

# Wacław Hryniewicz

---

## Pneumatologia a eklezjologia : prawosławny wkład do współczesnej dyskusji ekumenicznej

---

Collectanea Theologica 47/2, 33-59

---

1977

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

## PNEUMATOLOGIA A EKLEZJOLOGIA

### Prawosławny wkład do współczesnej dyskusji ekumenicznej

Nie ma przesady w stwierdzeniu prawosławnego teologa N. A. Nissiotisa, iż zagadnienie relacji między pneumatologią a eklezjologią stało się obecnie „wielkim problemem dla wszystkich Kościołów”<sup>1</sup>. O wielkiej aktualności tego zagadnienia zadecydowały różnorakie przyczyny. Wszystkie tradycyjne wyznania chrześcijańskie stanęły dzisiaj w obliczu nowych ruchów transkonfesyjnych, wśród których ruch pentekostalny (charyzmatyczny) odznacza się wyjątkowym dynamizmem i wpływem na życie Kościołów. Chodzi nie tylko o klasyczny historyczny pentekostalizm (ugrupowania o charakterze wyznaniowym), lecz głównie o ruch odnowy charyzmatycznej zwany neopentekostalizmem, rozwijający się w ramach historycznych Kościołów, a więc na gruncie ewangelickim (w niektórych Kościołach protestanckich w Europie już od 1910 r.), katolickim (od 1967 r.), a nawet prawosławnym (od 1968 r.)<sup>2</sup>. Ruch charyzmatyczny stawia dzisiaj pod adresem Kościołów wiele pytań, które domagają się pogłębienia refleksji nad stosunkiem pneumatologii i eklezjologii. Inną przyczyną aktualności tego zagadnienia we współczesnej refleksji ekumenicznej jest zarysowująca się coraz wyraźniej myśl o Kościele jako „wspólnocie soborowej” kierowanej przez Ducha Świętego oraz o odbyciu w przyszłości powszechnego soboru wszystkich chrześcijan. Moment ten ujawnił się już wyraźnie podczas IV Zgromadzenia Ogólnego ŚRK w Uppsali (1968), głównie w dokumencie o Duchu Świętym i katolickości Kościoła, a ostatnio

<sup>1</sup> *The Main Ecclesiological Problem of the Second Vatican Council and the Position of the Non-Roman Churches Facing It*, Journal of Ecumenical Studies 2(1965)31—62, zwł. 39, 48 nn.

<sup>2</sup> Por. K. McDonnell, *Die charismatische Bewegung in der katholischen Kirche*, w: *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, Frankfurt a/M 1974, 27—51; W. J. Hollenweger, *Charismatische und pfingstlerische Bewegungen als Frage an die Kirchen heute*, tamże, 53—75 (wraz z bogatą literaturą); W. Hryniewicz, *Prawosławie a ruch charyzmatyczny*, Więź 19(1976) nr 3, 59—67.

także w dokumentach V Zgromadzenia ŚRK w Nairobi<sup>3</sup>. Z katolickiego punktu widzenia aktualność wspomnianego zagadnienia wynika ponadto z postępujących szybko naprzód przygotowań do rozpoczęcia oficjalnego dialogu doktrynalnego między Kościołem prawosławnym i katolickim<sup>4</sup>. Dialog z prawosławiem wymaga przede wszystkim pogłębienia orientacji pneumatologicznej.

Myślenie i życie Kościołów prawosławnych posiada wyraźny charakter pneumatologiczny, który zatarł się mniej lub więcej w świadomości Kościoła zachodniego minionych wieków. S. Bułgakow odważył się nazwać prawosławie „religią Ducha Świętego”<sup>5</sup>. Niektórzy teologowie prawosławni odróżniają trzy wielkie okresy w rozwoju doktryny w Kościele wschodnim: 1° chrystologiczny (osiem pierwszych wieków, okres wielkich orzeczeń chrystologicznych), 2° pneumatologiczny (IX—XIV), 3° eklezjologiczny (od XIV w.)<sup>6</sup>. Na szczególną uwagę zasługują konsekwencje, które teologowie wyciągają z tej periodyzacji „ekonomii” teologicznej w dziejach Kościoła. W okresie chrystologicznym chrześcijanie żyli przede wszystkim prawdą, iż „Bóg stał się człowiekiem”. Niebawem jednak głównym przedmiotem refleksji Kościoła stały się następstwa Wcielenia („aby człowiek stał się bogiem”, przebóstwienie, *theosis*). Już św. A t a n a z y uczył, iż „Bóg stał się nosicielem ciała (*sarkophóros*), aby człowiek mógł stać się nosicielem Ducha (*pneumatophóros*)”<sup>7</sup>. Stopniowo zarysowuje się zmiana perspektywy teologicznej w Kościele wschodnim, w przeważającej mierze nie znana chrześcijaństwu zachodniemu. W IX w. Kościół wschodni koncentruje swą uwagę na prawdzie o Duchu Świętym, broni przekonania o właściwej Duchowi Świętemu ekonomii w uświęcaniu poszczególnych osób oraz w całym życiu Kościoła. Teologowie prawosławni podkreślają, iż jedynie w Kościele wschodnim da się wyodrębnić ten specyficzny okres o charakterze pneumatologicznym. Schizma między Wschodem i Zachodem dokonała się w samych początkach tego właśnie okresu i to — zdaniem niektórych — głównie na tle rozbieżności w interpretacji prawdy o Duchu Świętym. Według wyrażenia O. Clément, Zachód pozostał na-

<sup>3</sup> Por. W. Hryniewicz, *Refleksje po Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów w Nairobi*, Ateneum Kapłańskie 85(1976)445—461.

<sup>4</sup> Por. *Episkepsis* 7(1976) nr 139/2, 13—34; nr 144, 6—7.

<sup>5</sup> *Le ciel sur la terre*, w: *Ostkirche*, Sonderheft der „Una Sancta” (1927)42—63, zwł. 48—49.

<sup>6</sup> O. Clément, *Transfigurer le temps*, Neuchâtel 1959, 195—199; tenże, *Byzance et le christianisme*, Paris 1964, 2—3; tenże, *L'essor du christianisme oriental*, Paris 1964, 1—4. Cykl pneumatologiczny nie był jednak całkowicie obcy Zachodowi. Już Joachim da Fiore (+1202) głosił pogląd o nadejściu ery Ducha Świętego (poglądy te zostały potępione przez IV Sobór Laterański, 1215); dopiero jednak w okresie reformacji pojęcie Kościoła uległo skrajnej spirytualizacji. Por. J. Klinger, *O istocie prawostawia*, *Rocznik Teologiczny ChAT* 7(1965)302—327, zwł. 304.

<sup>7</sup> *De incarnatione et contra arianos* 68. PG 26, 996.

dal w ramach „jednostronnej wizji chrystologicznej”, trzymając się w swoim myśleniu religijnym „archaicznych schematów rozwijanych jednostronnie w doktrynie filiokwistycznej”<sup>8</sup>. Jakkolwiek prawda o Duchu świętym nie została na Wschodzie proklamowana równie uroczyście jak definicje chrystologiczne, znalazła jednak swój wyraz w powszechnie przyjętych na Wschodzie orzeczeniach synodów, które weszły do „reguły wiary” prawosławnej. Zalicza się do nich przede wszystkim synod focjański (879—880), który odrzucając *Filioque* bronił niesprowadzalności osoby Ducha Świętego oraz Jego specyficznej roli w dziejach zbawienia<sup>9</sup>. W świetle nauki tego synodu, Wcielenie skierowane było do tajemnicy Zesłania Ducha Świętego. Założony przez Chrystusa Kościół jest środowiskiem, w którym Duch Święty przebóstwia osoby ludzkie. Myśl tę podjęły później synody konstantynopolskie (1341, 1351) broniąc nauki św. Grzegorza Palamasa o „istocie” i „energiach” Bożych działających w stworzeniu<sup>10</sup>. Należy dodać, iż okres pneumatologiczny wydał oprócz św. Grzegorza Palamasa szereg innych myślicieli i kontemplatyków, którzy znacznie pogłębili teologię Ducha Świętego (m.in. Grzegorz Synaita, Filotheos z Konstantynopola, św. Symeon Nowy Teolog, Grzegorz z Cypru, Hieroteusz, Józef Bryennios)<sup>11</sup>. Począwszy od XIV w. okres pneumatologiczny przekształcił się stopniowo w okres eklezjologiczny, pozostając jednak w swoich istotnych osiągnięciach nadal żywo obecny w myśleniu i życiu Kościoła wschodniego. Refleksja eklezjologiczna prawosławia kształtowała się odtąd pod przemożnym wpływem teologii Ducha Świętego. Tak na przykład Synod Jerozolimski (1672) podkreślił epikletyczną strukturę Kościoła i sakramentów świętych (zwłaszcza Eucharystii)

<sup>8</sup> Wyrażenie O. Clément, *Transfigurer le temps*, 196. Kontrastuje on w sposób sugestywny obydwa okresy. Orzeczenia chrystologiczne rozbrzmiewały w epoce jedności zchrystianizowanego cesarstwa rzymskiego; Clément widzi w tym pewien wskaźnik, iż ekonomia Chrystusa nacechowana jest jednością. Okres pneumatologiczny zbiega się z okresem chrystianizacji nowych ludów w cesarstwie bizantyjskim; Kościół prawosławny przekłada Pismo św. oraz teksty liturgiczne na języki nawracających się ludów, m. in. Słowian, podczas gdy w tym samym czasie Kościół zachodni podtrzymuje łacinę, mimo że stała się ona niezrozumiałą dla ludzi. Jest to zarazem pewna charakterystyka działania Ducha Świętego; ekonomia Ducha Świętego nacechowana jest różnorodnością (w tym czasie kształtuje się wiele stylów ikonografii).

