непогрішимості папи призвела до розділення всередині Тридентської традиції між Римо-Католиками та Старокатолицькою Церквою. У двадцятому сторіччі, п'ятидесятницький рух виник з баптистської традиції і зараз належно розцінюється, як незалежна, четверта деномінаційна сім'я поряд з Православ'ям, Католицизмом та Протестантизмом. Християнство ніколи не було настільки різноманітне, як сьогодні.

Тим не менш, усвідомлення того, що християнський світ є фундаментально єдиним, ніколи не було повністю втраченим і неодноразово ініціювались оновлені спроби досягти міжденомінаційних угод. Особливо, під час перших десятиліть Реформації, Меланхтон просував колоквиуми, які були призначені для того, щоб подолати розбіжності у думках з Римо-Католицькою Церквою. Хоча вони і наближували один до одного тематично, розмови не призвели до практичних наслідків. Меланхтон також намагався знайти контакт з Православ'ям і запропонував, окрім всього іншого, перекласти Аугсбурзьке Віровизнання на грецьку мову. Пізніше, відбулось тривале листування між лютеранськими теологами у Тюбінгені та Патріархом Єремією II Константинопольським; проте воно було перерване, коли відмінності виявились занадто серйозними.

У сімнадцятому сторіччі, деструктивна сила деномінаційних претензій на ексклюзивність очевидно проявилась у збройних протистояннях, включно з деякими тривалими війнами. Вестфальський Мир 1648 року захистив деномінаційну різноманітність на довгий період. Після цього договору, переслідування та вигнання протестантів гугенотів у Франції вже було анахронізмом. У той же час, догматичні відмінності були актуалізовані пієтизмом, який наголошував на відданості серця і також просвітництвом, з його наголосом на розумі. Всередині протестантизму, доктринальні відмінності між кальвіністами та лютеранами дедалі більше сприймалися, як не такі, що розділяють церкву. Тому, у дев'ятнадцятому столітті у Німеччині з'явилась Об'єднана Протестантська церква, яка справді спровокувала стійку опозицію та опір, особливо зі сторони лютеран.

Як би не було, посилення усвідомлення зв'язків між протестантами супроводжувалось загостренням дисоціації з Католицизмом. У сімнадцятому столітті, лютеранський теолог Георг Калікстус (Georg Calixtus) вже запропонував, що догматичний консенсус перших п'яти християнських віків (*consensus quinquesaecularis*) повинен формувати основу для розуміння Риму (та Візантії), і філософ лютеранського спрямування Готфрід Вільгельм Лейбніц прагнув до діалогу з католицькими теологами за допомогою релігійно відкритого розуму. Пієтисти, такі, як Август Герман Франке, також черпали натхнення у католицькому містичному благочесті; Ніколас Людвіг ван Цінцендорф навіть розглядав деномінації у позитивному сенсі, як Божі різні «шляхи до навчання», жоден з яких не може стверджувати, що являється єдино правильним. Тим не менш, довгостроковій перспективі, протестантизм дедалі більше вирізняв себе, як сучасний опонент Римської церкви, яка розглядалась, як авторитарна у догматах та традиціоналістська. У протилежному напрямку, Римо-Католицька Церква сьогодні наголошує на своєму унікальному статусі у християнському світі все сильніше, радикально сфокусувавши своє ієрархічне самоусвідомлення на папстві та рішуче відкидаючи культурні та соціальні надбання сучасного віку («анти-модернізм»).

На відміну від цього, Старокатолицька Церква прагне угоди з Англіканською та Православною церквами від самого початку. У такий спосіб, вона стала предтечею екуменічного руху двадцятого сторіччя.

3. Екуменічний рух

Екуменічний рух є безсумнівно видатною подією у сучасній християнській історії. Двадцять

сторіччя було вірно назване «сторіччям єкуменізму». Як з'явився цей рух? Варто зазначити декілька факторів:

Перш за все, внаслідок всесвітньої місії, яка пережила величезний сплеск у дев'ятнадцятому сторіччі, стало ясно, що змагання між деномінаціями, які взаємно дискредитують одна одну, наносить значну шкоду рівню довіри до християнського послання; це поставило під небезпеку розповсюдження Євангелія. Те, що єкуменічний рух вперше матеріалізувався під час Світової Місіонерської Конференції у Единбурзі (1910), не було випадковістю. Місія розглядалась там, як спільний виклик для усіх церков та було досягнуто згоди, що співпраця у цьому полі буде підсиленням. Також було зростаюче усвідомлення спільної церковної відповідальності за свідцтво світу ділами – особливо у світлі страждань, перенесених у Першій Світовій Війні. З цієї причини Комісія у справах Життя та Праці стала однією з перших інституціалізованих форм єкуменізму. У той же час, ставало все ясніше, що довготермінове єкуменічне розуміння може існувати без негайного вирішення дискусійних теологічних питань. Тому, Комісія у справах Віри та Порядку вперше була скликана у 1927 році, для того, щоб ідентифікувати розділяючі та об'єднуючі фактори у багатосторонніх теологічних роздумах та поглибити еклезіологічне братерство теологічно.

У цих перших спробах домінували протестанти. Найдивовижніше те, що Православна Церква дуже швидко взяла активну участь у єкуменічному русі. У 1920 році Патріарх Константинополя, у офіційному зверненні, закликав церкви докладати зусилля у напрямку християнської єдності.

Завдяки цим та іншим ініціативам, які взаємно збагачували одна одну, мережі зв'язків між деномінаціями та єкуменічні відносини між регіонами виникли у період між двома світовими війнами. Особисті зустрічі також створили такі довірливі дружні стосунки, які проникали крізь конфесійні та культурні кордони та довели свою цінність навіть у ідеологічно заряджених, агресивних інтернаціональних конфліктах Другої Світової Війни. Жахаючий досвід цієї Світової Війни також очевидно продемонстрував, що християнські церкви повинні брати відповідальність за примирення, мир та справедливість у світі, яких вони можуть досягти лише об'єднавшись. Тому, те, що важливі єкуменічні інституції були сформовані одразу після війни не являється випадковістю.

Тут варто особливо відзначити Всесвітню Раду Церков (ВЦР), засновану у Амстердамі у 1948 році (після першої спроби під час періоду між війнами). Це збило разом ініціативи (на які вже посилались у полі місіонерської активності), світове служіння та теологічне розуміння і програмне бачення себе, як найбільш широкого форуму християнських церков з метою поглиблення їх братерських відносин та об'єднання їх свідчення для світі і у світі. Цю мету виконують перед усім на регулярних Асамблеях, які відбуваються кожних шість чи сім років (остання [на момент написання книги] відбулась у 2013 році у Пусані, Південна Корея). Після початкових вагань, більшість Православних церков приєднались до ВРЦ, як члени, хоча вони і продовжують неодноразово виражати застереження проти того, що вони бачать протестантське домінування у Раді. Внаслідок певних інтенсивних суперечок (жіноча ординація, гомосексуалізм) деякі з них навіть вирішили залишити ВРЦ.

Спочатку, Римо-Католицька Церква офіційно тримала дистанцію до єкуменічного руху, будучи нездатною побачити себе догматично, як одна церква серед декількох інших християнських церков і першочергово розуміла єкуменізм у значенні – об'єднання «ренегатів» християн і християнських груп під їх дахом. Тим не менш, неформально, Римо-Католицький клір та миряни проявляли інтенсивну зацікавленість у єкуменічному русі від

самого початку. Другий Ватиканський Собор (1962-1965) відзначений, як важлива поворотна точка: у його документі «Unitatis Redintegratio» Католицька Церква недвозначно схвалила екуменічний рух, як багатообіцяючий «знак часів» і визнала що поза її кордонами були не лише спорадичні християнські свідoctва, але респектабельні форми церковного життя та братерства. Не пізніше ніж з того часу, Католицька Церква офіційно присвятила себе участі у екуменічних діалогах, бажано на глобальному рівні з деномінаційними органами, які також були сформовані після Другої Світової Війни.

У 1947 році у Лунді, Швеція, лютеранські церкви з-від усього світу об'єднались разом, щоб сформувати Всесвітню Лютеранську Федерацію (ВЛФ). У світовій ситуації після Другої Світової Війни, вони вирішили присвятити себе активній солідарності у реконструкції та відновленні перед лицем усіх спустошень та страждань багатьох людей. ВЛФ також бачила потребу у духовному примиренні. Вона свідомо надала собі форми федерації, що означало асоціація церков, які залишаються незалежними. Не було наміру створити «Лютеранський Ватикан». Тим не менш, з огляду на зростаюче усвідомлення зв'язків між її членами, ВЛФ недвозначно визначила себе у 1910 році, як спільноту церков, у значенні братерства повної єдності кафедри та алтаря і зробила відповідний додаток до своєї назви.

Інші протестантські деномінації, такі, як реформати, методисти та менонітські церкви, також зміцнили свої всесвітні організаційні мережі. Англійські церкви, які були засновані у країнах Британської Імперії, заснували свою глобальну спільноту, незважаючи на той факт, що політичні зв'язки були розірвані. Такі досягнення відображають глобальне розповсюдження християнства, яке мало місце у відповідних конфесійних сім'ях, і вони демонструють просту зміну: попередні місіонерські поля були замінені незалежними церквами, які зараз стоять поряд з їх колишніми материнськими церквами, як партнери на рівних умовах.

Тісні відносини між деномінаціями також можна було спостерігати на національному рівні. У багатьох країнах, були засновані національні Ради Церков, наприклад у 1948 році «Рада Церков Німеччини» (АСК), яка прагне втілити свої статутні задачі просування «спільного свідoctва та служіння» помісних церков через різні види діяльності (Тиждень Молитви за Єдність Християн, Екуменічний День Молитви за Турботу про Творіння, і тд.). Її Німецький Комітет Екуменічних Досліджень (DÖSTA) також робить внесок до мульти-деномінаційних теологічних роздумів.

4. Пошук доктринального консенсусу

Екуменічний рух отримує свою динаміку з різноманітного досвіду, що об'єднує життєвий світ християн, які мають різний конфесійний бекграунд. Це піднімає питання про те, чи можливо знайти стільки спільного всередині різних форм християнської практики, що це змогло б подолати традиційні односторонні чи взаємні звинувачення, які виголошуються різними церквами, щодо доктрин, структур лідерства, або форм богослужіння. Мета результату екуменічних доктринальних діалогів це не усунення відмінностей, а натомість одностайне визнання, що такі відмінності не є, або більше не являються, такими, що розділяють церкву і формують перешкоду для еклезіологічної спільності.

Задача була подвійною: з одного боку, було питання, чи вчення церков, які залучені до діалогу, змінилось від часів розділення, настільки, що звинувачення того часу більше не відповідають доктрині, якої сьогодні дотримується відповідна церква. З іншого боку, у світлі згоди, що досягнена сьогодні, було необхідним побачити чи не являлись історичні доктринальні звинувачення, навіть на той час, невинуваченими по відношенню до вчення церкви, яку критикували, чи правильно зрозуміли вчення цієї церкви, однак такі спроби були неоднозначно сприйняті сучасниками (з обох сторін).

Неможливо надати навіть короткий підсумок результатів різноманітних екуменічних доктринальних діалогів тут; збірка «Документи Зрошення Згоди» (німецькою: «Dokumente wachsender Übereinstimmung») являє собою чотири громіздкі томи. З лютеранської перспективи, ці діалоги є найбільш визначними:

Ключовим моментом всередині екуменічного руху протестантських церков являється Лауенбурзька Конкордія. На основі фундаментальної згоди у розумінні Євангелія та таїнств, лютеранські, реформатські та об'єднані церкви у Європі проголосили у 1973 році, що доктринальні відмінності, які існували з часів Реформації (особливо у розумінні Вечері Господньої) більше не зумовлюють розділення між церквами, і вони виразили свою повну церковну спільність, тобто спільноту кафедри та алтаря. Поглиблення цієї спільності, яке вже було запропоноване у Конкордії, було реалізоване на практиці із заснуванням Спільноти Протестантських Церков Європи (CPCE).

У 1967 році, невдовзі після Другого Ватиканського Собору, було розпочато офіційний теологічний діалог на глобальному рівні між ВЛФ та Римо-Католицькою Церквою і з того часу він безперервно продовжується. Вражаючим результатом була «Об'єднана Декларація щодо Доктрини Виправдання» (ОДДВ), яка була підписана після тривалого процесу її створення та прийняття 31 жовтня 1999 року у Аугсбурзі. Обидві церкви побачили «консенсус в основних істинах» по щодо доктрини про виправдання, яка була причиною конкретної суперечки у період Реформації, і у світлі цього консенсусу вони винесли судження, що ті відмінності, які залишаються сьогодні, є справді серйозними, проте більше не являються такими, що розділяють церкву. Тим не менш, оскільки інші відмінності, які розділяють церкву, особливо у розумінні ординованого служіння, не були скасовані цим документом, то ОДДВ не мало безпосередніх практичних наслідків; лютерани залишились виключеними з Католицької Євхаристії. Незважаючи на це, консенсус виявився настільки теологічно життєздатним, що це було згодом прийнято світовим братерством методистських (2006 рік) та реформатських (2017 рік) церков, у той же час, Англійська спільнота також подала знак про згоду у 2017 році. ОДДВ також проявило свій вплив, створивши тривалий ефект зміцнення взаємної довіри. Це демонструє той факт, що було можливо відзначити річницю Реформації – як вже було згадано – спільним святкуванням.

З англійською спільнотою, розуміння єпископського служіння виявилось єдиною розбіжністю, яка стояла на шляху повної еклезіологічної спільності. У цьому випадку, діалоги проводились не лише на глобальному рівні, але також і в різних регіонах. Тут стали помітними різні, історично визначені, акценти всередині лютеранства. У той час, коли єпископальна традиція була перервана у Німеччині у шістнадцятому сторіччі і була відновлена зі змінами лише у двадцятому сторіччі, скандинавські лютерани мали неушкоджені відносини з єпископатом, як історично, так і фактично. Тому, вони мали можливість погодитись на повну спільність з Англійськими Церквами Англії, Уельсу, Шотландії та Ірландії у Порвоо у 1992 році. У Північній Америці також була така ситуація. Хоча цієї стадії ще не досягнуто у Німеччині, Договір у Майссені 1988 року між ЕKD та Церквою Англії дав можливість досягнути далекосяжного консенсусу, що дозволило євхаристичне братерство.

Із самого початку, старокатолики усвідомлювали себе, дуже близькими до англійан теологічно. Більше того, вони також ставали усе більш відкритими до реформаторського впливу, наприклад у питанні жіночої ординації. У Німеччині взаємне євхаристійне прийняття було узгоджено у 1985 році між ЕKD та Старокатолицькою церквою. Так само, як і з англійцями, лютеранський діалог з старокатоликами був сфокусований на розумінні єпископського служіння. Метою була повна еклезіологічна спільність, хоча вона ще не

досягнена; важливі кроки, такі, як взаємне визнання конфірмації та розвиток спільної екуменічної шлюбної церемонії, вже зроблені.

На основі базових теологічних збіжностей, лютерансько-баптистський діалог відкрив можливість свіжого погляду на конкретне протиречиве питання хрещення дітей та хрещення по вірі, або хрещення дорослих. У регіональному діалозі Баварської баптистсько-лютеранської робочої групи (BALUBAG) було наголошено на наступній ідеї, що була спільною для обох сторін: хрещення є частиною процесу ініціації що веде до християнського життя, таким чином для лютеран вона відбувається на початку дороги, а для баптистів у кінці. Робоча група вбачала у такому розумінні базис для повної еклезіологічної спільності. Побоювання щодо такого висновку з'явилися у обох церквах, разом із безсумнівним усвідомленням, того, що прогрес у цьому питанні відбувся; безперечно що зараз сторони ближчі до згоди, ніж у шістнадцятому сторіччі. Результати BALUBAG щонайменше призвели до початку офіційних доктринальних дискусій між VELKD та Баптистським Союзом Євангельських Вільних Церков (BEFG) на національному рівні, наприкінці 2017, з метою досягнення найбільш далекосяжної еклезіологічної спільності, наскільки це можливо.

Діалог з менонітами відбувся на іншому рівні. Оскільки спогади про їх переслідування у шістнадцятому сторіччі продовжували важко тиснути на менонітів у їх відносинах з лютеранами, було необхідно перш за все спільно вирішувати історичні питання. У такий спосіб взаємна довіра зростає і зрештою результатом цього став акт примирення на Асамблеї LWF у Штутгарті у 2010 році, на якому лютерани попросили пробачення у менонітів за переслідування у минулому. Таке «зцілення пам'яті» створило простір для дискусій, щодо теологічних відмінностей.

Діалог з православними церквами має унікальний характер. Він продовжувався безперервно багато десятиліть як у Німеччині, так і на глобальному рівні. Мета полягала не стільки у створенні офіційних консенсусних документів, скільки у побудові взаємної довіри. Навіть, якщо практично немає матеріальних результатів, це не свідчить про неефективність; до певної міри це правда, що у даному випадку, шлях – у сенсі підтримання діалогу – це вже справді мета.

Особливу увагу варто приділити багатостороннім діалогам, до яких були залучені декілька церков, в ідеалі, широкого діапазону. Одним прикладом цього, являється, так звана, Лімська стаття «Хрещення, Євхаристія та Служіння», яка призвела до великої дискусії і також до критики. У цьому документі Комісія у питаннях Віри та Порядку WCC у 1982 році намагалась сформулювати «збіжності» у різних конфесійних традиціях щодо центральних тем церковних доктрин та практик, перелічених у назві. «Лімська Літургія», яка була розроблена на цій основі, також мала значний вплив.

Екуменічні діалоги підживлювались та супроводжувались роздумами у академічній теології. Інституції, такі, як Інститут Екуменічних Досліджень у Страсбурзі (який тісно пов'язаний з LWF), або Католицький Інститут Йохана-Адама-Меглера у Падерборні надали важливі поштовхи. Деякі теологічні факультети також заснували кафедри Екуменічної Теології. Підручники по Екуменічній Догматиці (н-д: Schlink 1984, Bienert/Kühn 2013) свідчили про відкритість у самому серці деномінаційного самоусвідомлення.

Екуменічні доктринальні діалоги, які мають на меті досягнути теологічного консенсусу, або ідентифікувати чи поглибити існуючий консенсус, не відбуваються у вакуумі. Їх передумовою є базове усвідомлення спільності між церквами-учасниками та їх членами, і це усвідомлення породжує натяк, що відмінності у доктрині (у значенні розуміння суттєвого змісту християнської віри) не є настільки критично важливим, щоб запобігати церковним братерським стосункам (або підвищенню рівня таких стосунків). Доктринальний консенсус

не генерує братерство, але надає йому значного вираження і може відчутно сприяти його розвитку. Тим не менш, він не являється ані лише вираженням братерства, ані передумовою для нього. Натомість, він часто являється результатом братерських відносин, які вже практикуються. Ретроспективно, вони наздоганяють розвиток на теоретичному рівні, стабілізують його та посилюють. І навпаки, доктринальні згоди не мають сенсу і буквально втрачають своє «місце у житті», якщо не мають еквіваленту у реальному житті церков, яких стосуються.

Який вид відносин мається на увазі, коли використовується вираз «єкуменізм»? Яка мета? Це приводить нас до фундаментальних питань єкуменічної теології, які зараз будуть висвітлені з лютеранської точки зору.

5. Що таке єкуменізм?

Єкуменізм це культивування зв'язків. Він засновується на усвідомленні, що існують зв'язки, які сполучають усіх християн і що вони гідні того щоб дбати про них і їх необхідно підтримувати.

Це може звучати очевидно, проте це не зовсім так. Насправді, в усьому християнстві загально прийнято те, що існує лише одна Церква Ісуса Христа, так само, як – і тому, що – є лише один Христос. Усі християни пов'язані, як члени одного Тіла Христового. Широкий консенсус також існує у тому, що церква має не лише духовний та інтелектуальний вимір, а також потребує видимих конкретних форм та практик.

Протягом дуже довгого часу, питання фактичної різноманітності таких видимих форм вирішували вдаючись до концепцій істинних та фальшивих релігій або церков: чиясь власна церква вважалась одною єдиною законною формою представлення істинної церкви. Інші форми засуджувались, як іновірні, або єретичні; тому, їх заяви про те, що вони являються церквою вважались суперечливими. Усе, поза світлом вважалось тінню. Такі механізми взаємного виключення стали частково очевидними протягом століття Реформації. Римська церква розглядала Реформацію, як єресь і зреклась її, через виключення Лютера і через проголошення засуджень (*anathema sit* – «будь відкинутим») на Тредентському Соборі. В свою чергу, реформати розсудили, що їх гніт та переслідування підтвердив те, що Римська церква є фальшивою (і тому навіть диявольським інструментом Антихриста). Тому, Аусбурзький Мир 1555 року був не релігійним, а політичним миром, до якого, зрештою, обидві сторони були примушені, проти їхньої волі. Це убезпечило співіснування при якому дві церкви погодилися мирно відрізнитись, водночас взаємно відмовляючись приймати іншу сторону, як істинну церкву. Тоді не могло існувати питання єкуменізму у сучасному значенні.

Той факт, що це фундаментально змінилось, історично зумовлений зміною свідомості, яка стала відчутною приблизно на початку двадцятого сторіччя, після численних попередніх спроб. Навіть сьогодні, можна відчутти почуття ейфорії, яке виникло через відкриття того, що тоді існували аутентичні християни, навіть аутентичні церкви, поза межами кордонів власної деномінації. Відмінність видів християнського існування була тепер, в першу чергу, сприйнята, як можливість досягти власного християнського досвіду, а не як єресь, яку потрібно винищити. Це вивільнило динамічні сили, що прагнуть ідентифікувати та розширити усе спільне, що існує на різноманітних рівнях. Вони коливаються від вільних форм взаємної поваги та об'єднаної діяльності щодо соціальної опіки до спільних молитов та богослужбних зустрічей, навіть до церковних богослужінь з близькими формами гостинності та братерських відносин. Імпульс продовжився від академічних конференцій до дискусій для доктринального консенсусу, формального взаємного визнання та церковної спільності, навіть організаційної уніфікації.

Можна ідентифікувати цілий діапазон факторів, які ініціювали та заохотили цей прогрес, наприклад:

- Соціальна та культурна модернізація вплинула на усі деномінації (або їх членів) і зменшила їх культурні відмінності у світовому оточенні.
- Спільні виклики (н-д: атеїзм, тоталітаризм) поглибили усвідомлення спільної відповідальності християн.
- Зростаюча мобільність змінила попереднє однорідне деномінаційне середовище, що призвело до змішування популяції та численних контактів між деномінаціями; це можна спостерігати, наприклад, у зростанні кількості міжденомінаційних шлюбів та сімей, які тепер більше не мають страху обмеження соціального прийняття.
- У зв'язку з цим, з'явилося краще знання та розуміння культур благочестя та побожних обрядів у інших християнських традиціях, так, що вони визнаються – незважаючи на усі відмінності – як соціально прийнятні, принаймні суб'єктивно аутентичними вираженнями спільної християнської віри.
- Перед лицем численних зустрічей та виражень основних християнських, міжденомінаційних братерських відносин, доктринальні відмінності марніють, або втрачають свою значущість для практики віри.
- Духовні рухи, які ігнорують деномінаційні кордони – такі, як літургічний рух, харизматичне оновлення, або індивідуальні групи, як Тезе – вкладають міжденомінаційні стилі життя та благочестя у зразкову практику.
- Глобалізація християнства означає, що християни у попередніх місіонерських полях не ідентифікують себе настільки сильно зі своєю деномінацією, як це було, коли церкви, які відправляли своїх місіонерів, розвивали суровий конфесійний контур протягом історії.

У результаті таких якісних змін, ексклюзивістські заяви індивідуальних деномінацій про єдине представництво стали сумнівними і усвідомлення загального братерства між усіма християнами зросло. Як би там не було, невірно припускати, що різноманітність деномінаційних бекграундів та традицій сьогодні має розумітись, як фундаментальний дефіцит, який потрібно подолати. Тим не менш, дуже різні ідеї виникали, щодо способів того, як потрібно, або навіть, необхідно висловити це усвідомлення міжденомінаційних братерських відносин. Наприклад, чи достатньо офіційно проголосити, що церковні богослужіння, або Святе Причастя взаємно відкриті для членів інших деномінацій (Євхаристична гостинність)? Або, чи необхідно встановити сильнішу інституційну форму для початкової християнської єдності, що засвідчена у Символі віри і «відчуті» у цьому усвідомленні екуменічних братерських відносин? І якщо так, то яка міра інституалізації вимагається? Чи існують елементи інституційної структури, які являються обов'язковими для видимої єдності Церкви?

6. Деномінаційні перспективи церковної єдності

Не дивно, що деномінаційні відмінності підтверджують себе, при спробі дати відповідь на ці питання. Для Римо-Католицької Церкви очевидно, що єдність Церкви повинна бути зв'язана організаційною формою. В першу чергу це включає у себе апостольське правонаступництво; всередині спільноти єпископів, Папі, як єпископу Риму довірена особлива уніфікуюча функція. Повна еклезіологічна спільність можлива лише там, де ці зв'язуючі структури повністю визнані. Для англікан, старокатоликів та православних церков єпископське служіння та спільнота єпископів є також необхідним вираженням їх апостольського походження та осяжної еклезіологічної спільноти. Проте, вони відкидають ідею про те, що на додаток до цього, папство, яке наділене абсолютним зв'язуючим авторитетом є

необхідною умовою для єдності Церкви. З іншої сторони спектру, є церкви з анабаптистської традиції, такі, як баптисти, або меноніти, які бачать єдність церкви реалізованою у локальному контексті, і тому, розвинули лише вільні регіональні, або національні мережі. З цієї точки зору, немає необхідності прагнути до міцнішої однорідності деномінацій; екуменічні зв'язки виражають себе у взаємному визнанні та еклезіологічній гостинності.