<sup>9</sup> Por. J. Meijer, *A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879—880*, Thessaloniki 1975.

<sup>10</sup> Por. J. Klinger, *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*, *Życie i Myśl* 25(1975) nr 4, 21—39, zwł. 29—32.

<sup>11</sup> Por. O. Clément, *Grégoire de Chypre. De l'ekporèse du Saint—Esprit*, *Istina* 17(1972)443—456; tenże, *Byzance et le concile de Lyon*, *Unité chrétienne* nr 37(1975)59—74; G. Patacsi, *Joseph Bryennios. Un chapitre des relations gréco-latines aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Rome 1968.

uczając, iż epikleza — prośba Kościoła o zstąpienie Ducha Świętego — jest wyrazem bosko-ludzkiego synergizmu rządzącego całą egzystencją Kościoła<sup>12</sup>.

Już z kilku powyższych refleksji wynika, iż w opinii teologów prawosławnych Wschód poszedł o wiele dalej w refleksji nad osobą i ekonomią Ducha Świętego niż chrześcijaństwo zachodnie, które rozwijając swoją eklezjologię pozostało raczej w obrębie kategorii chrystologicznych i filiokwistycznych.

Dopiero na tym tle można lepiej zrozumieć doniosłość zagadnienia relacji między pneumatologią a eklezjologią w perspektywie teologii prawosławnej. Skłania ono do wzięcia przede wszystkim pod uwagę prawosławnej refleksji nad eklezjologicznymi konsekwencjami filiokwizmu. Zagadnienie to wymaga także uważnej analizy twierzeń tzw. eklezjologii pneumatologicznej wraz z jej implikacjami dla zrozumienia relacji między Duchem Świętym, autorytetem i wolnością w Kościele. Tak pojęte zadanie nasuwa wreszcie cały szereg pytań również pod adresem eklezjologii katolickiej.

### I. Eklezjologiczne konsekwencje „filiokwizmu”

W świetle tradycji prawosławnej poważnym odchyleniem od chrześcijańskiej nauki o Trójcy św. jest każda przesadna tendencja do podkreślania dzieła jednej Osoby Boskiej w tym stopniu, iż działania pozostałych osób ukazuje się jako zgoła drugorzędne i podporządkowane działaniu jednej osoby. Możliwe są pod tym względem trzy skrajne tendencje o charakterze monistycznym: patromonizm, chrystomonizm oraz pneumatomonizm. Partomonizm w swej skrajnej formie ma niewiele wspólnego z teologią chrześcijańską, gdyż prowadzi do zaprzeczenia równości Ojca z Synem i Duchem Świętym; jest raczej unitarianizmem. Chrystomonizm jest natomiast wypaczoną i skrajną formą chrystocentryzmu, która pociąga za sobą szczególnie niebezpieczne konsekwencje w eklezjologii. Tendencje pneumatologiczne pojawiły się, zdaniem prawosławnych, wskutek reakcji na zbyt ciasne pojmowanie zbawienia w wielkich systemach teologicznych (krzyż, usprawiedliwienie) z pominięciem działania Ducha Świętego; wyrosły one z pragnienia wywołania wiary od instytucjonalizmu i uniformizmu oraz z potrzeby osobistego przeżycia wiary, w rzeczywistości jednak doprowadziły do oderwania jednostki od wspólnoty oraz do czysto subiektywnej i spirytualistycznej interpretacji zbawienia<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> O. Clément, *Transfigurer le temps*, 199.

<sup>13</sup> N. O. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, w: *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, 32—69, zwł. 35—37. Zauważa on, iż reakcja na chrystomonizm doprowadziła do powstania całego szeregu ruchów o charakterze entuzjastycznym, antyinstytucjonalnym, charyzmatycznym (kwakrzy, adwentyści, mormoni), które są wyrazem „nostalgii za Duchem” (*tamże*, 38).

Na pozór mogłoby się wydawać, iż problem *Filioque* należy raczej do przeszłości. W gruncie rzeczy jest to jednak problem w najwyższym stopniu aktualny, zwłaszcza w dialogu ekumenicznym. Nawet niektórzy teologowie protestancy przyznają dzisiaj, iż w zachodniej formie nicejskiego wyznania wiary, według którego „Duch Święty od Ojca i Syna pochodzi”, zaznacza się pewna deprecjacja Trzeciej Osoby i jej roli w ekonomii zbawienia. Widać w niej tendencję do ograniczenia samodzielności i wolności Ducha Świętego, a nawet do podporządkowania Jego misji i działania — posłannictwu Syna<sup>14</sup>. Teologia zachodnia nosiłaby zatem jakieś ślady „subordynacjonizmu pneumatologicznego”, który według opinii nie tylko teologów prawosławnych, stał się oparciem dla instytucjonalizmu i klerykalizmu w Kościołach zachodnich, a nawet dla ewangelickiego biblicyzmu<sup>15</sup>. Uwikłanie się Zachodu chrześcijańskiego w problematykę filiokwistyczną spowodowało fatalne, zdaniem prawosławnych, następstwa. Odtąd Zachód jako całość wystawiony został na niebezpieczeństwo utraty równowagi teologicznej.

W świetle tego rodzaju stanowiska, Zachód chrześcijański jako całość nie przezwyciężył jeszcze problematyki filiokwistycznej i nadal wystawiony jest w szczególny sposób na jej niebezpieczeństwa. Niektórzy teologowie prawosławni dopatrują się tendencji do pewnej subordynacji Ducha Świętego Synowi u samych podstaw załamania się ortodoksji chrześcijańskiej na Zachodzie. Dostrzegają oni daleko idące konsekwencje filiokwizmu, zwłaszcza w dziedzinie eklezjologii. Jeśli Syn jest zasadą pochodzenia Ducha Świętego (*Filioque*), wówczas sakramentalizm chrystologiczny bierze górę nad profetyzmem pneumatologicznym, hierarchia przeważa nad wolnością, aspekt Piotrowy Kościoła przeważa nad aspektem Pawłowym, dobro ogólne zobiektywizowane w terminach jurydycznych — nad absolutną wartością osoby ludzkiej. Problematyka filiokwistyczna doprowadziła w rezultacie do pomniejszenia roli pneumatologicznego aspektu Kościoła. W tym właśnie zatarciu aspektu pneumatologicznego prawosławni dopatrują się nie tylko jednej z teologicznych przyczyn schizmy między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim, lecz także jednej z podstawowych przyczyn schizmy w łonie Kościoła zachodniego w XVI wieku<sup>16</sup>.

W dramacie Reformacji historiozofia prawosławna dostrzega dwie tendencje: z jednej strony poszukiwanie osobowej pełni życia

<sup>14</sup> H. Meyer sądzi, iż jest to „już od Tertuliana stwierdzalne zło dziedziczne (*Erbübel*) zachodniej teologii” (*Pneumatische Herausforderungen*, w: *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*, Frankfurt/M. 1974, 9).

<sup>15</sup> *Tamże*, 10.