Яка ж позиція лютеранської церкви? Лютеранська традиція сприймає як даність, те, що існує тільки одна Церква Ісуса Христа. Реформати, від початку, прагнули не до формування своєї власної церкви, а до реформування існуючої. Буття церкви зумовлюється її вмістом. Відомий сьомий артикул Аусбурзького Віровизнання 1530 року, описує церкву, як «зібрання усіх віруючих, серед яких Євангеліє вірно проповідується та святі таїнства звершуються згідно з Євангелієм». Це віровизнання ідентифікує церкву на основі проповіді та таїнств, як центральних засобів передачі Євангелія. Церква є там, де Євангеліє вступає у дію «вірно» у слові та таїнстві.

На основі цього фундаментального визначення, Віровизнання виводить критерії для «істинної [...] єдності християнської церкви». «Достатньо», якщо у різних громадах Євангеліє проповідується у гармонії, згідно з вірним його розумінням і таїнства звершуються там згідно з Божим Словом». Там де існує такий консенсус у розумінні Євангелія та звершення таїнств, «немає необхідності щоб традиції [буквально «церемонії»] встановлені людиною були усюди однаковими» (Аусбурзьке Віровизнання, Артикул 7). Отже, можуть бути відмінності у порядках та практиці церкви, які не загрожують еклезіологічній спільності. Це включає у себе вбрання кліру; порядок та форму літургії на богослужіннях; організаційні структури; призначення та функцію лідерських органів, і тд. Згідно лютеранського розуміння, належна передача Євангелія по своїй суті вимагає особливого служіння публічного проголошення Євангелія та звершення таїнств, до якого воно «постійне покликання» (пор. Аусбурзьке Віровизнання, Артикул 14) є необхідним. Тим не менш, особливий спосіб у який це покликання відбувається не лежить в основі самого Євангелія і тому є варіативним. Цей принцип також застосовується до надконгрегаційних лідерських обов'язків (episkopé). По цій причині, реформати не відкидають служіння єпископів, але вони не вважають, що їх наявність є сутнісним фактором для церковного існування, як такого; надрегіональне церковне лідерство справді є необхідним, проте, його можна досягнути за допомогою інших інституційних форм.

Таке розрізнення між необхідним консенсусом у розумінні Євангелія і формальної різноманітності людських традицій у теології та церковному житті запевняє, що лютерани є принципово відкриті до визнання інших церков, як законних форм вираження християнської віри, і до повної еклезіологічної спільності з ними. Як би не було, з лютеранської перспективи не існує зв'язуючої моделі для структури такої еклезіологічної спільності. Досягнувши базової згоди на змісті віри, церковна єдність може бути реалізована, як спільнота організаційно відокремлених церков з різними літургіями, лідерськими структурами, або теологією. Цій моделі слідує Лауенбурзька Конкордія. Єдність також може мати форму організаційної асоціації, як це демонструє союз між лютеранською та реформатською церквами Німеччини у дев'ятнадцятому сторіччі, який існує до сьогодні у членських церквах Союзу Євангелічних Церков (UEK) з ЕKD. Проте, історія цих союзів також показує, що деномінаційні відмінності часто зберігаються серед Об'єднаних Церков (United Churches). На додаток, неодноразово траплялись лютерани, які відмовлялись вступати у такі асоціації, у деяких випадках вони навіть вирішували емігрувати, тільки щоб не адаптуватись до змінених умов. Фактично, саме тому союзи збільшували конфесійне різноманіття у німецькому протестантизмі, замість того, щоб зменшувати його.

У той час, коли лютеранство традиційно не приділяє багато уваги розвитку форм надрегіональної координації та лідерської відповідальності, з'являється зростаюче усвідомлення, що тепер церковні братерські відносини, що простягаються понад індивідуальні парафії чи регіональні церкви, потребують видимої форми вираження та інституційних структур. Одним з доказів цього всередині лютеранської конфесійної сім'ї на Німецькому рівні, є створення Об'єднаної Євангелічної Лютеранської Церкви Німеччини (VELKD), членами якої є практично усі лютеранські церкви, та інтернаціональна Всесвітня Лютеранська Федерація (LWF), яка з'явилась практично у той самий час і тепер налічує 148 лютеранських членських церков з 99 країн. Лютеранські церкви активно задіяні інтерденомінаційно у Спільноті Протестантських Церков Європи (CPCE), або широко у Всесвітній Раді Церков (WCC). У двосторонньому діалозі з іншими деномінаціями вони прагнуть виробити об'єднуючі твердження, які надійно документуватимуть рівень досягнутої еклезіологічної спільності.

Ці надрегіональні структури відрізняються рівнем свого формального авторитету. Жодна з них навіть близько не підходить до зобов'язуючого рівня, який Римо-Католицька Церква приписує спільноті єпископів з Папою в центрі. В принципі, між іншим, лютеранська еклезіологія аж ніяк не виключає представлення єдності світової церкви. Наприклад, у значенні «людської традиції», як написано у 7-му Артикулі Аусбурзького Віровизнання, Меланхтон був готовий визнати папство заради єдності та миру у християнському світі, як символ авторитету для збереження цієї єдності. Лютер, в принципі, міг погодитись, але бачив у цьому практичну дилему - заснований на релігії папський авторитет не міг бути виведеним з Євангелія. «Суто» людська легитимність для папства, з іншого боку не була б достатньою, щоб наказувати вірянам бути лояльними, і тому не слугувала б меті забезпечення єдності. Такий аргумент втратив свою актуальність. З лютеранської точки зору, доволі розумно подумати про особисті форми репрезентації і несення відповідальності за екуменічну єдність для всесвітньої церкви. Проте, ані теологічно, ані прагматично немає необхідності називати папство єдиним підходом до цієї мети. Термін «Петрове служіння» є популярним, проте невдалим вираженням цієї функції, оскільки воно одразу обмежує можливості для цієї посади. На додаток, репрезентація церковної єдності повинна також мати символічне значення; інституція центрального авторитету вищого рівня, яка наділяється сильною владою над індивідуальними церквами, або навіть з правом застосовувати дисциплінарні міри по відношенню до них, навряд чи матиме шанс бути прийнятою протестантами.

7. Екуменічні моделі для єдності церкви

Від самого початку, екуменічний рух роздумував над питанням мети, яку потрібно досягти через міжденомінаційне розуміння. Можливо це організаційна єдність, розділених до цього церков? Або чи буде завершеною єдність, якщо різноманіття церков збережеться, коли вони подолають свої відмінності, визнають одне одного беззастережно, як дійсні форми єдиної Церкви Ісуса Христа та житимуть у повній спільності у всіх відношеннях, незважаючи на організаційну автономію? Останній варіант являється моделлю, що лежить в основі Лауенбурзької Конкордії. Перший варіант є преференцією Римо-Католицької Церкви, яка не вважає єдність церкви достатньо вираженою та стабільною у поєднанні взаємовизнаних деномінацій.

Важливо зауважити, що сьогодні жодна з концепцій церковної єдності не ставить мети щоб різноманітність деномінаційних характеристик зникла в одній єдиній церкві. Навіть Римо-Католицька Церква не прагне «ретро-єкуменізму» у значенні, що інші деномінації повинні покинути традиції, які вони шанують, та визнати, що вони були відхиленнями. Це

наголошує на її високій оцінці цих традицій, які можуть дотримуватись всередині Римо-Католицької Церкви, і може також відсилати до моделей у яких союз з Римом суміщається з високим рівнем незалежності, наприклад у питаннях літургії та церковного порядку, як це існує у Східних католицьких церквах, або Уніатських церквах. Тим не менш, для Римо-Католицької Церкви, організаційна реінтеграція, у сенсі визнання єпископського та папського порядку, є необхідною умовою для повної еклезіологічної спільності, без яких навіть спільне святкування Святого Причастя, або навіть Євхаристична гостинність являється неможливою.

На противагу, модель єдності у різноманітті не вдовільняється вільним урядженням деномінаційних церков, що існують поряд з невеликим інтересом до єкуменічних братерських відносин. Не випадково Лауенбурзька Конкордія закликала залучені церкви поглибити свої братерські відносини через подальші дискусії, засновані на теологічних збіжностях, яких було досягнуто. Результатом стало створення Спільноти Протестантських Церков Європи (CPCE).

На цьому тлі, такі прояви, як «видима єдність», або «єдність в узгодженій різноманітності» мають перевагу, оскільки вони притримуються необхідності видимого зв'язку між усіма християнами, форми якого включають інституційний вимір церкви, при цьому, не визначаючи наперед конкретні форми впровадження такого союзу. Проте, це водночас являється недоліком таких проявів. Вони неоднозначні і тому відкриті до численних інтерпретацій змісту. Тому, розмова про «єдність в узгодженій різноманітності» проясняє, що єдність, яка є метою, не усуває відмінностей – вона каже не про «єдність через», а про «єдність в [...] різноманітності». Однак, бракує прояснення щодо того які (інституційні) наслідки випливають із узгодження відмінностей. Це, не меншою мірою, стосується також і «видимої єдності». Що означає просто заперечення розуміння християнської єдності, яке поміщає її поза і понад деномінаційними відмінностями у невидиму духовну спільність, яка не потребує прийняття ніякої інституційної форми. Тим не менш, лишається недосказаним, які саме видимі форми єдності потрібно прийняти. Як би там не було, імовірно значення таких фраз міститься саме в цьому: триматись за поставлені завдання, без упередження щодо вирішення.

8. Аспекти культивування єкуменічних зв'язків

Єкуменізм це культивування зв'язків. Якщо подивитись всерйоз на фундаментальний досвід єкуменічного руху, а саме, на те що християнська віра аутентично живе у еклезіологічних формах понад власною деномінацією, це не може не мати наслідків для життя власної конкретної церкви. Якщо інші церкви тепер також визнаються членами Тіла Христового, тоді слова апостола Павла, про те, що радість та страждання одного члена поділяється усіма іншими членами (1 Кор. 12) також стосується церков: вони радіють та страждають один з одним в усьому що ми робимо чи відчуваємо. Існування церкви вже є причиною для радості. Їх духовні традиції, особливо у літургії, теологія та практика благочестя, так само, як і харизма, що формує культуру може цінуватись, як збагачення власної віри замість того, щоб здаватись відхиленням від істини.

Це не означає, що ті речі, які являються бентежачими, абсолютно чужими, або навіть хибними, у житті та мисленні іншої церкви, не повинні більше називатись такими. Проте, це також має бути зроблено у дусі поваги, що не призводить негайно до дискваліфікації усього, що викликає роздратування, але намагається зрозуміти їх наміри надання аутентичного досвіду християнського життя. Тому суперечка про істину виключається; натомість це набуває форми прагнення навчити та практикувати Євангеліє, у якому брати та сестри готові корегувати та наставляти один одного взаємно.

До того ж, одна церква не може зневажати інші церкви, коли формує своє власне вчення і практику. Екуменічна спільність, натомість, формує суттєвий горизонт для орієнтації церковного вчення та життя, який не можна ігнорувати. Це не означає, що церкви не будуть здатні приймати рішення, допоки не знайдуть консенсу з іншими церквами (їх власної та інших деномінаційних сімей); якби це було так, то лютеранські церкви, наприклад, досі не ввели б ординацію жінок на служіння. Натомість, це означає, що під час процесу прийняття рішення, потрібно брати до уваги погляди екуменічних партнерів і наслідки рішення для екуменічної спільності. Тим не менш, понад усім, це означає, брати відповідальність за прийняте рішення перед обличчям екуменічних сестринських церков, комунікуючи та роз'яснюючи їх теологічну виправданість відкрито та зрозумілим чином. Це цілком може відбуватись у дусі спонукання, плекаючи надію, що інші церкви можуть бути натхненні рішенням однієї церкви, щоб зробити власні кроки; жіноча ординація може слугувати яскравим прикладом для такого виду екуменічного свідoctва. Проте, особливо у випадку, коли є очікування, що рішення продовжить підіймати екуменічні суперечки, постає особливо сильний виклик для того, щоб впровадити та пояснити його з екуменічною відповідальністю.

Усвідомлення зв'язків всередині християнства вцілому з'явилося у результаті переживання активного братерського спілкування та надало сильний поштовх у напрямку створення можливостей для нового та спільного досвіду такого типу. Це відбулося на багатьох різних рівнях та у різноманітних вимірах. Вони будуть висвітлені у наступних секціях. Кожен з них є важливим. Добре відомі спроби розіграти сценарії «екуменізм знизу вгору» проти «екуменізму зверху вниз», або «екуменізм життя» проти «екуменізму доктрин», показали свою неефективність. Тому ті, хто несуть відповідальність, у інституціях встановлених церков, не можуть бути розмашисто характеризовані, як надмірно обережні та стурбовані, як ті, хто прагнуть «зверху вниз» зірвати динаміку процесу «знизу вгору» у низових колах; так само не можна применшувати важливість пошуку міжденомінаційної згоди у вченні (доктринальний консенсус), на користь конкретного братерського спілкування, яке відбувається у щоденному житті. Тим не менш, це вірно, що екуменічна практика часто представляє поле для експериментів та навчання, дослідження нових можливостей та розширення братерських відносин і створення досвіду, який стимулює теологічні роздуми та прийняття офіційною церквою. Екуменічний рух швидко б вичерпався без таких креативних сфер екуменічної «громадської непокори», які не чекали офіційного підтвердження церкви перед тим, як переходити до дії. Як би там не було, саме теологи, часто демонстрували винахідливість, переконливі концепції та уяву, намагаючись послабити, або викоринити богословські протиріччя, глибоко вкорінені у еклезіологічному мисленні. І для офіційних церковних представників не було незвичним просувати міжконфесійні зв'язки вперед жєстами, або рішеннями, таким чином заохочуючи їх церкви робити наступні кроки (наприклад Папа Франциск відвідав Лунд на День Реформації 2016 року). У довгостроковій перспективі, зростання усвідомлення екуменічного братерства буде лише доводити свою стійкість, якщо практикуватиметься на усіх рівнях, інакше кажучи: з живими контактами у парафіях, солідними роздумами у теології та надійними рішеннями у церковному порядку.

8.1. Богослужєбні братерські відносини

Першочергове вираження зв'язку між усіма християнами є спільне богослужіння. Церковне життя кожного християнської деномінації засноване і сфокусоване на святкуванні богослужінь, кожне з яких має особливу форму. У цьому аспекті, екуменізм полягає у розпізнанні та визнанні установчих елементів аутентичного християнського богослужіння у службах іншої деномінації, у поєднанні з бажанням дозволити членам церкви брати участь у богослужіннях інших церков і запрошувати їх членів до своєї власної церкви.

Це вимагає більше зусиль, ніж може здаватись на перший погляд. Насправді, немає церкви, що забороняла б відвідування її богослужіння членам інших церков, як гостям, і жодна церква не забороняє своїм членам приймати гостинність інших церков на їх богослужінні. Проте, Римо-Католицька Церква вимагає від своїх членів відвідувати Римську Католицьку Месу по неділям і не визнає протестантське богослужіння адекватним еквівалентом втілення цього «недільного зобов'язання». Православні церкви навіть використовують термін «богослужіння» виключно по відношенню до «Божественної Літургії», яку вони святкують. Тим не менш, обидві церкви фундаментально не заперечують, що богослужіння інших церков мають якість християнської побожності.

Екуменічні богослужіння, які спільно організовані та святкуються спільно йдуть на один крок вперед. Вони зазвичай відбуваються на додаток до деномінаційних богослужінь та в більшості, при особливій нагоді (Тиждень Молитви за Християнську Єдність, Всесвітній День Молитви; посвячення будівель; екуменічні парафіяльні святкування), або у конкретному контексті (наприклад, у школі чи в госпіталі). Особливими випадками є церковні шлюбні церемонії для пар із різних деномінацій, які також відомі, як «екуменічні шлюби», хоча строго кажучи, це протестантські церемонії за участі католиків, або навпаки; тим не менш, їх екуменічний вимір є безперечним (і лютерани і старокатолики фактично мають, сформований спільний порядок для шлюбних богослужінь, які є екуменічними, у повному значенні цього слова).

Об'єднані екуменічні богослужіння, або релігійні обряди зазвичай являються, особливо помітним та ефективним вираженням екуменічних зв'язків. Щоправда, вони відбуваються поза звичайним ритмом богослужінь у відповідних деномінаціях і розвивають особливі літургічні форми, так, щоб вони були чітко впізнаваними, як виключення, таким чином привертаючи увагу до стійких відмінностей між конфесіями.

8.2. Євхаристична гостинність та спільність алтаря

Святе Причастя є особливо чуттєвою та інтенсивною формою святкування християнських братерських відносин. Тому відчуття розділеності лягає усе важчим тягарем, коли громади різних деномінацій не можуть проводити богослужіння з причастям разом, або коли віруючі особисто не допускаються до богослужіння з причастям іншої деномінації. Особливо гостро це відчувають міжденомінаційні шлюбні парами.

Протестантська та Римо-Католицька церкви погоджуються, що повна еклезіологічна спільність є передумовою для повного взаємопричастя (Євхаристійних братерських відносин) і являється неперевершеним її вираженням; тому це поки що не можливо між цими церквами. Протягом декількох десятиліть Євангелічна Церква запрошувала хрещених християн інших конфесій до участі у протестантському богослужінні з причастям, тому, що не відчуває, що має право виключати віруючих, які вірять у присутність Христа у Вечері Господній. Це також вказує на те, що цей досвід братерських відносин з іншими послідовниками Христа є заохоченням для наступних кроків. Римо-Католицька Церква офіційно заперечує таку Євхаристичну гостинність використовуючи прямо протилежний аргумент, стверджуючи, що це призводить до хибного враження, що повна еклезіологічна спільність вже існує і тому протидіє стимулу продовжувати докладати зусилля у цьому напрямку. З іншого боку, лютеранські церкви змогли погодитись на взаємну євхаристійну єдність з іншими церквами, такими, як англіканські та старокатолицькі, незважаючи на те, що вони ще не мають повної спільності з ними. Як би не було, там, де досягнута повна церковна спільність, як наприклад між лютеранськими та реформатськими церквами, також існує повне взаємопричастя у всіх відношеннях; оскільки церкви взаємно визнають ординацію служителів, спільне святкування причастя стає можливим. Це ще більш чудово,

враховуючи, що лютеранські та реформатські церкви були розділені протягом більш ніж чотириста років, саме через протиріччя на рахунок розуміння Євхаристії. Тому, їх еклезіологічну спільність можна по праву назвати епохальним екуменічним досягненням.

8.3. Визнання хрещення

У «Магдебурзькій Декларації» 2007 року, одинадцять християнських деномінацій у Німеччині погодились на взаємне визнання їх хрещення. У такий спосіб вони посвятили себе, серед усього іншого, до того, щоб не перехрещувати християн із жодної з цих церков, які приєднуються до їх церкви, а натомість визнати їх існуюче хрещення. Таким чином, вони прийняли те, що хрещення в усіх цих церквах є дійсним згідно з їх власними стандартами, незважаючи на те, що вони не мають церковної спільності. Оскільки хрещення являється фундаментальним еклезіологічним актом, вони, по замовчуванню, визнають релігійну якість християнських спільнот, відмінних від їх власної. Тому, Магдебурзька Декларація містить величезний еклезіологічний потенціал і її екуменічна значимість ще не виявлена в повноті.

8.4 Теологічна згода («екуменічний консенсус»)

З лютеранської перспективи, консенсус у розумінні Євангелія і належного звершення таїнств є необхідним для еклезіологічної спільності. Це означає, що вчення іншої церкви, у кожному випадку, має бути визнаним та прийнятим, як легітимна форма вираження спільної християнської віри. Інакше кажучи, потрібно встановити, що існує достатня міра узгодженості щодо центральних питань віри. Цей консенсус повинен бути сформульований у його визначенні, пов'язаним зі змістом. Тому, доктринальна дискусія з метою створення спільних декларацій, які документують досягнутий консенсус є щирим лютеранським екуменічним інтересом. Класичним результатом цієї процедури є Лауенбурзька Конкордія 1973 року. Спільна Декларація щодо Доктрини Виправдання між лютеранами та римокатоликами 1999 року слідує такому ж підходу, хоча вона ще не призвела до повної церковної спільності. Безперечно, самі по собі діалоги про доктринальний консенсус не можуть створити еклезіологічну спільність. Вони є значущими лише тоді, коли церкви вже встали на шлях спільного досвіду, що збудовує взаємну довіру та призводить до очікувань, що теологічні відмінності не виявляться розділяючими (або більше не будуть такими). Також ясно те, що подібні дискусії не повинні відбуватись у особливому екуменічному просторі, який має мало спільного з духовним та теологічним життям церков, що беруть у ньому участь, оскільки у такому разі діалоги будуть неефективними. Проте, якщо вони вбудовані у процеси міжцерковного знайомства та довіри, вони залишатимуться важливим та незамінним фактором для роздумів, вираження та поглиблення братерських відносин, які були досягнуті.

8.5. Співпраця у соціальному і благодійному служінні та спільна громадська залученість

Екуменізм це справа не лише для теологів. Також він не обмежується богослужінням та багатьма іншими формами релігійної комунікації. Насправді, саме благодійна та соціальна робота виявилась важливим полем для екуменічного свідoctва, надаючи живий та видимий доказ християнських братерських відносин, незважаючи на те, що доктринальні відмінності ще не подолані і повна спільність кафедри та алтаря не досягнені. Екуменічне центри соціального служіння та служіння охорони здоров'я, місії залізнодорожних станцій, спільні проекти: протестантський «Дияконія» та католицький «Карітас»; взаємна підтримка у турботі за нужденними, і тд., посилили зв'язки між деномінаціями і також подали сильний сигнал зовнішньому світу про те, що у своїй благодійній діяльності, християнські церкви діють не змагаючись один з одним, або паралельно одне одному, а натомість наполегливо співпрацюють один з одним. Це також стосується їх громадської залученості, наприклад у

роботі з біженцями, або у їх посвяченні щодо захисту клімату та екологічної стабільності. Тому, надзвичайно значущим є те, що на День Реформації 2016 року, лідери Всесвітньої Лютеранської Федерації разом із Папою Франциском не лише відвідали богослужіння у Лунді, але також підписали Декларацію Намірів у Мальме, Лютеранське Всесвітнє Служіння (Lutheran World Service) та Міжнародний Карітас (Caritas International) погодилися поглибити свою співпрацю в усіх сферах роботи загального розвитку. Цей подвійний захід у стислій формі повторив ініціативу, яка характеризувала початки екуменічного руху, зокрема те, що братерські відносини християнських церков являють себе не лише у пошуках теологічного консенсусу і спільних форм богослужіння (Віра та Порядок), але також у спільному свідочстві для життя та любові (Життя та Праця). Обидва виміри йдуть разом; вони можуть доповнювати та зміцнювати одне одного.

8.6. Спільна залученість у суспільство та політику

Нещодавно, інший аспект почав приваблювати все більше уваги. У тих державах, здебільшого у Північній частині світу, які є ідеологічно нейтральними, християнські церкви втрачають свій соціальний вплив, у результаті зменшення кількості їх членів. Тому, вони роблять все більше спроб об'єднати свої сили у захисті християнських цінностей та культурних традицій у соціальній та політичній сферах. Прикладами цього є компанії, що спрямовані на те, щоб ствердити той факт, що неділя лишається днем відпочинку, або щоб забезпечити присутність християнських символів у публічних сферах, сак само, як і спільні ініціативи для захисту життя і для забезпечення та розвитку сімей.

Тим не менш, існують також обмеження для спільної платформи церков і також виявляються нові відмінності. Наприклад, протестантська та католицька церкви у Німеччині мають дуже різні погляди на одностатеві шлюби, лікування безпліддя, державні закони щодо абортів та інше, таким чином спільне свідочтво на ці теми навряд чи можливе. На додаток, члени церкви одної деномінації можуть притримуватись різних позицій у цих питаннях; з обох сторін, офіційні церковні твердження не цілком відповідають переконанням їх членів. З протестантської точки зору, такий етичний плюралізм не обов'язково є недоліком, а радше вираженням автономії свідомості, яка довірена особисто віруючому і прояв якої очікується від нього. Тому, у сучасних секулярних суспільствах, публічно виражені відмінності суджень, самі по собі, не послабляють надійність християнського свідочтва. Насправді, нещодавно опублікована спільна стаття лютеран та римо-католиків, яка має назву «Бог та Людська Гідність», може бути екуменічно корисною у її спробах виявити спільні базові принципи та переконання щодо етичних відмінностей. Тоді, екуменічні твердження щодо етичних питань зможуть виконувати функцію представлення цих базових принципів у соціальному дискурсі, без приховування, або применшення існуючих відмінностей. Такий шлях вирішення конфліктів щодо етичних суджень всередині та між церквами – терпимий до неоднозначності, але не байдужий – може стати прикладом для секулярної сфери. Це буде корисніше для впливу християнського свідочтва, ніж (суто імовірний) консенсус.

9. Перспектива: Пост-екуменічна ера?

Сьогоднішній екуменічна атмосфера відзначається трендами, які суперечать одне одному. З одного боку, відмінності між християнськими деномінаціями являються все менш актуальними для людей ззовні, для яких класичні теологічні протиріччя виглядають таємничими неосяжними диспутами. Багато християн також бачать їх у різних перспективах, перед обличчям релігійних, культурних та політичних викликів, які вони усі розділяють. З іншого боку, відбувається зростаюче усвідомлення сутнісної цінності різноманітних деномінаційних особливостей. Цей факт не повинен бути протиріччям екуменічному руху.