<sup>16</sup> N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, 65; tenże, *Pneumatologie orthodoxe*, w: *Le Saint—Esprit*, Genève 1963, 86; O. Clément, *Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*, *Contacts* 15(1963)97.

w Duchu Świętym (wertikalna apostołskość Kościoła), z drugiej zaś częściowo sparaliżowanie tego poszukiwania przez problematykę filiokwistyczną, w której reformatorzy mimo wszystko pozostali uwikłani. Reformacja w grupie rzeczy zapoznała wzajemne powiązania idei Kościoła jako instytucji chrystologicznej z wydarzeniem pneumatologicznym. W konsekwencji reformatorzy byli skłonni redukować osobę do jednostki zubożając tym samym ideę Kościoła jako rzeczywistości teandrycznej na korzyść wiary czysto egzystencjalnej. Z prawosławnego punktu widzenia tendencja ta ujawniła się między innymi w „subiektywizowaniu” misterium Eucharystii na płaszczyźnie wiary czysto egzystencjalnej, jak również w podkreślaniu (zwłaszcza w nauce o predestynacji) subiektywnego charakteru spotkania z Bogiem oraz cudu nawrócenia<sup>17</sup>. W Kościołach wyrosłych z Reformacji niebezpieczeństwo filiokwizmu polega więc na niedocenianiu znaczenia wspólnoty Kościoła. Odrzuca się Kościół jako instytucję, podkreśla się natomiast rolę wydarzenia oraz Kościoła niewidzialnego. Zdaniem prawosławnych, tendencja chrystomonistyczna wyraża się w protestantyzmie przede wszystkim w dążeniu do oparcia wszystkiego bezpośrednio na Chrystusie, w rzeczy samej zaś raczej na doketystycznym i spirytualistycznym rozumieniu Jego obecności poza wszelką instytucją kościelną; jedność w Chrystusie urzeczywistnia się dzięki osobistej wierze i nie potrzebuje żadnej instytucjonalnej formy wyrazu w historycznej wspólnotcie. Rola Ducha Świętego sprowadza się w konsekwencji do działania na rzecz osobistego zbawienia poszczególnych wiernych<sup>18</sup>. Tego rodzaju emancypacja jednostki prowadzi ostatecznie do rozbicia jedności Kościoła i pozbawia wszelkiej szansy stworzenia pneumatologii eklezjologicznej. W kontekście ekumenicznym prawosławni często kierują pytanie pod adresem chrześcijaństwa reformowanego czy uwzględnią ono z całą powagą Bosko-ludzką rzeczywistość Kościoła<sup>19</sup>.

Prawosławni dopatrują się śladów filiokwizmu również w teologii katolickiej, głównie w nauce o Kościele. Według nich, tradycja eklezjologia katolicka posiadała charakter zbyt instytucjonalny i hierarchiczny; brakowało jej głębokich podstaw trynitar-

<sup>17</sup> O. Clément, *Ecclésiologie orthodoxe...*, 103.

<sup>18</sup> N. A. Nissiotis, *Pneumatologie orthodoxe*, 86; *Die Theologie der Ostkirche*, 65, 67, 71, O. Clément, *Ecclésiologie orthodoxe...*, 104.

<sup>19</sup> Z tego punktu widzenia teologowie prawosławni surowo oceniają tzw. teologię śmierci Boga. Widzą w niej „pewien rodzaj chrystomonistycznej teologii naturalnej”, która zaprzeczyła samą potrzebę Kościoła jako trwałej obecności Chrystusa w dziejach. Przyczyną takiego podejścia jest brak elementu pneumatologicznego w myśleniu teologicznym. Chrystologia została tutaj uczłowieczona w pewien nowy, monofizycki sposób, będący przeciwieństwem dawnego monofizytyzmu: Chrystus uważany jest jedynie za doskonałego człowieka, a probującego dążenia ludzkości do wyzwolenia i rozwoju. Por. N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche*, 71.

nych, a zwłaszcza pneumatologii, co stało się z kolei przyczyną pewnego rodzaju podporządkowania roli Ducha Świętego — Kościołowi jako instytucji. Rola całej wspólnoty Kościoła została zredukowana do minimum, natomiast wyeksponowano rolę magisterium jako zewnętrznego kryterium pewności w sprawach wiary<sup>20</sup>.

Niektórzy teologowie prawosławni sądzą również, że słabym punktem eklezjologii Soboru Watykańskiego II jest brak głębokiej i konsekwentnej pneumatologii. Mimo dość częstych wzmianek o Duchu Świętym Sobór Watykański II nie przyznał jednak, ich zdaniem, należnego Mu miejsca w eklezjologii<sup>21</sup>. Warto jednak odnotować fakt, że niektórzy teologowie prawosławni z dużym uznaniem wyrażają się o wypowiedzi Vaticanum II na temat daru Ducha Świętego udzielonego całemu Kościołowi, tak iż ogół wiernych — dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary oraz powszechnej zgodzie — nie może błędzić w sprawach wiary (KK 12). W tym przynajmniej punkcie sobór zbliżył się w pewnym stopniu do tradycyjnej nauki prawosławnej, dając tym samym podstawę nadziei na przyszłą możliwość porozumienia<sup>22</sup>.

W teologii prawosławnej pojawiała się niejednokrotnie tendencja do uważania różnicy w interpretacji pochodzenia Ducha Świętego za główną przyczynę schizmy między Wschodem i Zachodem. Różnica ta miałaby być przyczyną dalszych rozbieżności w myśleniu teologicznym Wschodu i Zachodu<sup>23</sup>. Inni teologowie prawosławni sądzą jednak, iż opinia taka jest przesadna, podział bowiem między Kościołami jest problemem bardziej złożonym, posiadającym wiele przyczyn. Niemniej jednak, oni również przyznają, iż dawny spór na temat pochodzenia Ducha Świętego nie wygasł zupełnie, lecz przybiera współcześnie inną formę pojawiając się w nowym zgoła kontekście. Tym razem dotyka on swymi konsekwencjami całego chrześcijaństwa zagrażając zarówno Wschodowi, jak i Zachodowi. Współczesnej teologii chrześcijańskiej wciąż brak jeszcze głębokiej i konsekwentnej pneumatologii. N. Nissiotis wyraźnie stwierdza, iż teologia Ducha Świętego także na Wschodzie ma swoje niedomagania. Jej również brak dynamizmu w podejściu do rzeczywistości Kościoła oraz całego stworzenia<sup>24</sup>.

W przekonaniu prawosławnych, filiokwizm (równie jak i wszel-

<sup>20</sup> *Tamże*, 65n., 71; tenże, *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns Orthodoxe?* w: *Was bedeutet das II. Vatikanische Konzil für uns?*, Basel 1966, 168; J. Meyendorff, *The Meaning of Tradition*, w: *Scripture and Ecumenism*, Pittsburgh Pa. 1965, 51.

<sup>21</sup> N. A. Nissiotis, *Was bedeutet...*, 163.

<sup>22</sup> Por. K. T. Ware, *Primacy, Collegiality, and the People of God*, *Eastern Churches Review* 3(1970)28.

<sup>23</sup> V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 67—93.

<sup>24</sup> N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity...*, 37—38.



ka skrajna forma chrystocentryzmu) łatwo przeradza się w chrystomonizm, a tym samym zagraża pneumatologii i eklezjologii. Nie uznając w pełni osobowej odrębności Ducha Świętego ani właściwego mu działania w ekonomii zbawienia filiokwizm podporządkowuje je — jako drugorzędne i narzędziowe — działaniu Chrystusa. Tego rodzaju podejście posiada — zdaniem teologów prawosławnych — natychmiastowe następstwa w nauce o Kościele i sakramentach świętych, która zostaje niezmiernie uszczuplona i zubożona<sup>25</sup>.

Z tych właśnie racji zagadnienie *Filioque* nie utraciło do dzisiaj, zdaniem prawosławnych, swej aktualności. Dotyczy ono w gruncie rzeczy rozumienia relacji między tajemnicą i wolnością, wydarzeniem i instytucją, urzędem i charyzmatem. Przewyciężenie filiokwizmu wymaga, z prawosławnego punktu widzenia, odnalezienia właściwego, wyważonego i twórczego sposobu rozumienia tej relacji. Idea powszechnego kapłaństwa wiernych, „nosieli Ducha” (*pneumatophóroi*) musi być zharmonizowana z nauką o sakramentalnej obecności Chrystusa i hierarchii kościelnej. Wymaga to autentycznej teologii Ducha Świętego oraz właściwego zrozumienia relacji między Nim a Chrystusem, między tajemnicą krzyża i zmartwychwstania a tajemnicą Pięćdziesiątnicy. Trzeba przede wszystkim zachować relację pełnej wzajemności, która wyklucza wszelką jednostronną zależność i podporządkowanie na sposób filiokwistyczny<sup>26</sup>.