Фраза «профільний екуменізм» («ecumenism of profiles»), яка була створена декілька років тому, має на меті наголосити на деномінаційній ідентичності та екуменічній відкритості, не як взємовиключних поняттях, а як на доповнюючих. Профіль однієї конфесії не повинен бути ексклюзивістським, визначаючи свою ідентичність за рахунок інших.

Ми не живемо у пост-еккуменічну епоху. Досягнення екуменізму є незворотніми. Повернення до днів взаємних та узагальнених звинувачень, бачення світла лише всередині власної деномінації та темряви поза нею стало неможливим. Взаємне сприйняття церков фундаментально змінилось у цьому аспекті. Важливо триматись за цю революційну зміну, навіть, якщо багато амбітних надій християн, які сильно посвячені екуменізму, не втілились. Злиття найбільших християнських церков і справді не відбулось; багато деномінацій все ще дуже далеко від церковної спільності. Тим не менш, враження екуменічної стагнації є оманливим. З точки зору лютеранської еклезіології, організаційна уніфікація церков не являється терміново необхідною. Якщо вона означатиме зменшення багатства конфесійної традиції, то вона, взагалі, не являється навіть бажаною. А от що є справді бажаним та гідним кожного зусилля, так це міжденомінаційне розуміння, яке являється настільки далекосяжним, що навіть яскраво помітне, а тому особливо символічне, розділення за Господнім Столом, може бути подолане, як мінімум, у формі Євхаристичної гостинності.

10. Література

MICHAEL KAPPES / ULRIKE LINK-WIEZCOREK / SABINE PEMSEL-MAIER / OLIVER SCHUEGRAF (eds.): Basiswissen Ökumene. Two volumes, Leipzig 2018.

BERND OBERDORFER / OLIVER SCHUEGRAF (eds.): Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive / Visible Unity of the Church from a Lutheran Perspective. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses / A Study by the Ecumenical Study Committee. Bilingual edition (German/English), Leipzig 2017.

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Volumes 1–3 ed. by HARDING MEYER / DAMASKINOS PAPANDREOU / HANS JÖRG URBAN / LUKAS VISCHER, Paderborn/Frankfurt a. M. 1991 (Vol.1), 1992 (Vol. 2), 2003 (Vol. 3). Volume 4 ed. by JOHANNES OELDEMANN / FRIEDERIKE NÜSSEL / UWE SWARAT / ATHANASIOS VLETSIS, Paderborn/Leipzig 2012.

WOLFGANG BEINERT / ULRICH KÜHN: Ökumenische Dogmatik. Leipzig/Regensburg 2013.

EDMUND SCHLINK: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983.

Церква та її закон

Вступ

1. Чому необхідний закон?

Взагалі-то, церква немає нічого спільного з законом. Проте, роль закону у церкві не можна недооцінювати. Коли ми говоримо «взагалі-то», це вже означає, що варто поглянути ближче. Строго кажучи, еклезіологічний закон допомагає церкві бути тим, чим вона повинна бути по своїй природі. Проте, що таке церква? Аугсбурзьке Віровизнання, представлене реформатськими правителями на конференції у Аусбурзі у 1530 році, містить опис, який є досі важливим. Поряд з Малим Катехізисом Мартіна Лютера, це є найбільш важливим конфесійним текстом для лютеранської церкви. Артикул 7 говорить про церкву:

«Ми також навчаємо, що єдина свята християнська церква повинна існувати та залишатись завжди, і що ця церква є зібранням усіх віруючих, серед яких Євангеліє вірно проповідується і святі таїнства звершуються згідно з Євангелієм. Оскільки цього достатньо для істинної єдності християнської церкви, якщо Євангеліє проповідується там у гармонії згідно з вірним його розумінням і таїнства звершуються там згідно з Божим Словом».

Тому, Церква завжди знаходиться там, де проповідується Євангеліє та звершуються таїнства. Тому церква у першу чергу являється не організацією, або інституцією, а триваючою практикою. Вона існує діючи. І закон допомагає церкві здійснювати ці дії.

2. Церковна діяльність

Церква є активною у різний спосіб. Для кращого розуміння, ми можемо дати наступну класифікацію:

Перш за все, існують такі практики, які є сутнісними для церкви і вони не відбуваються у інших організаціях: проголошення Євангелія словом та таїнством. Без них неможливо говорити про церкву. Вони являють собою установчу діяльність церкви. Проголошення є публічно відчутним та доступним всім на богослужіннях. Воно відбувається у формі офіційних дій, як важливий етап у житті людей, такий як хрещення, конфірмація, шлюб та похорон. І воно відбувається на особистому рівні, поза загальною видимістю, у пасторській турботі. Акт проголошення завжди спрямований на те, щоб привести людей до віри у Триєдиного Бога, допомогти їм зростати у вірі і надати їм можливість проживати їхнє життя у надії та впевненості.

Діяльність церкви не обмежена проголошенням. Віра має вплив на життя. І тому церкви та їх члени, у різний спосіб, беруть участь у житті людей та суспільства. Це можна описати, як життєво важливу діяльність церкви. Вона спрямована на допомогу у конкретних потребах (соціальна робота, «дияконія»), підтримка особистого розвитку (навчання) та участь у громадському житті і політичному дискурсі (громадська відповідальність). У цих сферах, церква контактує з іншими організаціями, які зустрічають ті самі задачі на своєму власному шляху. І на них поширюється дія нормативних актів та фінансової системи держави та інших її органів.

Церква потребує ресурсів для усієї її діяльності. Як і будь-яка інша організація, вона потребує коштів, будівель та понад усе людей, для того, щоб здійснювати свою діяльність. Отримання та адміністрування цих ресурсів є частиною управління церквою. Воно не є самоціллю, проте є необхідною для установчої та життєво важливої діяльності. У цьому відношенні церква, у різний спосіб, задіяна в економічному контексті і підпорядковується законам, що діють там.

Коли діяльність церкви відбувається у настільки різний спосіб і вона взаємодіє із такою великою кількістю людей у різноманітних сферах життя, то стає очевидним, що це не може бути здійснено легко і без конфліктів. Діяльність повинна координуватись, а конфлікти вирішуватись у настільки ж різний спосіб, у який церква є задіяною.

По цій причині, церковне управління являє собою конкретний вимір, який має на меті формувати та координувати діяльність у трьох сферах, згаданих вище. Усі хто є впливовими у формуванні церковної форми є частиною управління. Парафіяльна рада, синоди та ради правління, разом із особами, яким доручають певні посади, беруть на себе спільну відповідальність за церковні дії. Застосовуються особливі процедури, за допомогою яких учасники вступають у дискусію і досягають розуміння. Рішення, які прийняті мають законний характер: вони створюють зв'язуючі твердження щодо дій церкви і способу у який вони повинні бути здійснені.

3. Закон

Закон являється особливо ефективним засобом координації діяльності та врегулювання конфліктів, і в основному відомий у формі державного права.

Співпраця і конфлікт

Там, де люди живуть разом, неминучим є той факт, що у будь-якій діяльності на кожного з них впливає те, що роблять інші люди – особливо у суспільстві, яке засноване на розподілі праці, де люди отримують більшість необхідних їм товарів та послуг від інших. Саме тому, те, що люди співпрацюють та конфліктують один з одним є нормальним явищем. Для того, щоб досягти плідної згоди, в обох випадках, необхідно прояснити як можна досягти співпраці, або як вирішувати конфлікти.

Такі правила не можна переобумовлювати для кожного нового випадку. З одного боку, правила для цих перемовин повинні бути узгоджені повторно, у свою чергу. З іншого боку, дії людей у складному суспільстві, що засноване на розподілі праці, мають вплив на набагато більшу кількість людей, які не можуть бути безпосередньо залучені у переговори щодо таких правил. Тому, розвиваються стандарти, у значенні правил поведінки, яка вимагається у інтересах плідної співпраці багатьох людей і ненасильницького припинення конфліктів.

Правила гри, порядність, моральність та закон

Стандарти, які керують тим, що має, або не має бути зроблене, можуть також використовуватись у формі правил гри, порядності та моралі. Той, хто не підкоряється, може бути виключений з гри, втратити повагу суспільства, або вступити у конфлікт зі своєю совістю. Правові стандарти мають вищу вимогу валідності і застосовуються примусово у разі необхідності. Тому, кожна людина може очікувати поваги до правових стандартів від усіх інших і може засновувати свою діяльність на цих очікуваннях.

Якщо закон не виконується добровільно, існують процедури, щоб застосувати закон проти волі людини, які, в свою чергу, також регулюються правом. Такі процедури можуть бути ініційовані будь-якою людиною, яка може достовірно підтвердити те, що її права були порушені. Такі особисті права можуть бути результатом контракту, наприклад, якщо хтось вимагає оплату ціни покупки, або використання орендованого житла. Дискусія щодо зобов'язання здійснити певну дію може бути прояснена у суді.

У випадку зобов'язання до інших форм поведінки, держава може переконатись, що їх поважають. За допомогою, так званих адміністративних актів, державна влада може інструктувати когось поводитись певним чином. Відповідно, люди, які бачать у таких діях влади порушення їхніх прав, можуть захистити через судовий позов.

Вимога валідності закону

Основна вимога валідності закону заснована на тому факті, що стандарти вважаються правомірними. З сутнісної точки зору, правомірність закону впливає з його узгодженості з керівними принципами закону, а саме справедливості. Це ілюструється правовими принципами. Наприклад, схожі справи розглядаються схожим чином, людям має бути дозволено проживати їх життя вільно, допоки вони не втручаються у свободу інших людей і ніхто не повинен нести непропорційний тягар. Багато з цих правових принципів були сформульовані у конституціях, базових правах та правах людини. Тому, вони є обов'язковими для визначення усіх інших норм і для застосування закону. Питання того, чи були вони вшановані, може бути розглянуто у особливих судових справах.

Окрім цієї сутнісної правомірності закону, також необхідна формальна легитимність (законність), тобто той спосіб, у який норми створені, або встановлені. Коли права формулюються у тексті закону, це повинно бути зроблене відповідними органами, у відповідний спосіб і за допомогою відповідних процедур. У демократичних країнах, прийняття закону вимагає впорядкованого процесу консультацій і постанови парламенту з подальшою публікацією в офіційному журналі чи віснику. Якщо не існує формального закону щодо конкретної проблеми, судовий розгляд може визначити, що можна вважати законним у даному випадку. На це посилаються, як на судову практику. У таких випадках також мають бути дотримані належні процедури та відповідна компетенція.

4. Церковний закон

Церква бере участь у загальному правовому житті і зобов'язана підпорядковуватись чинним законам. У цих рамках законів, які застосовуються в загальному, вона може організувати свої власні незалежні справи і приймати свої власні закони. Перш за все, цей церковний закон не такий, як усі інші закони. Він створений, застосовується і зобов'язується до виконання, подібним чином. Тим не менш, церковний закон також відрізняється сутнісно від інших законів на підставі своєї особливої функції. Він служить для того, щоб реалізовувати діяльність церкви, тобто, забезпечує те, що церква робить те, що властиве її призначенню. Передача Євангелія є найбільш важливим, щоб люди могли прийти до віри і зростати у ній. Це являється чимось таким, що неможливо ідентифікувати та врегулювати правовими процедурами. Проте, церковний закон необхідний для того, щоб це відбувалось. Це та проблема, що постійно турбує усіх, хто формулює та використовує церковний закон – будь-то адвокати чи теологи.

Конкретна та всесвітня церква

Існування церковного закону, не в останню чергу, пов'язане з тим, що воно допомагає церкві втілювати її істинне буття – навіть якщо на перший погляд це виглядає протирічливо, оскільки передача Євангелія не може бути ідентифікована та врегульована законом. Церква присутня там, де має місце церковна діяльність. Визначаючою характеристикою, яку приводить Аусбурзьке Віровизнання (дивитись вище), є зібрання віруючих, у якому Євангеліє проповідується таїнства звершуються. Це являється чимось таким, що завжди відбувається у конкретному місці та у конкретний час, за участю конкретних людей. Кожна громада, яка збирається у такий спосіб повністю є церквою. Проте, вона ніколи не являється церквою у повноті. Оскільки церкву можна знайти у будь-де, де діє церква – незважаючи на час та місце. У цьому сенсі, церква є завжди доволі конкретною, проте у той же час всесвітньою.

Саме тому, кожне конкретне зібрання (громада) повинно прагнути вийти за рамки своїх часових і просторових обмежень. Проповідь та інша церковна діяльність повинна

відбуватись не зрідка, час від часу, а в усіх місцях знову і знову. Саме тому, цілком доречно, що люди наділені повноваженнями переконуватись у тому, що усе це відбувається регулярно і постійно. Це долає часові обмеження. Також цілком доречно, що кожна громада розуміє себе, як частину більшої спільноти та прагне мати відносини з іншими спільнотами. Такі відносини повинні не лише зрідка з'являтися на основі випадкових контактів, а існувати впродовж довгого часу та крізь велику дистанцію.