Pod tym kątem widzenia niektórzy teologowie prawosławni patrzą na cały sens udziału prawosławia w dialogu ekumenicznym dzisiaj. Uważają, iż prawosławie powinno ostrzegać przed niebezpieczeństwem filiokwizmu oraz zaniedbania teologii Ducha Świętego. Wszyscy chrześcijanie muszą dzisiaj ponownie uwrażliwić się na „charyzmatyczne energie Ducha Świętego”. Wrażliwość ta jest podstawowym wymiarem wiary chrześcijańskiej<sup>27</sup>.

## II. Eklezjologia pneumatologiczna

Według tradycji prawosławnej kluczem równowagi między rozumieniem Kościoła jako sakramentalnej i hierarchicznej instytucji (Ciało Chrystusa) oraz koncepcją Kościoła jako profetycznej wolności w Duchu Świętym (Kościół Ducha Świętego) jest teologia Trójcy Świętej. Skoro Ojciec jest jedynym źródłem bóstwa, odwieczne zrodzenie Syna oraz pochodzenie Ducha Świętego są nierozdzielne i warunkują się wzajemnie. W analogiczny sposób, aspekt chrystologiczny (obiektywny, ministerialny) Kościoła oraz aspekt

<sup>25</sup> *Tamże*, 38.

<sup>26</sup> O. Clément, *Byzance et le concile de Lyon*, 73.

<sup>27</sup> N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity...*, 38—39.

pneumatologiczny (subiektywny, osobowy, profetyczny) są wzajemnie powiązane ze sobą i warunkują się wzajemnie. Misterium Kościoła jest w gruncie rzeczy jednym i tym samym misterium „ciała duchowego” (*soma pneumatikòn*) Chrystusa czyli ludzkości przenikniętej energiami Ducha Świętego. Wszystko, czym Kościół jest, istnieje mocą zbawczego czynu Chrystusa i możliwe jest w czasie jedynie dzięki przyjściu Ducha Świętego<sup>28</sup>.

Nie bez powodu prawosławni podkreślają, iż w eklezjologii należy strzec się wszelkiej tendencji, która by naruszała jedność Trójcy Świętej. Odróżniając dzieło trzech Osób Boskich w realizacji planu zbawienia trzeba utrzymać jedność trzech Osób Boskich i nie oddzielać działania jednej z nich od działania dwóch pozostałych. Każda Osoba Boska bierze pełny udział w całej ekonomii zbawienia. Odrębność osób nie pozwala na pomniejszenie doniosłości działania żadnej z nich; dopuszcza jedynie różnicę w sposobie działania. Wszystko pochodzi od Ojca, który jest początkiem (*archè*) oraz celem (*telos*) wszystkiego, dokonuje się jednak poprzez działanie dwóch innych Osób.

Aby właściwie zrozumieć relację między pneumatologią a eklezjologią należy przede wszystkim wziąć pod uwagę fakt, iż ewangelie mówią o dwóch wielkich, wzajemnie powiązanych ze sobą nurtach objawienia trynitarnego. Można je wyrazić schematycznie w następujący sposób: Ojciec — Syn — Duch Święty oraz Ojciec — Duch — Syn. Teologowie prawosławni sądzą, iż tradycja zachodnia uprzywilejowała raczej pierwszy model owego „ruchu objawienia” w świetle relacji Ojciec — Syn — Duch<sup>29</sup>. Model ten wyraża dobrze misterium miłości, która łączy w jedno Syna z Ojcem (por. J. 10,30,38; 17,6,21). Duch Święty ukazuje się w tym kontekście jako wzajemna miłość Ojca i Syna oraz jako dar tej miłości dla ludzi. Ojciec posyła Ducha „w imię Chrystusa” (J 16,7). Wraz z Ojcem Syn jest źródłem życia (J 5,26). Ten model objawienia trynitarnego wyraża przede wszystkim tajemnicę „przybrania za synów” (*filii in Filio*).

Tradycja Kościoła wschodniego nie poprzestała na ukazaniu relacji Ojciec — Syn — Duch, lecz równocześnie skoncentrowała swą uwagę na drugim, równie ewangelicznym modelu objawienia Trójcy Świętej: Ojciec — Duch — Syn<sup>30</sup>. Duch Święty działa nie tylko w tajemnicy wcielenia Logosu<sup>31</sup>. Jest obecny w całym posłannic-

<sup>28</sup> O. Clément, *Ecclésiologie orthodoxe...*, 95—97.

<sup>29</sup> O. Clément, *Byzance et le concile de Lyon*, 65—66.

<sup>30</sup> O ile pierwszy model cechuje św. Jana Ewangelistę, drugi uwidacznia się bardziej u synoptyków, a zwłaszcza u Łukasza, który rozwinął właściwą sobie „chrystologię pneumatologiczną”. Por. L. Bouyer, *Le Fils éternel*, Paris 1974, 306—315.

<sup>31</sup> Myśl o zstąpieniu Ducha Świętego na Maryję, które umożliwiło wcielenie Syna Bożego rozwinął w sposób oryginalny S. Bułgakow; widział on w Maryi „nosicielkę Ducha” (*pneumatophóra, duchonósica*). Por. A. Skwa-

twie Chrystusa: ukazuje się w czasie chrztu, objawia Go jako Mesjasza, jest Jego „namaszczeniem”<sup>32</sup>. Cała publiczna działalność Chrystusa przeniknięta jest obecnością Ducha<sup>33</sup>. W Duchu Świętym Chrystus ofiaruje się Ojcu (Hbr 9, 14). Przez Ducha Ojciec wskrzesza Chrystusa z martwych (Dz 2, 32—33), przez zesłanie Ducha wreszcie ustanawia Kościół i czyni zbawcze dzieło Chrystusa dostępnym dla wszystkich pokoleń<sup>34</sup>.

Teologowie prawosławni podkreślają z naciskiem, iż pomiędzy tymi dwoma „ruchami objawienia” istnieje relacja całkowitej wzajemności: pierwszy wyraża przede wszystkim tajemnicę „przybrania (przez Ojca) za synów” (*filiū in Filio*), drugi natomiast tajemnicę przebóstwienia przez Ducha Świętego (*pneumatophóroi*, nosiciele Ducha). Duch Święty jest nie tylko treścią tajemnicy „przybrania za synów”, lecz także jej sprawcą. Między Synem i Duchem istnieje relacja pełnej wzajemności i wzajemnej służby. Nic dziwnego, iż P. E. v d o k i m o v mógł nazwać Chrystusa „wielkim poprzednikiem Ducha”<sup>35</sup>. Takie rozumienie nauki nowotestamentalnej posiada, zdaniem teologów prawosławnych, niezwykle doniosłe znaczenie dla integralnej wizji Kościoła, w której jego wymiar chrystologiczny i pneumatologiczny harmonijnie łączą się ze sobą<sup>36</sup>.

W tradycji prawosławnej, zwłaszcza patrystycznej, a następnie w pismach św. Grzegorza Palamasa oraz w *Filokaliach* dominuje epikletyczna wizja Kościoła. Akcent spoczywa na prośbie o zstąpienie Ducha Świętego i przeżywaniu Jego obecności we wspólnocie wierzących. Moment sakramentalny (eschatologiczny wymiar sakramentów świętych), hierarchiczny oraz instytucjonalny Kościoła tradycja prawosławna rozpatruje równocześnie w perspektywie chrystologicznej i pneumatologicznej. Podkreśla ona, iż dzieło Chrystusa jest nierozdzielnie związane z dziełem Ducha Świętego i skierowane ku niemu. Kościół jako Ciało Chrystusa oraz miejsce „wiekuistej Pięćdziesiątnicy” posiada strukturę epikletyczną. Powstał on dzięki epiklezie Chrystusa (prośba skierowana przez Ojca o zesłanie Ducha „w Jego imię”). Dzięki tej epiklezie Kościół ustawicznie otrzymuje Ducha Świętego „w imię Chrystusa”, obecnego w Kościele<sup>37</sup>. Uwidacznia się to szczególnie w czasie sprawowania Eucharystii, gdy kapłan prosi Ojca o zesłanie Ducha Świę-

czyński, *Maryja — Nosicielka Ducha Świętego (Pneumatophóra) w nauce Sergiusza Bułgakowa (1871—1944)*, Lublin 1975 (praca licencjacka, maszynopis).

<sup>32</sup> Por. Łk 4, 18; Mt 12, 18.

<sup>33</sup> Por. Łk 4, 1. 18.

<sup>34</sup> Mówiąc o wzajemnym objawieniu lub świadectwie Ojca i Syna, ewangelie wspominają równocześnie o obecności Ducha Świętego; podkreślają Jego w pełni osobową rzeczywistość. Por. Łk 10, 21.

<sup>35</sup> *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, 89.

<sup>36</sup> Por. O. Clément, *Byzance et le concile de Lyon*, 65—68.