Якщо люди наділені повноваженнями працювати для спільноти у довгостроковій перспективі, тоді надійні умови є необхідними. Має бути ясно хто кого призначає, яким вимогам повинні відповідати призначені особи, які обов'язки та права це включає, як довго діє призначення і як воно може бути припинене у разі потреби. Такі питання можуть бути вирішені за допомогою закону. Те саме стосується постійного представництва громад і відносин між різними громадами. Законодавчі норми можуть послужити для встановлення надійних структур і прозорих процедур, щоб кожен міг бути певним на рахунок того, що він може очікувати від інших і що очікується від нього. Тому, закон допомагає забезпечити те, щоб церковна діяльність відбувалась у тривалий та надійний спосіб і щоб відносини між кожною конкретною громадою та всесвітньою церквою набували форми і відбувались на практиці.

Відмінність між духовним та правовим аспектами

Оскільки діяльність, що ми розглядаємо, не знаходиться цілком в межах досяжності закону, то надзвичайно важливо приділити увагу відмінності між тим, що є духовним, а що правовим. У реформатській теології це розглядається в рамках теми «доктрини двох царств». Згідно цього вчення, Бог працює двома різними способами (царствами) у цьому світі: Боже духовне, або царство «правиці», що стосується життя віри. Це управління відбувається через проголошення Слова та виключає використання насилля, або примусу. У світському, або царстві «лівиці», управління стосується безпеки та зовнішнього миру і здійснюється через закон і зрештою, силою, яка сьогодні є монополією держави. Світський уряд не скеровує до благочестя, у той час, як духовний не має сили, за допомогою якої він може запобігти злу.

Це розділення між двома урядами повинно також застосовуватись у церкві. Оскільки церква існує не лише, як духовна, а також, як світська спільнота, яка не може діяти без світської регуляції. У той же час, духовна спільнота розвивається та процвітає у цій світській спільноті.

Тому обидва «царства» працюють в церкві. І тут, знову ж таки, повинно бути розмежування між духовним управлінням, яке є ефективним через саме Слово та зовнішнім порядком, який потрібно підтримувати за допомогою закону та санкцій. Це забороняє будь-які спроби регулювати проповідь, яка залежить виключно від Слова і роботи Духа Святого. Це єдиний шлях, що виробляє в людях віру.

Еклезіологічний закон повинен інституційно захищати акт проголошення, створюючи необхідні умови для працівників, матеріали та організацію. Це означає, що еклезіологічний закон з одного боку пов'язаний з дорученням церкви, водночас, з іншого боку є доволі вільним для правової структури. Ті, хто є відповідальними можуть формулювати, підтримувати, змінювати, або скасовувати церковний закон. У багатьох випадках він може слідувати практичному та прагматичному курсу, оскільки народжувати віру не є метою церковного закону.

Єдність духовного та правового

Тим не менш, розмежування між двома «царствами» не слід розуміти, у тому сенсі, що між ними немає зв'язку. Особливо під час церковної боротьби у період націонал-соціалізму стало

ясно, що зовнішній порядок церкви слід відрізнити від її послання, проте не потрібно відділяти від нього. Особливо чітко це було встановлено у третьому тезисі Барменської Декларації, прийнятої у 1934 році представниками лютеранських, реформатських та об'єднаних церков на Синоді Конфесіональної Церкви, для того, щоб протистояти пристосуванню церковного порядку до ідей націонал-соціалізму.

«Християнська Церква є громадою братерства у якому Ісус Христос зараз діє як Господь у Слові та Таїнстві через Святого Духа. Як церква прощених грішників, вона повинна свідчити посеред грішного світу, з її вірою, так само, як з її послухом, з її посланням, так само, як з її порядком, про те, що вона є лише Його власністю і що вона живе та хоче жити лише з Його втіхи та з Його спрямування у очікуванні Його приходу.

Ми відкидаємо хибну доктрину, про те, що церкві було дозволено покинути форму її послання та порядку для власного задоволення, або через зміни у панівних ідеологічних та політичних переконаннях.»

Церковний порядок повинен бути справедливим відповідно до її послання. Церковний закон не повинен протирічити тому, що вона проголошує. Тому, він виводить свою легітимність не лише з керівних принципів, таких, як праведність, а також, саме з навчальної місії церкви. Церковний закон є легітимним, допоки він допомагає втілювати місію церкви і відповідає Писанню та віровизнанню. Оскільки Писання та віровизнання визначає що має бути посланням церкви.

Зв'язок між посланням та порядком знаходить своє вираження у так-званій «догмі лідерства» яка кодифікована у декількох церковних конституціях. Навіть коли вона не виражена у стандартизованій формі, її принцип, в той же час, вважається фундаментальним компонентом церковного устрою. Він стверджує, що усе церковне лідерство функціонує водночас духовно та законно у нероздільній єдності. Тим не менш, цю єдність не можна сприймати як належне. Її завжди потрібно шукати та реалізовувати заново, щоразу, коли церковне лідерство починає діяти. Тому, церковний закон завжди являється суб'єктом критики та формування.

Порядок життя («Lebensordnung»)

Ця особлива характеристика церковного закону також проявляється у «порядках життя», виді регуляції, який є своєрідним для церкви. Життєві порядки направлені на надання далекосяжної орієнтації для церковної діяльності. Вони включають секції про богослужіння і церковні церемонії, парафіяльну роботу, освіту, соціальне служіння та громадську відповідальність. Усе це сфери, які, з одного боку, вимагають певного рівня правового порядку (оскільки люди тут працюють разом і можуть вступити у конфлікти один з одним); з іншого боку, вони виходять за рамки такого порядку (оскільки вони зрештою спрямовані на передачу Євангелія).

Порядки життя відображають це на основі їх особливої структури: кожна секція спочатку має справу зі «сприйняттям ситуації», перед висвітленням «біблійного обґрунтування та теологічної орієнтації», якій слідує «правила», які зазвичай відносяться до формального розгляду, процедурних правил та компетенцій. Задані люди таким чином зміцнюються відповідно до їх відповідальності. З'являється ясне розуміння. Кругозір та розуміння, які передують рішенням, також прояснюються у кожному конкретному випадку. Відмінності у поглядах можуть бути істотно врегульовані на основі порядку життя, без напосідання на конкретному рішенні.

Церковний закон, як організаційний закон

Тому, церковний закон служить для реалізації церковної діяльності; сутнісна церковна

діяльність знаходиться поза рамками законних регуляцій; і зв'язок між духовним та правовим керівництвом повинен завжди підтримуватись та постійно здобуватись знову. По цим причинам церковний закон містить здебільшого організаційні закони. Вони мають справу з людьми, що задіяні у тому, що робить церква, зі структурами у яких вони діють та процедурами, які скеровують розуміння церковної діяльності та її здійснення.

Регіональні церкви Німеччини отримали користь від того факту, що вони мають спеціальний статус корпорації згідно громадського закону. Вони не залежні від правових форм приватного закону (таких, як зареєстровані асоціації), як у випадку інших соціальних організацій. На додаток, вони можуть організувати себе – як держава – у формі громадського закону. Цей статус відкритий для усіх релігійних спільнот. Таким чином, вони можуть надати собі законної форми, яка відповідає краще їх власній концепції, ніж це було б можливо за допомогою одного лише приватного закону.

5. Особистості

Основи

а) Загальне священство

Церковний закон це порядок церковної діяльності, яка включає усіх, хто належить до церкви. Згідно з протестантською доктриною Загального Священства, усі хрещені є рівносильно уповноважені та призначені до участі у церковному служінні. У протестантській церкві немає посвячення, як передумови для особливих завдань. Мартін Лютер виразив це дуже яскраво у 1520 році у своєму трактаті «До Християнської Знаті Німецької Нації»: «Усі християни мають істинно духовний статус і між ними немає різниці, окрім лише службових обов'язків... Тому, ми усі посвячені на священників у хрещенні... З усього, що походить із хрещення можна пишатись тим, що воно посвячує священника, єпископа та папу, хоча і не вимагає, щоб усі виконували обов'язки цих посад»

Тому, через хрещення, кожен християнин покликаний до безпосереднього спілкування з Богом і може звернутись до Нього в молитві. І усі християни повинні стати священниками один для одного через свідчення Євангелія, заступництво, пасторську турботу та сповідь.

б) Протестантська офіційна доктрина

Доктрина загального священства не виключає формування особливих церковних посад. Насправді, ці посади існують заради загального священства, яке засновується на хрещенні та вірі. По цій причині потрібно дбати про те, щоб втілювалась місія церкви, тобто, Євангеліє проголошувалось і Таїнства звершувались для того, щоб захистити розвиток та зростання віри. Для забезпечення кількості і якості цих практик, доречно вибрати та призначити людей, які підходять для цього та бажають це здійснювати. У цьому контексті, Артикул 14 Аусберзького Віровизнання стверджує:

«Щодо церковного порядку вони вчать, що ніхто не повинен публічно навчати у Церкві чи звершувати Таїнства, якщо тільки він не покликаний відповідно».

Кожен, хто покликаний на посаду «відповідно» після цього робить те саме, що і більшість християн, тільки публічно. Тобто, їх дії в принципі являються дійсними для усіх людей, і вони діють від імені спільноти, яка призначила їх. Внаслідок цього публічного ефекту, для цього служіння вимагається конкретне покликання (ординація), так само, як і конкретна супервізія (візитація), для цього також потрібно наділити повноваженнями людей, які здійснюватимуть таку ординацію та візитацію. Це є класичною функцією єпископів, яку вони часто розділяють з іншими, хто несе відповідальність.

в) Спільнота служіння

Не лише для служіння публічного проголошення, але також і для усіх інших еклезіологічних сфер діяльності необхідно знаходити людей, які візьмуть на себе виконання завдань. Це відбувається у багатьох різних формах: як волонтер, робота з повною або частковою зайнятістю, як наймані працівники, службовці або служителі. В принципі, усі ці форми персоналу можна знайти у кожній сфері церковної роботи.

Ідея спільноти служіння є фундаментальною для їх спільної праці. Кожен, хто бере участь у церковній діяльності, робить внесок у втілення церковної місії. Діяльність індивіда відбувається у набагато ширшому контексті, у якому люди об'єднуються разом, щоб надати можливість пережити досвід церкви Ісуса Христа. Усі покликані вкладати свої дари та сили у спільну справу. Вони повинні довіряти одне одному, щоб співпрацювати і прагнути згоди під час виникнення конфліктів. Часто це нелегко. Проте, так як кожна парафія має прийняти те, що вона не є повною церквою, так кожен, хто працює у церкві повинен бачити, що він робить це у братерстві з іншими. Такою спільнотою не потрібно нехтувати, натомість її потрібно культивувати.

Закон не здатний створити довіру, він лише створює можливість для її появи. Для цього визначаються процедури для прийняття рішень і вирішення конфліктів, та закладаються критерії для встановлення таких правил. Кожна людина на яку це впливає повинна бути залучена відповідним чином. І ті, хто залучені повинні знати чого очікують від них і що вони можуть очікувати від інших. Закон служить цій меті визначаючи права та обов'язки. Це робить процедури прозорими та надійними.

Законне керівництво

а) Церковне членство

Перед тим, як конкретні завдання можуть бути призначені, потрібно прояснити хто взагалі залучений до церковної діяльності. При особливих обставинах, це також можуть бути люди, які не є членами церкви. Проте, як правило, у церкві задіяні члени церкви. Існують постійні правила церковного членства. Вони стверджують, що усі хрещені особистості Євангелічного віровизнання, що проживають на території регіональної церкви є членами їх місцевої парафії. Примусове членство виключене, оскільки хрещення відбувається лише за згоди тих, кого хрестять, яка у випадку неповнолітніх надається їх батьками (так, як і в інших справах) або їх опікунами. Кожен, хто хоче завершити своє церковне членство має право відмовитись від нього. Усі члени церкви мають право брати участь у діяльності церкви, вони повинні брати участь у житті церкви і братися за завдання; і вони зобов'язані сплачувати церковний податок у співвідношенні до їх доходу, таким чином роблячи церковну роботу можливою.

Церковне членство є правовими відносинами у яких приналежність до церкви набуває правової форми. Коли люди покидають церкву, ці правові відносини завершуються. У такому разі, участь у церковній діяльності перестає бути можливою (або можлива лише у дуже обмежений спосіб). Тим не менш, люди, які покинули церкву лишаються у відносинах з нею. Це впливає лише на церковну спільноту. Хрещення має безперервну дійсність, і його обітниця лишається в силі. У зв'язку з цим, завжди можливо повернутись в церкву.

б) Волонтерське служіння

Усі види церковної роботи можуть, в принципі, здійснюватись на волонтерських засадах. Волонтерів можна знайти у недільних школах, у церковній музиці, у служінні проповідника, інституціях соціального служіння і у адміністративних органах починаючи від парафіяльної

ради, закінчуючи Синодом Євангелічних Церков у Німеччині. Переважна більшість церковних працівників, кількість яких сягає приблизно 1.1 мільйон чоловік, є волонтерами.