<sup>37</sup> *Tamże*, 67 (*l'épiclese fondatrice*).

tego („na nas i na te oto dary”). Chleb i wino przemienione są w Ciało i Krew Chrystusa przez działanie Ducha Świętego. Komunia jest wszczepieniem w *soma pneumatikon* Chrystusa. Eucharystia jako Ciało i Krew Chrystusa Zmartwychwstałego jest równocześnie „ogniem i Duchem”<sup>38</sup>. Wszystko to dokonuje się jako *paraclesis* (pocieszenie i umocnienie), tj. jako odpowiedź Trójjedynego Boga na wezwanie Jego imienia przez Kościół (*epiclesis*), w której działa Duch Święty (Paraklet, Pocieszyciel) uobecniając całą ekonomię zbawienia. Tajemnica ta jest według teologii prawosławnej najgłębszym uzasadnieniem epikletycznej struktury Kościoła<sup>39</sup>.

Jest to równocześnie podstawowa racja, dlatego w świetle eklezjologii prawosławnej aspekt chrystologiczny i pneumatologiczny Kościoła nierozzerwalnie wiążą się ze sobą. Od dnia Pięćdziesiątnicy Duch Święty uobecnia i urzeczywistnia całe dzieło Chrystusa w czasie. Działanie Ducha Świętego jest dziełem nowym, różnym w czasie i przestrzeni od dzieła Chrystusa<sup>40</sup>. Dokonuje ono w pewnym sensie ponownego „wcielenia” dzieła Chrystusa w wierzących. Zstąpienie Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy otwiera erę trynitarną, trwałą i bezpośrednią obecności Boga w dziejach; jest nowym i szczytowym momentem objawienia Trójcy Świętej, jego najwyższym celem i kresem. Nie jest ono wydarzeniem wtórnym w stosunku do zbawienia udzielonego ludziom przez Chrystusa; nie inauguruje „religii Ducha Świętego”<sup>41</sup>, lecz uobecnia i aktualizuje w czasie zbawienie raz dokonane przez Chrystusa. W swym aspekcie pneumatologicznym Kościół nie jest przypadkowym zgromadzeniem, które otrzymuje od Ducha Świętego chwilowe natchnienie; nie jest rzeczywistością czysto duchową, lecz widzialną, historyczną, strukturalnie uchwytną — na wzór wcielenia.

Wydaje się, iż V. Lossky był pierwszym spośród współczesnych teologów prawosławnych, który zapoczątkował tego rodzaju „eklezjologię dialektyczną”, w której ekonomia Chrystusa i Ducha

<sup>38</sup> Moment ten podkreśla szczególnie mocno tradycja syryjska. Por. E. Pataq Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971. W tradycji bizantyjskiej myśl tę wyraża ryt tzw. zeonu (odrobina gorącej wody wlana do kielicha przed Komunią świętą). Na Wschodzie określa się Eucharystię przy pomocy pojęcia światła i ognia; przeżywa się ją pod postacią, pod którą pojawia się Duch Święty. Por. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, 315; tenże, *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 2(1972) nr 1, 33—52.

<sup>39</sup> N. A. Nissiotis, *The Importance of the Doctrine of the Trinity*, 39.

<sup>40</sup> N. A. Nissiotis nazywa Ducha Świętego „stwarzającym na nowo Bogiem wśród nas” (*the recreative God among us*), który ożywia całe stworzenie i kieruje do wiecznego przeznaczenia, Bogiem przetwarzającym w nowe stworzenie (*tamże*, 39).

<sup>41</sup> *Tamże*, 60—65; tenże, *Pneumatologie orthodoxe*, 91—96. Przeciwnie S. Bułgakow (por. wyżej przypis 5).

Świętego organicznie wiąże się ze sobą<sup>42</sup>. Według niego, Kościół posiada dwa nierozdzielne aspekty, chrystologiczny i pneumatologiczny, organiczny i osobowy. Jedność Kościoła wynika z samej istoty działania Chrystusa, który przebóstwiał naturę ludzką jako taką. Duch Święty natomiast przebóstwiał każdą z osób ludzkich dzięki szczególnej relacji do wielości tych osób. W takim ujęciu wymiar strukturalny, konieczny i statyczny Kościoła byłby chrystologiczny, zaś wymiar personalistyczny, wolny i dynamiczny — pneumatologiczny. Pod wpływem krytyki ze strony innych teologów prawosławnych, zwłaszcza zaś G. Florovskye'go<sup>43</sup>, Lossky zmodyfikował swą koncepcję usuwając przeciwstawienie pomiędzy aspektem konieczności i statyczności w dziele Chrystusa oraz aspektem dynamicznej wolności w dziele Ducha Świętego. W swym aspekcie chrystologicznym Kościół ukazuje się jako dopełnienie uwielbionego człowieczeństwa Chrystusa oraz kontynuacja wcielenia. Obok ekonomii Syna Bożego, streszczającego w sobie jedność natury ludzkiej istnieje również w Kościele ekonomia Ducha Świętego, który zwraca się do każdej poszczególnej wolnej osoby ludzkiej. Wymiar ten decyduje z kolei o „pentekostalnym” bądź pneumatologicznym aspekcie Kościoła. W ten sposób jedność natury ludzkiej oraz wielość osób sprawiają, że Kościół jest tajemnicą na wzór Trójcy Świętej. Obydwie ekonomie, Syna i Ducha Świętego, są nieoddzielne, warunkują się i przenikają się wzajemnie tak, że jedna jest nie do pomyślenia bez drugiej i w ten sposób urzeczywistniają Kościół na obraz Trójcy Świętej.

Zasadnicza intuicja Lossky'ego znalazła zwolenników wśród wielu teologów prawosławnych<sup>44</sup>. Przestrzegają oni przed jednostronnie chrystocentrycznym podejściem do problematyki eklezjologicznej. Interpretacja chrystologiczna nie wyczerpuje ich zdaniem całej rzeczywistości Kościoła. Jednym z głównych problemów ekumenicznych w dziedzinie eklezjologii jest według nich właściwe naświetlenie relacji wzajemności pomiędzy Synem i Duchem Świętym, celem przezwyciężenia jednostronnego podporządkowania. Wymiar chrystologiczny Kościoła (obecność zmartwychwstałego Chrystusa w „misteriach”, poświadczona przez sukcesję apostołską episkopatu) wiąże się nierozzerwalnie z aspektem pneumatologicznym (wolność, wydarzenie, proroctwo). Właśnie w tego rodzaju „pneumatologii chrystologicznej” oraz „chrystologii pneumatologicz-

<sup>42</sup> V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944 (1960<sup>2</sup>), 131—169, 171—192.

<sup>43</sup> Por. G. Florovsky, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Eglise*, w: *La sainte Eglise universelle. Confrontation oecuménique*, Neuchâtel 1948, 9—57; tenże, *Christ and His Church. Suggestions and Comments*, w: *L'Eglise et les Eglises*, t. II, Chevetogne 1955, 159—170.

<sup>44</sup> Można to dostrzec zwłaszcza w poglądach prawosławnych teologów świeckich tej miary co O. Clément, N. A. Nissiotis, P. Evdokimov i inni.

nej” prawosławni widzą skuteczny sposób ustrzeżenia się w eklezjologii przed niebezpieczeństwem chrystomonizmu i pneumatomonizmu. Eklezjologia pneumatologiczna nie może posiadać charakteru monistycznego; musi być eklezjologią o charakterze trynitarnym.

N. Afanasjew jest inicjatorem tzw. eklezjologii eucharystycznej, która określa Kościół w oparciu o zgromadzenie eucharystyczne we wspólnocie lokalnej (w Kościele lokalnym urzeczywistnia się cała pełnia Kościoła)<sup>45</sup>. Równocześnie jednak jest to eklezjologia pneumatologiczna charyzmatów i funkcji kapłańskich. Afanasjew podkreśla bowiem, iż wspólnota eucharystyczna jest wspólnotą uporządkowaną; na jej czele stoi biskup (lub kapłan), który jej przewodzi (*proestos*) w dziękczynieniu<sup>46</sup>. Zgromadzenie eucharystyczne otrzymuje swą strukturę dzięki charyzmatom czyli darom Ducha Świętego, które udzielone zostały „według porządku” całemu Ludowi Bożemu — wszystkim „nosicielom Ducha” (*pneumatophoroi*) — zgodnie z prawem miłości, jednoczącej wszystko co wielorakie. W swojej książce *Kościół Ducha Świętego* Afanasjew odchodzi od tendencji konstruowania eklezjologii według „logiki piramidalnej”<sup>47</sup>. Punktem wyjścia jest dla niego kapłaństwo wszystkich wiernych, uczestniczących w jedynym kapłaństwie Chrystusa. Kapłaństwo hierarchiczne jest jedynie wyższym stopniem tego uczestnictwa. Eklezjologia pneumatologiczna wymaga aktywności i odpowiedzialności wszystkich w różnych dziedzinach życia Kościoła jako wspólnoty (sakramentalnej, doktrynalnej, administracyjnej); jest więc równocześnie eklezjologią „soborową” (*sobornost'*)<sup>48</sup>.

### III. Duch Święty, autorytet i wolność w Kościele

Problem autorytetu i wolności od dawna już pojawiał się z całą ostrością w stosunkach między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim. Współczesna sytuacja ekumeniczna skłania do podjęcia na nowo tego delikatnego, ale jakże doniosłego zagadnienia. Z prawosławnego punktu widzenia rozwój autorytetu kościelnego na Zachodzie w wiekach średnich oraz w okresie potrydenckim był w przeważającej mierze zdeterminowany troską o zachowanie ciągłości i żywotności Kościoła. Wychodzono z założenia, iż ciągłość tę

<sup>45</sup> Na temat eklezjologii eucharystycznej por. m. in. J. J. Holtzman, *Eucharistic Ecclesiology of the Orthodox Theologians*, *Diakonia* 8(1973) 5—21; M. E. Hussey, *Nicolas Afanassiev's Eucharistic Ecclesiology: A Roman-Catholic Viewpoint*, *Journal of Ecumenical Studies* 12(1975) 235—252; W. Hryniewicz, *Eklezjologia prawosławna w zarysie*, w: Granat, *Ku czciowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, Lublin 1974, 376—391, zvl. 380—382.

<sup>46</sup> N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris 1975, 191—298.

<sup>47</sup> Wyrażenie Y. Congara (recenzja: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 59, 1975, 479).

<sup>48</sup> N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, 35—121.

zagwarantować może jedynie nieomylny autorytet. Takiemu przekonaniu sprzyjało ponadto, zdaniem J. Meyendorffa, augustyńskie pojęcie człowieka wewnętrznie skażonego przez grzech i ustawicznie narażonego na błąd. W takim kontekście ustanowienie przez Boga nieomylnego autorytetu w Kościele wydawało się czymś niezbędnym i dobroczynnym. Ów nieomylny autorytet miał ustrzec człowieka od błędu oraz od niewłaściwego użytku wolności<sup>49</sup>.

Prawosławni oceniają krytycznie wielowiekową ewolucję pojęcia autorytetu w chrześcijaństwie zachodnim. Według opinii A. S. Chomiakowa cały ten rozwój jest wyrazem sceptycyzmu oraz tendencji do szukania pewności w zewnętrznym autorytecie (papież, Pismo św.) W ten sposób chciano zapobiec wątpleniu zakładając, iż brak autorytetu otwiera zawsze drzwi wątpleniu i niepewności. W przekonaniu Chomiakowa zasadnicza różnica między prawosławiem a chrześcijaństwem zachodnim polega na odmiennym rozumieniu autorytetu w sprawach religii. Na Zachodzie autorytet stał się „zewnętrzną władzą”, zaś poznanie prawd religijnych zostało oderwane od życia religijnego. Prawdy te były udzielane rozumowi ludzkiemu przez autorytet kościelny jako środki do zbawienia. W protestantyzmie zewnętrzny autorytet Kościoła zastąpiony został autorytetem Pisma św.<sup>50</sup>.

W wypowiedziach tego rodzaju nietrudno dopatrzeć się akcentów polemicznych, pewnych skrajności i uogólnień. Są one jednak — przynajmniej w jakiejś mierze — wyrazem świadomości prawosławnej do dzisiaj. Stanowisko eklezjologii prawosławnej w tej sprawie tym bardziej zasługuje na uwagę, iż dotyczy ono zagadnienia o dużej doniosłości dla przyszłego rozwoju dialogu ekumenicznego.

### 1. Autorytet Ducha Świętego w świetle eklezjologii wczesnochrześcijańskiej

Usiłując sprecyzować samo pojęcie oraz naturę autorytetu i wolności w sprawach wiary teologowie prawosławni zwracają przede wszystkim uwagę na dzieje Kościoła pierwotnego. Wczesny Kościół często powoływał się na przekonanie, iż jest kierowany przez Ducha Świętego i dzięki temu zachowuje tożsamość i ciągłość swojej sakramentalnej natury. Duch Święty działający we wspólnocie wierzących był największym autorytetem dla wczesnego Kościoła i jedyną prawdziwą „pewnością”. Bardzo wczesnie podjęte zostały pew-

<sup>49</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism and Authority in Christian Dogma*, Sobornost 5(1969) nr 9, 641—642.

<sup>50</sup> A. S. Chomiakow, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Leusanne-Vevay 1872, 36—37, 54. Por. J. Klingger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, Znak 20(1968) nr 169—170, 866—896, zwł. 867—868.

ne decyzje w przekonaniu, iż postanawia „Duch Święty i my” (Dz 15,28)<sup>51</sup>. W ten sposób kształtowało się również chrześcijańskie pojęcie Tradycji oraz jej autorytetu w Kościele. Kościół dążył za wszelką cenę do zachowania całkowitej wierności wobec nauki i świadectwa apostołów o Chrystusie, a równocześnie do rozpoznania prawdy pod działaniem Ducha Świętego. Wyraża się w tym wolność i odpowiedzialność Kościoła za przekaz Ewangelii. Dzięki temu wczesny Kościół — nie znając jeszcze instytucji soborów — żył życiem „soborowym”. Potrafił ustalić kanon pism NT pomimo trudności i różnych tendencji interpretacyjnych (judeochrześcijaństwo, gnostycyzm); doszedł również do ustalenia istotnych elementów w rytach liturgicznych. Wszystko to było możliwe, zdaniem prawosławnych, jedynie w oparciu o najwyższy autorytet Ducha Świętego działającego we wspólnocie Kościoła<sup>52</sup>.

Autorytet i przewodnictwo Ducha Świętego we wczesnym Kościele dalekie były jednak od wszelkiego indywidualizmu i subiektywizmu. Sama sakramentalna natura wspólnoty chrześcijańskiej wymagała porządku i ładu. Lokalna wspólnota eucharystyczna pozostawała pod przewodnictwem biskupa, odpowiedzialnego za czystość głoszonej nauki<sup>53</sup>. W świetle tradycji prawosławnej funkcja biskupa nie pochodzi z osobistej delegacji prawnej, udzielonej mu indywidualnie przez Chrystusa; jest wynikiem działania Ducha Świętego na całą wspólnotę. Jest to, zdaniem prawosławnych, podstawowa racja dlatego żaden biskup nie może posiadać osobistej nieomyślności. Jego nauka i poglądy wymagają zawsze konfrontacji z nauczaniem i poglądami innych biskupów. Dopiero ta zgodność i jedność w nauczaniu wszystkich biskupów stanowi argument na korzyść prawdziwej Tradycji apostołskiej. W ten sposób wczesna eklezjologia doszła do uznania zgodności (*consensus*) biskupów jako miarodajnego autorytetu w sprawach wiary. Zgodę biskupów danego regionu uznano za bardziej autorytatywny znak prawdy niż opinię poszczególnego biskupa. Powszechna zgoda wszystkich biskupów stała się wyrazem najwyższego autorytetu w Kościele jako znak obecności i działania Ducha Świętego<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Decyzje te dotyczyły m.in. sprawy misji wśród pogan (por. Ga 2, 1—14; Dz 15, 1—35) oraz potrzeby przeciwstawienia się tendencjom gnostycykim.

<sup>52</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism...*, 634—635; T. Hopko, *Criteria of Truth in Orthodox Theology*, St Vladimir's Theological Quarterly 15(1971) 121<sup>gd</sup>—129.

<sup>53</sup> Por. J. Zizioulas, *He henótis tes Ekklesías en te theia Eucharistia kai ti episkópo katá tous treis prótous aiónas*, Athenai 1965; N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, 299—345.

<sup>54</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism...*, 636. Por. na ten temat W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej. Analiza współczesnych poglądów dogmatyczno-ekumenicznych*, Lublin 1976, 181 przyp. 135, 221 przyp. 278.