Волонтерська робота виконується за власним бажанням і являється неоплачуваною – проте, незважаючи на це, вона не існує у правовому вакуумі. Усі задачі волонтерів здійснюються на договірній основі, внаслідок чого такий договір не повинен існувати формально. Згоди тих, хто бере відповідальність, часто достатньо, якщо хтось допомагає у проведенні заходів, чи у роботі церковних груп. Договірна основа визначає хто і де повинен виконувати завдання. Особа, або інституція, що задіяна, може вимагати, щоб договір був чітко дотриманий. Волонтери можуть очікувати, що їм гарантований захист та підтримка і вони мають право на відшкодування витрат понесених під час виконання доручення. Для деяких волонтерських служінь у церкві, відзначення інавгурації, або закінчення строку є належними процедурами під час церковного богослужіння.

в) Трудові відносини

Для постійних задач та завдань, які займають багато часу і вимагають професійної підготовки, люди задіяні на підставі трудового договору. У встановленій церкві є близько 200 000 найманих працівників та близько 450 000 працюють у соціальному служінні (Diakonie). Трудові відносини у загальному схожі до таких, що мають наймані працівники в усіх інших сферах, з тими ж правами та обов'язками щодо продуктивності, заробітною платою та опікою. Тому, у цьому випадку, в першу чергу, застосовуються державні нормативні акти.

Тим не менш, ідея спільноти служіння вносить певні модифікації. Таким чином, церкви можуть мати особливі вимоги до найнятих індивідів, щоб забезпечити те, що їх робота розпізнається, як церковна діяльність. Наприклад, працівники найняті церквою зазвичай повинні також бути членами церкви. Такі вимоги теж передбачені державним законом.

Для вирішення дискусій з приводу заробітної плати та умов праці, які інакше вирішуватимуться за допомогою індустріальної діяльності (страйк, локаут), церкви створили спеціальну процедуру, так-званий «Третій Шлях», який застосовується у більшості церков. Це означає, що такі питання вирішуються у комісіях з питань закону праці, яка складається з рівної кількості представників роботодавців та працівників. Правила голосування забезпечують паритет для обох сторін. Якщо ніякої згоди не досягнуто, диспут може бути переданий до арбітражної колегії. Федеральний суд з питань праці підтвердив, що ці процедури надають право церквам забороняти страйки у своїх інституціях, доки права найманих працівників адекватно гарантовані.

Посадові особи у публічній корпорації

Пастори та церковні посадові особи знаходяться у трудових відносинах в рамках громадського закону, подібно до державних чиновників. Євангелічна Церква Німеччини прийняла закони, які керують трудовими відносинами з публічними церковними службовцями та правила для пасторського служіння. Такі особи наймаються на все життя, що з одного боку забезпечує їх сильнішу вірність церкві, а з іншого боку надає працівнику усвідомлення більшої безпеки та свободи. Це означає, що вони можуть здійснювати їх служіння церкві надійно та незалежно. Пастори та церковні посадові особи несуть своє служіння з високим рівнем власної відповідальності. А саме, у рамках обітів, які вони дають під час ординації, пастори не зв'язані жодними обумовленостями, або директивами, коли вони проповідують. Навіть коли вони не при виконанні своїх обов'язків, від пасторів та церковних посадових осіб вимагається поводитись згідно з їх професією.

Якщо дії пасторів та посадових осіб церкви протирічать їх обов'язкам, то буде

проведене дисциплінарне провадження. Після встановлених фактів, можуть бути накладені санкції, починаючи від догани, штрафу, зменшення заробітної плати до усунення від служіння. Дисциплінарний закон призначений для захисту репутації церкви, функціональності її служіння та впорядкованого виконання офіційних обов'язків. Церкви не несуть відповідальності за покарання кримінальних правопорушень; це знаходиться у юрисдикції державної прокуратури та державних судів.

Особлива проблема виникає тоді, коли твердження, які були висловлені у проповіді є несумісними з Писанням та віровизнанням. Якщо проповідник переконаний у тому, що він проповідував, це не являється зловмисним порушенням обов'язку, оскільки проповідь повинна завжди відображати власні переконання. Особа, тим не менш, не є придатною для публічного проголошення. Для таких випадків існує особлива процедура доктринальної дисципліни. Перш за все, відбуваються теологічні дискусії, з метою виявлення представленої доктрини і тієї міри, якою вона суперечить Писанню та віровизнанню. Якщо дана людина демонструє бажання і готова відкинути свою доктринальну позицію, розслідування завершується без подальших наслідків. Проте, якщо вона наполягає на дотриманні доктринального відхилення, тоді вона оголошується більше не придатною до служіння у церкві та усувається від служіння. Тим не менш, тут немає звинувачень у поведінці, яка б заслуговувала на почуття провини. Тому, пропонується подальша опіка і може виплачуватись прожитковий мінімум. Така процедура доктринального дисциплінування повинна забезпечити те, що проповідь звершується аутентично, але також згідно з церковним віровизнанням та Євангелієм.

6. Структури

Регіональні церкви здебільшого мають потрібну структуру: парафія, «посередницький рівень» (церковний округ, деканат...) і регіональна церква. Церковні конституції (статути) регулюють задачі відповідних рівнів, органів, які керують їх діяльністю і спосіб у який вони взаємодіють і іншими рівнями. Призначення організацій та особистостей не стандартизовані у цих церквах, проте відповідають традиціям регіону. Тим не менш, вони мають багато спільного на об'єктивному рівні їх нормативних актів.

Структури регіональних церков

1) Парафія

Усі християни хрещені у Євангелічну Церкву належать до парафії та афілійовані до неї певним чином. Зазвичай вони належать до парафії у якій вони живуть. Тим не менш, можна також подати заяву на вступ до іншої місцевої парафії, або долучитись до особливої парафіяльної групи з людьми, що приїжджають з більшої території. Більші церковні агенції (служби) або дияконічні інституції можуть також формувати власну спільноту громад, до якої належатимуть усі, хто живе та працює там.

Парафія повинна втілювати на практиці церковне життя на місцевому рівні, настільки повноцінно, наскільки можливо. Вона очолюється парафіяльною радою (пресвітерією, церковною радою правління, радою старійшин...), що обирається членами парафії з регулярним інтервалом (зазвичай кожні шість років). Інші люди можуть бути призначені у раду. Пастори парафії автоматично належать до неї.

У лютеранській традиції, особливо важливою є пасторська особиста лідерська відповідальність серед церковної ради; це означає, що певні рішення, особливо духовного

характеру, приймаються пастором самостійно. З іншого боку, Реформатська (і Об'єднана) традиція, наголошує на спільній лідерській відповідальності пастора та пресвітерії.

2) Церковний округ (посередницький рівень)

Парафії та церковні інституції конкретного району поєднані у церковний округ (дільниця, деканат, «посередницький рівень»...) щоб втілювати спільні задачі. Перш за все, округ просуває та координує роботу парафій. На додаток, він відповідає за конкретні сфери церковної роботи, особливо, коли вони виходять за межі можливостей помісних громад. І зрештою, він бере на себе адміністративні обов'язки від імені регіональної церковної адміністрації, здійснює супервізію парафій та відповідає за розподіл ресурсів між помісними церквами.

Церковний округ управляється окружним синодом (церковне зібрання), радою правління та головуючим пастором (суперінтендант, декан...). Синод складається з представників парафій, церковних інституцій та служб. Він створює платформу для дискусії та координації і приймає рішення по фундаментальним питанням; він обирає, або призначає членів інших окружних органів, складає бюджет, розподіляє ресурси, може знаходити спеціальні приміщення та реалізовувати спільні проєкти в межах округу. Зазвичай є комітети, щоб підтримувати цю роботу. Окружний синод зустрічається приблизно чотири рази на рік для одноденного засідання.

Як правило, окружна рада правління складається з головуючого пастора і голови синоду, їх заступників та інших обраних осіб. Голова адміністрації зазвичай бере участь на дорадчих засадах. Рада правління зустрічається зазвичай щомісяця. Рада правління відповідальна за постійний менеджмент округу, підготовку резолюцій для синоду та їх втілення.

Головуючий пастор зазвичай призначається за співпраці регіональної церкви та округу. Це підкреслює, що його службові обов'язки передбачають відповідальність перед обома органами: з одного боку, дбати про супервізію та візитацію у церковному окрузі, з іншого боку, представляти округ публічно. Зазвичай цей пастор також служить у видатній парафії, з якою також слід проконсультуватись для його призначення.

3) Регіональна церква

Регіональна церква включає усі парафії, церковні округи та служби у більшій місцевості. Сьогодні існує 20 регіональних церков у Німеччині, кількість вірян у яких коливається від 46 000 до 2.9 млн. Межі територій регіональних церков беруть свій початок від колишніх володінь та князівств у Німеччині, проте, вони не відповідають змінам, які відбулись після розділення держави та церкви; протягом двадцятого сторіччя були зроблені різні зміни у територіальній структурі церкви.

На правовому рівні, регіональні церкви є вирішальними. Саме тут приймається більшість законів і тут приймаються рішення щодо дійсності законодавства на інших рівнях регіональної церкви. Як правило, керівництво регіональної церкви складається з чотирьох органів:

Синод («Kirchentag» ...) являє собою найбільшу інституцію. Він представляє регіональну церкву у її різноманітності та повноті. Члени Синоду це представники, що обрані з церковних округів і, там де необхідно, особливо призначені люди з інших сфер церковної роботи, і у деяких випадках, представники інших керівних органів. Його задачі включають законодавство, бюджетні рішення, призначення до інших керівних органів і консультація, щодо важливих питань церковного життя.

Служіння єпископа, яке було встановлене ще у Древній Церкві, яке призначало роль церковної супервізії та лідерства, на визначеній території, окремим клірикам. Їх обов'язки в основному включали в себе ординацію пасторів та візитацію громад. Ця функція також продовжували виконуватись у реформатській традиції, через особливих посадових осіб. У служінні єпископа робиться наголос на проголошенні, тому воно має в першу чергу комунікативну роль. На додаток, єпископи (церковні президенти, президенти...) беруть участь у лідерській діяльності інших керівних рад правління, як голови, як повноправні члени або з правом висловитись. Більші регіональні церкви мають додаткових регіональних єпископів (регіональний суперінтендант, пропст...) які виконують єпископські функції на певних територіях («Sprengel») в межах регіональної церкви та діють у згоді з її єпископом.

Жодна регіональна церква не може управлятись без центральної адміністрації (Церковний Офіс, канцелярія, консисторія...), яка готує та втілює рішення інших керівних органів та веде щоденні справи. В основному тут працюють разом теологи, юристи, фінансові експерти і адміністрація. Адміністративні офіси розділені відповідно до оперативних сфер (департамент, секретаріат...), які очолюються радою директорів та представницькою радою правління. Так, як і в інших адміністраціях, робота внутрішніх служб управляється організаційними планами та регламентом.

Церковна Рада (церковний уряд, церковний сенат...) є координаційним центром керівних органів. Вона відповідає за щоденне управління регіональної церкви та за єдність у церковній діяльності. Вона часто формує інституційний зв'язок між іншими керівними органами, які представлені у ній. Вона приймає усі важливі рішення, які не являються прерогативою Синоду – особливо щодо призначення персоналу. Вона має право розпорядження адміністрацією та право ініціативи у Синоді.

Відносини між керівними органами регулюються по-різному у різних регіональних церквах. Згідно до моделі розділення, Синод стоїть з однієї сторони, а єпископ, Церковна Рада та Церковний Офіс – з іншої. Вони не мають спільних працівників, і їх задачі та компетенції ретельно окреслені. У об'єднаній моделі, усе церковне керівництво сконцентроване у Синоді; виконавчий комітет Синоду ідентичний з церковним керівництвом і тісно пов'язаний з адміністрацією. Межі відповідальності не чітко відділені одне від одного. Головуючий пастор також головує у Синоді, у Церковній Раді та Церковному Офісі. У змішаних моделях, Церковна Рада грає особливу зв'язуючу роль щодо інших інституцій, проясняючи межі їх особистої відповідальності і інтегруючи усю директивну діяльність. У довгостроковій перспективі, можна спостерігати те, що різні моделі керівництва наближаються одна до одної для того, щоб знайти оптимальні рішення.

Асоціації регіональних церков

1) Євангелічна Церква Німеччини (EKD)

Регіональні церкви злились у Євангелічну Церкву Німеччини (EKD). Задачі EKD визначені у 6 Статті її Базового Регламенту:

«Стаття 6.

(1) Євангелічна Церква Німеччини прагне зміцнити та поглибити спільність між церквами, що являються її членами, допомагати їм втілювати їх служіння та розвивати обмін їх силами та ресурсами.

(2) Вона має на меті забезпечити, щоб членські церкви діяли згідно спільних принципів у сутнісних питаннях церковного життя та діяльності, доки це дозволяє їх віровизнання.»

Наступні статті стверджують, що ЕКД може підтримувати інституції та задачі, які є важливими для всієї церкви, вносити пропозиції регіональним церквам та закладати керівні принципи. Вона також може приймати церковні закони, які діятимуть у регіональних церквах, якщо вони затвердять їх.