## 2. Autorytet we wspólnocie, a nie nad wspólnotą

Dla zrozumienia natury autorytetu w Kościele istotne znaczenie posiadają, zdaniem prawosławnych, wypowiedzi Nowego Testamentu o nowym przymierzu, nowym przykazaniu miłości oraz o wzajemnej relacji między Bogiem a człowiekiem, która zaistniała dzięki wcieleniu. Zewnętrzny i prawy charakter autorytetu w ST (przykazanie, posłuszeństwo, wierność prawu) ustąpił miejsca autorytetowi osobowemu, wewnętrznemu i duchowemu<sup>55</sup>. Odtąd Bóg nie przemawia do wspólnoty sam będąc kimś zewnętrznym w stosunku do niej; jest obecny we wspólnocie Kościoła przez swojego Ducha, który wszystkich poucza, przenika i wprowadza do prawdy<sup>56</sup>. Przykazania Chrystusa straciły swój charakter zewnętrzny i prawny, a nabrały charakteru wewnętrznego.

Według tradycji prawosławnej idea zewnętrznego, najwyższego autorytetu nad lokalnymi wspólnotami sakramentalnymi nie posiada żadnej podstawy teologicznej. Autorytet powierzony przez Chrystusa uczniom (Piotrowi, Dwunastu) jest jedynie autorytetem we wspólnocie, a nie nad wspólnotą, z którą utożsamia się Chrystus<sup>57</sup>. Żaden ludzki autorytet nie może być autorytetem nad Ludem Bożym, pełni on jedynie funkcję pomocniczą w Kościele jako wspólnocie sakramentalnej, urzeczywistniającej się w lokalnych zgromadzeniach eucharystycznych<sup>58</sup>. Sakrament św., a zwłaszcza Eucharystia, wymagają zróżnicowania wewnętrznej struktury Kościoła oraz różnorodności posług. Prawosławni widzą w tym najgłębsze uzasadnienie hierarchicznej struktury Kościoła. Zadaniem biskupów jest kształtowanie wspólnoty sakramentalnej oraz czuwanie nad jednością wiary i zachowaniem historycznej ciągłości Tradycji. Nie posiadają oni autorytetu ani władzy nad Kościołem.

Teologowie prawosławni zwracają uwagę na fakt ciągłości między nowotestamentalną koncepcją autorytetu oraz jego rozumieniem przez wczesne chrześcijaństwo. Kościół został założony i utwierdzony przez zesłanie Ducha Świętego, oparty na osobistym autorytecie apostołów jako świadków Zmartwychwstania Chrystusa oraz na autorytecie Ducha Świętego, który przejął kierownictwo we wspólnocie wierzących. Wczesna eklezjologia chrześcijańska podkreślała równocześnie znaczenie obydwu autorytetów. Dzięki temu mogła ukazać ciągłość istniejącą we wspólnocie pomiędzy czasem apostoelskim a późniejszymi wiekami. Zadaniem wspólnoty było zachowanie orędzia apostoelskiego w jego pierwotnej czystości

<sup>55</sup> Mt 5, 1—48; 22, 35—40; 25, 31—46; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; J 13, 34; 14, 21.

<sup>56</sup> J 16, 13; 1 Kor 2, 13; 2 Kor 1, 22; Ef 1, 13.

<sup>57</sup> Por. Mt 18, 18; J 20, 22; Dz 9, 4; Mt 25, 40. 45.

<sup>58</sup> J. Meyendorff. *Historical Relativism...*, 632—634, 642.

oraz kontynuowanie — pod natchnieniem Ducha — działalności misyjnej i pasterskiej<sup>59</sup>. Ciągłość została zachowana przede wszystkim dzięki sakramentalnej tożsamości istniejącej między Kościołem w Jerozolimie, który otrzymał Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, a każdym innym Kościołem zgromadzonym w imię Chrystusa<sup>60</sup>. W tym kontekście warto zauważyć, iż najbardziej wczesna forma nauki o tzw. sukcesji apostoelskiej dotyczy zachowania autentycznej Tradycji (*paradosis*) apostoelskiej. Nie dokonuje się to automatycznie, przez samo nałożenie rąk, lecz dzięki ciągłości tej samej posługi biskupiej w każdej wspólnoty. Nie podważa to bynajmniej znaczenia gestu nałożenia rąk, które od początku uważane było za znak darów Ducha Świętego<sup>61</sup>.

### 3. Autorytet soborów

Na gruncie wczesnochrześcijańskiego rozumienia zgody (*consensus*) jako najwyższego autorytetu w sprawach wiary ukształtowała się stopniowo idea soboru. Z prawosławnego punktu widzenia pierwotny sens pojęcia soboru wiąże się z kontynuacją tajemnicy zesłania Ducha Świętego oraz z biblijną kategorią świadectwa. Wczesny Kościół stał na stanowisku, iż zgoda osiągnięta odnośnie do danego zagadnienia jest znakiem woli Boga oraz świadectwem obecności Ducha Świętego; Kościół to świadectwo przyjmuje i weryfikuje w świetle Pisma św., Tradycji oraz nauki innych soborów<sup>62</sup>. Sobory nie były zinstytucjonalizowaną formą władzy nad Kościołem<sup>63</sup>. Zbierały się okazjnie w określonych okolicznościach, celem podjęcia odpowiednich decyzji doktrynalnych lub dyscyplinarnych. W rzeczach ważnych nie rządziły się zasadą większości. Nie istniały żadne gwarancje, zabezpieczające prawa mniejszości, która musiała pogodzić się z orzeczeniem, jeśli nie chciała podlegać ekskomunice. Tak postępując Kościół kierował się przekonaniem, iż nie można być jego członkiem przeciwstawiając się świadectwu Ducha Świętego, który jest najwyższym autorytetem we wspólnocie wierzących. Tutaj również widać wyraźnie przesłanki pneumatologiczne.

W świetle tradycji prawosławnej nie oznacza to jednak, iż większość biskupów była nieomylna *ex sese* w orzeczeniach soborowych.

<sup>59</sup> Tamże, 633.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, 633—634.

<sup>62</sup> Por. N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, 115—121.

<sup>63</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism...*, 636; A. V. Kartashev, *Wsielenskije sobory*, Paris 1963; B. Krivochéine, *L'autorité des conciles oecuméniques*, *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 22(1975) 85—88, 63—70; P. L'Huillier, *Le concile oecuménique comme autorité suprême dans l'Eglise*, *Analecta* 24(1975) nr 1, 78—102.

Wiadomo, iż wiele pseudosoborów zostało później odrzuconych przez Kościół. Okazywało się wówczas, iż racja była po stronie mniejszości czy też nawet po stronie nielicznych jednostek, które broniły prawdy, narażając się na prześladowanie i potępienie przez biskupów stanowiących większość na danym pseudosoborze<sup>64</sup>. W tym miejscu należałoby wspomnieć o tym, jak wielką rolę wielu teologów prawosławnych przypisuje zjawisku recepcji orzeczeń soborowych przez cały Kościół, aby mogły być uważane za prawdziwy wyraz Tradycji<sup>65</sup>. Podkreślają oni, iż żaden autorytet nie jest w stanie pozbawić człowieka wolności w wyborze wiary lub niewiary. Każde orzeczenie soborowe pociągało za sobą „ryzyko wiary” i nie wykluczało tego ryzyka u innych. Recepcja przyczyniała się do wzrostu autorytetu danego soboru jako znaku woli Bożej. Prawosławna teologia soboru ukazuje, iż jedynym ostatecznym autorytetem w Kościele jest sam Duch Święty działający w świadomości Kościoła.

Trzeba przyznać, iż w procedurze soborowej wczesnego Kościoła odgrywały rolę różne czynniki: historyczne, społeczne, polityczne, kulturowe. Elementy prawnicze zaczynały stopniowo przenikać do procedury i orzeczeń soborowych. Niemniej jednak świadomość Kościoła często nie mogła pogodzić się z tymi wpływami. Pomimo zatwierdzenia przez cesarza niektóre sobory zostały odrzucone. W sprawach wiary Kościół bronił w ten sposób wolności wyrażania wiary przy pomocy właściwych sobie kategorii. Jest to jeszcze jedno świadectwo za tym, iż Duch Święty pozostał jedynym autorytetem, który Kościół uznał za ostateczny<sup>66</sup>.

#### 4. Autorytet i wolność

Chcąc naświetlić relację między autorytetem a wolnością, teologowie prawosławni zwracają często uwagę na podstawowe założenia antropologiczne. Pojęcie autorytetu zależy w dużej mierze od sposobu patrzenia na człowieka i na Kościół. Augustyńska koncepcja człowieka wewnętrznie skażonego przez grzech i narażonego na błąd prowadzi bez wątpienia do innego rozumienia autorytetu niż wizja człowieka w pismach Ojców greckich. Teologia zachodnia oswoiła się z myślą, iż ustanowienie przez Boga nieomylnego autorytetu w Kościele (papiestwo) miało zapobiec błędom. Tymczasem

<sup>64</sup> M. in. św. Atanazy Aleksandryjski oraz św. Maksym Wyznawca.