ЕКД керується Синодом, Радою та Церковною Конференцією. Синод складається зі 100 членів, які обрані синодами регіональних церков та ще 20 осіб, призначених Радою. Рада включає у себе Президента Синоду та ще 14 членів, яких обирають спільно Синод та Церковна Конференція. Головуючим Ради являється один із її членів, кандидатуру якого пропонує Рада та затверджує Синод. Це не обов'язково повинен бути єпископ, хоча саме так це і було до цього часу. Церковна Конференція сформована з представників, делегованих радами правління членських церков. Керівним органам ЕКД асистує Церковний Офіс, який також здійснює щоденну адміністративну роботу.

2) Об'єднана Євангелічна Лютеранська Церква Німеччини (VELKD)

У межах ЕКД, лютеранські регіональні церкви (за виключенням Ольденбурга та Вюртемберга) об'єдналися для утворення Об'єднаної Євангелічної Лютеранської Церкви Німеччини (VELKD). Згідно до Статті 1 її конституції, вона визначає себе, як «об'єднання Євангелічних Лютеранських церков (членські церкви), які зв'язані цим віровизнанням у своїй проповіді та таїнствах, так само, як і у своєму порядку, керівництві, управлінні та у всій діяльності церкви». Основними віровизнаннями є Аусбурзьке Віровизнання 1530 і Малий Катехізіс Мартіна Лютера.

VELKD повинна розвивати єдність цієї Об'єднаної Церкви, посвячувати себе лютеранському вченню, підтримувати лютеранську діаспору і лютеранські представництва. Вона представляє афілійовані лютеранські церкви у громадських та екуменічних взаємовідносинах. Вона може вводити в дію церковні закони, які впливатимуть на членські церкви; їх затвердження не є обов'язковим, але тим не менш завжди отримуються.

Керівними органами VELKD являються Конференція Єпископів і Головуючий Єпископ, Загальний Синод та Церковна Рада. Конференція Єпископів складається з єпископів членських церков та інших церковних лідерів, яких вони делегують. Головуючий Єпископ обирається Загальним Синодом на три роки, він же являється Головуючим Церковної Ради і Конференції Єпископів, представляє VELKD і як «головний духівник» має право проповідувати з кожної кафедри в межах VELKD. Загальний Синод є правовим органом VELKD. Він складається з 50 членів, обраних синодами членських церков VELKD, або призначених Головуючим Єпископом. Церковна Рада відповідає за усі справи, якими не займається Конференція Єпископів, або Загальний Синод. Вона складається з Головуючого Єпископа, його заступника, ще одного члена Конференції Єпископів, Президента Загального Синоду та дев'яти інших членів. Роботу підтримує Лютеранський Церковний Офіс у Церковному Офісі ЕКД.

3) Об'єднання Євангелічних Церков у Євангелічній Церкві Німеччини (UEK)

У Об'єднанні Євангелічних Церков у Євангелічній Церкві Німеччини (UEK), дванадцять регіональних церков різних віросповідань зібрались разом щоб «розвивати усе спільне, що вони мають у значущих сферах церковного життя та діяльності і таким чином зміцнювати єдність Євангелічної Церкви Німеччини» (Стаття 1 з Конституції UEK). У своїй роботі, UEK фокусується на теологічних та літургічних питаннях і на розвитку європейських та

екуменічних відносин. УЕК вводить у дію закони для членських церков, якщо вони затвердять їх.

Керівні органи УЕК це Пленарна Конференція та Президіум. Пленарна Конференція включає в себе усіх членів Синоду та Церковної Конференції ЕКД, які представляють там членські церкви УЕК. Вона приймає усі основні рішення. Президіум відповідає за щоденне управління. Він складається з Голови Пленарної Конференції та двох замісників, а також в нього входить по одному члену від кожної членської церкви та голова Церковного Офісу. Теологічні та правові комісії являються постійними. Робота підтримується Церковним Офісом УЕК у Церковному Офісі ЕКД.

Співпраця – Регіоналізація

Буває так, що церковні організації не є самоціллю. Вони існують для того, щоб забезпечити виконання суттєвої та установчої діяльності церкви. Тому, завжди необхідно задавати питання про те, яка форма буде найкращою для виконання цієї мети. Церква живе у своїх структурах, а не на їх основі. Оскільки усі організації в церкві мають коефіцієнт корисної дії, жодна організаційна форма не являється незмінною. При різних зовнішніх умовах та обставинах зміни є цілком доцільними.

Якщо придивитись ближче, то очевидно, що прості і універсальні рішення не видаються можливими. Для деяких сфер діяльності стають у нагоді маленькі організації, а для інших більші. Таким чином, якщо громада не дуже велика, то контакт між пасторами та членами церкви може бути корисним для неї. З іншого боку, якщо в парафії проживають лише декілька дітей, які відвідують Недільну школу, то це може зменшити задоволення від неї. Також багато парафій є занадто маленькими, щоб дозволити собі власний офіс.

З цих причин, багато церков зараз намагаються подолати обмеження традиційних парафіяльних кордонів і знайти форму, яка підходила б для регіональної співпраці. Якщо окремі парафії не можуть виконувати певні завдання самостійно, вони можуть об'єднати зусилля у робочих групах та асоціаціях. Тоді певні задачі будуть виконуватись разом і будуть сформовані спільні комітети, які зможуть приймати необхідні рішення. Як би там не було, співпраця між різними сферами діяльності не повинна розподілятися через розділення їх між різними організаціями. Тому завжди необхідно шукати компромісу. Оскільки, згідно протестантського розуміння, церкві призначена не конкретна форма організації, а лише бажання застосовувати Євангеліє словами та ділами, то існує величезний масштаб свободи у пошуку та розвитку належних форм, які слугуватимуть цій меті.

7. Процедури

Адміністрація

Церковний закон регулює діяльність церкви, яка являється різноманітною та задіює багатьох людей у багато різних способів. Для того, щоб переконатись, що церква справді здатна втілювати свою місію, потрібно постійно примати рішення, які матимуть більш-менш довгострокові наслідки. Щоразу при розгляді індивідуальних випадків, ми говоримо про адміністративні процедури, навіть, якщо таких випадків багато. Завжди постає питання прийняття правильного (або принаймні належного) рішення у спеціальній інстанції. Рішення приймаються не просто самі по собі; вони повинні прийматись за допомогою певних процедур. Тому необхідно прояснити те, ким і яким чином вони приймаються і як іншим людям може бути дозволено брати в цьому участь.

Існують процесуальні норми для усіх сфер церковної діяльності. Вони стосуються управління – від парафіяльної церковної ради та служителів до районних рад та

регіонального Церковного Офісу. Мета їх існування це забезпечення адекватного врахування інтересів усіх залучених сторін та усіх, перед тим, як рішення буде прийняте. Саме тому запрошення на зустрічі повинно бути зроблене у належний час, а порядок денний повинен бути складеним. Саме тому ті, на кого впливатиме розгляд питання повинні бути вислухані до прийняття будь-якого рішення щодо них. І щоб зробити рішення ефективним, потрібно чітко встановити хто буде відповідальним за його подальшу реалізацію. В усіх випадках, регламент сприяє захисту інтересів тих, хто відсутній та не може вплинути на провадження.

Законодавство

Церковний закон служить для втілення місії церкви – свідченню Євангелія світові словом та ділом. Це може відбуватись лише з урахуванням конкретних життєвих ситуацій. Якщо змінюється життєві умови, то церковна діяльність повинна бути модифікована. Тому, церковний закон, який впорядковує церковну діяльність, ніколи не буває незмінним, а натомість, піддається критиці та змінам. Правові норми діють доти, доки вони не будуть змінені, або скасовані правовим актом.

Законодавча діяльність має місце, коли компетентний орган приймає правовий акт згідно з визначеними процедурами та публікує його у коректній формі. Законодавча діяльність відбувається передусім на синодах, які приймають церковні закони. Такі закони можуть бути запропоновані членами Синоду, або Церковною Радою (право ініціативи). В рамках законів, органи влади та адміністрації регіональних церков можуть також запроваджувати правові та адміністративні нормативні акти. Усі закони та нормативні акти публікуються в офіційних церковних вісниках та збираються у колекції законів для практичного використання.

Церковний закон може змінюватись, але він не являється довільним. Він завжди набуває форми у контексті Писання та віровизнання. Жодна правова норма не може бути виведена безпосередньо з Біблії та віросповідних документів. Проте, ці тексти надають суттєве керівництво у процесі вирішення того, які дії підходять для церкви і відповідно, які церковні закони є належними та відповідають природі церкви. Яке значення це має для конкретних церковних законів завжди є питаннями для обговорення.

У законодавчому процесі, були прийняті різноманітні положення, задля збереження посвяченості Писанню та віровизнанню. Наприклад, голосування за резолюцію призупиняється, якщо певні особи стверджують, що правило чи закон порушує Писання та віровизнання. Таке заперечення потрібно обговорити та вирішити до того, як правова норма буде введена в дію. Таким чином, можна шанувати зв'язок між християнським посланням та правовим порядком, як наголошено у Барменській Теологічній Декларації.

Супервізія

Церковний закон повинен надавати надійний орієнтир для усіх, хто приймає участь у церковній діяльності. Цього можна досягнути лише забезпечивши дотримання існуючих норм. На додаток, ті, хто задіяні часто потребують поради та підтримки, для того, щоб дотримуватись усіх відповідних положень церковного та державного законодавства. Саме цю роль відіграє супервізія, яка практикується у регіональних церквах та церковних районах.

Супервізія здійснюється багатьма різними способами. Перш за все, органи супервізії можуть надати інформацію та пораду в інтересах досягнення хороших результатів. Коли справа стосується рішень, які є більш комплексними та мають далекосяжні наслідки, схвалення може залежати від огляду майбутнього рішення експертами. Якщо було прийняте незаконне рішення, то воно може бути скасоване. І якщо комітет не бажає, або не може зробити свою роботу, орган супервізії повинен діяти безпосередньо, або делегувати це іншим. У найгіршому випадку, особи можуть бути зняті зі своїх посад, або комітет може

бути розформований, у випадку, коли очевидна відсутність довгострокової перспективи його конструктивної роботи.

Візитація

Однією з процедур супервізії, яка є особливою для церкви являється візитація. Вона була обов'язком єпископів з незапам'ятних часів і сьогодні часто також здійснюється головуючими пасторами церковного району (суперінтендант, декан) разом із візитаційною комісією. Візитація включає в себе відвідування парафій та церковних інституцій, її метою є отримання всебічної картини церковного життя. Перед відвідуванням парафії, вона зазвичай готує звіт про стан її справ. Під час візитації відбуваються розмови з пасторами, комітетами, церковними працівниками та групами. Обстежуються інституції та власність церкви й перевіряється документація. Одним із аспектів візитації завжди являється богослужіння, і зазвичай проводяться збори громади.

Відвідувачі одразу обговорюють те, що їм вдалось дізнатись з відповідальними особами у парафії та з іншими, кого це стосується. Після візиту, візитатор складає звіт для церковного керівництва, а парафія може вносити свої коментарі. Крім того, можуть бути внесені пропозиції щодо майбутньої роботи у парафії, надані пропозиції, або узгоджені цілі. Мета візитації розвивати життя помісної громади та надати церковному лідерству враження церковного життя на його території. Воно допомагає пов'язати окремі парафії із загальною церковною ситуацією.

Судочинство

Зрештою, устрій церкви гарантується еклезіологічним судочинством. Церковні суди служать для прийняття рішень щодо інтерпритації та застосування церковного закону, інакше кажучи, для визначення відповідності конкретної дії у церкви до того, що було загально та зобов'язально вирішено на рахунок церковних справ. Таким чином, конфлікти вирішуються у надійний спосіб через впорядковану процедуру. Організація та процедури церковних судів засновані на державній моделі. Тим не менш, на практиці, вони зв'язані особливим законодавством церкви і зрештою Писанням та віровизнанням – так само, як і всі інші, хто приймає рішення, або бере участь у справах церкви. Той факт, що церква має свої власні суди не виключає юрисдикцію державних судів над церковними питаннями, допоки вони стосуються загального державного закону.

8. Література

HEINRICH DE WALL / STEFAN MUCKEL: Kirchenrecht. Ein Studienbuch, München 5th edition, 2017.

MARTIN HONECKER: Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung in die theologischen Grundlagen, Göttingen 2009.

CHRISTOPH LINK: Kirchliche Rechtsgeschichte. Kirche, Staat und Recht in der europäischen Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, München 3rd edition, 2017.

HENDRIK MUNSONIUS: Evangelisches Kirchenrecht. Grundlagen und Grundzüge, Tübingen 2015.

VEREINIGTE EV.-LUTH. KIRCHE DEUTSCHLANDS (ed.): Leitlinien kirchlichen Lebens. Handreichung für eine kirchliche Lebensordnung, Gütersloh 2003.

The collections of laws of most regional churches are to be found under www.fis-kirchenrecht.de.