<sup>65</sup> Por. W. Hryniewicz, *Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie*, *Theologie und Glaube* 65(1975) 242—266; tenże, *Recepcja orzeczeń magisterium przez wspólnotę Kościoła w świetle teologii prawosławnej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 18(1975) nr 2, 13—29.

<sup>66</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism...*, 637.

w świetle tradycji wschodniej Kościół jest raczej miejscem, gdzie człowiek uczestnicząc w prawdzie doświadcza — przynajmniej częściowo — wolności dzieci Bożych (Rz 8, 21) powołanych do wolności (Ga 5,13) i kierowanych przez Ducha Świętego (Ga 5,18). Duch Święty i wolność są nieoddzielne od siebie. Wolność jest istotnym elementem podobieństwa człowieka do Boga <sup>67</sup>.

Autorytet w Kościele nie może naruszyć wolności. Chrześcijańskie pojęcie autorytetu zakłada wolne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich w życiu wspólnoty Kościoła. W ostatecznym rozrachunku nie autorytet decyduje o naturze Kościoła, lecz sam Duch Święty, który urzeczywistnia w nim sakramentalną obecność Chrystusa. Bez wątpienia Pismo św., Tradycja, sobory, biskupi stanowią autorytet w Kościele. Autorytet ten jest jednak tylko świadectwem działania Ducha Świętego. Niezmienia on zasadniczego celu ludzkiego „życia w Chrystusie” i „w Duchu Świętym”, którym jest dobrowolne przeżywanie eschatologicznej obecności Boga w widzialnej wspólnocie Kościoła.

Teologowie prawosławni podkreślają w szczególony sposób wolność Kościoła w wyrażaniu prawd wiary chrześcijańskiej. Każda formuła doktrynalna jest uwarunkowana określonymi kategoriami intelektualnymi, filozoficznymi czy społecznymi, których nie należy absolutyzować. Kościół jest wolny w ich doborze celem wyrażenia orędzia ewangelicznego w każdej sytuacji historycznej. W swojej ziemskiej egzystencji musi on posługiwać się takimi kategoriami jak prawo, autorytet, filozofia... Prawosławni skłonni są określać te elementy jako przynależące do „upadłego i jeszcze nie odkupionego świata”, w którym żyją chrześcijanie. Kościół nie jest jednak zdeterminowany przez te kategorie ani w swojej naturze, ani w swojej misji zbawczej. Korzystając z nich nie zatrzymuje na nich swej uwagi ani ich nie kanonizuje. Nawet filozofia grecka, której kategorie służyły jako środek wyrazu zwłaszcza w okresie teologii patrystycznej nie została nigdy uznana za jedyną i absolutną <sup>68</sup>. Kościół jako całość zachował wobec niej postawę krytyczną, wolną i twórczą, przeciwstawiając się tendencjom do jej absolutyzacji <sup>69</sup>.

Wymownym przykładem wolności Kościoła w korzystaniu z kategorii filozoficznych jest sławny termin *homoousios*. Synod w Antiochii (268) potępił go podejrzewając o modalizm. Na Soborze Nicejskim termin ten stał się wyrazem ortodoksji chrześcijańskiej. Warto także przypomnieć, iż po Soborze Chalcedońskim zarysowała się nowa tendencja teologiczna, określana współcześnie mia-

<sup>67</sup> Tamże, 638—639. Por. także, W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, Analecta Cracoviensia 4(1972)217—238.

<sup>68</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism...*, 640.

<sup>69</sup> Por. W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, 276—277.

nem neochalcedonizmu<sup>70</sup>, której zwolennicy dążyli do reinterpretacji orzeczeń chalcedońskich w świetle chrystologii aleksandryjskiej (przebóstwienia natury ludzkiej w Chrystusie sięgające tak daleko, iż w pewnym sensie można przyjąć formułę św. Cyryla Aleksandryjskiego o „jednej naturze Boga wcielonego Logosu”, *mia physis tou Theou Logou sesarkomène*). Istotne w tym zabiegu jest to, iż zmierzał on do naświetlenia formuły chalcedońskiej w ten sposób, żeby była ona do przyjęcia dla monofizytów. Orientacja ta znalazła poparcie ze strony Justyniana, cesarza-teologa, a rezultatem tych wysiłków był Sobór Konstantynopolski II (553). Jakkolwiek zabieg ten nie doprowadził do oczekiwanych wyników niektórzy teologowie prawosławni uważają go za „wydarzenie prawdziwie ekumeniczne” we współczesnym sensie tego słowa<sup>71</sup>. Dążył on do ponownego sformułowania dogmatu ze względu na tych, którzy odłączyli się od Kościoła.

Przykłady te świadczą o tym, iż Kościół kierowany przez Ducha Świętego jest wolny w doborze kategorii i pojęć, które w danym okresie czasu uważa za najbardziej odpowiednie i celowe do wyrażenia prawdy objawionej.

W przekonaniu teologów prawosławnych takie rozumienie autoritetu oraz jego charakteru pomocniczego jest najlepszym wkładem wschodniego chrześcijaństwa do współczesnego dialogu ekumenicznego<sup>72</sup>. Faktem jest, iż pojęciowe ustalanie prawd wiary nie jest w Kościele prawosławnym posunięte tak dalece, jak to ma miejsce w Kościele katolickim czy w chrześcijaństwie reformowanym. Kościół prawosławny posiada ograniczoną ilość orzeczeń dogmatycznych, nie mnoży ich bez prawdziwej konieczności przedstawiając raczej na zasadniczym minimum zdefiniowanych dogmatów. Sądzi, iż istniejące minimum jest wystarczające jako niezbędny fundament, na którym można oprzeć zasady wiary oraz naukę Kościoła<sup>73</sup>. W zasadzie nie wyklucza on jednak możliwości ukształtowania się nowych orzeczeń dogmatycznych na przyszłych soborach powszechnych. Poprzestając na minimum istotnych dogmatów prawosławie dopuszcza większą swobodę w badaniach teologicznych oraz w interpretacji prawd wiary; pozostawia więcej przestrzeni dla osobistych sądów i poglądów, sprzyja wolności opinii teologicznych. Uważa, iż dogmat z natury swej wymaga wolności myślenia teologicznego, i zakłada wolną twórczość umysłu ludzkiego. W prze-

<sup>70</sup> Por. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 12—13, 34, 57; Ch. Moeller, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme*, w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. I, Würzburg 1951, 637—720.

<sup>71</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism...*, 640.

<sup>72</sup> *Tamże*, 642.

<sup>73</sup> Por. S. Bułgakow, *Prawosławije. Oczerki uczenia prawosławnoej Cerkwi*, Paris (1965), 223—224; P. Ewdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 217.

wadze „teologumenów” nad dogmatami S. Bułgakow widział specyficzny rys, a nawet „przywilej prawosławia”, któremu także w sferze dogmatu obcy jest duch prawniczy. Jego zdaniem „wolność jest nerwem teologii”, a różnorodność i wielość — „pięknem i siłą prawosławia”<sup>74</sup>. Wyrazem tej wolności jest wspomniany już fakt, iż nawet sformułowanie dogmatu przez sobór powszechny nie posiada jeszcze, zdaniem wielu teologów, charakteru zobowiązującego *ex sese*, lecz musi być przyjęte przez świadomość Kościoła.

#### IV. Wnioski dla dialogu prawosławno-katolickiego

Z dotychczasowych wywodów można wyciągnąć wniosek, iż eklezjologia powinna posiadać charakter w pełni trynitarny. Kościół jest tajemnicą całej Trójcy Świętej, we wszystkich jej relacjach i powiązaniach osobowych. Już Orygenes pisał, iż „Kościół jest pełen Trójcy”<sup>75</sup>. Według dosadnego sformułowania Tertuliana, „gdzie są trzej, czyli Ojciec, Syn i Ducha Święty, tam istnieje Kościół, który jest ciałem Trzech”<sup>76</sup>. Nie można rozpatrywać Kościoła w relacji tylko do jednej z osób Trójcy Świętej z pominięciem dwóch pozostałych. Tendencje tego rodzaju pojawiały się niejednokrotnie wśród teologów różnych wyznań chrześcijańskich. Niektórzy próbowali charakteryzować Kościół katolicki przy pomocy kategorii społeczno-prawnych związanych w szczególnie sposób z osobą Ojca, porządkiem stworzenia oraz monarchiczną strukturą społeczności. Wspólnoty ewangelickie pojmowano czasem jednostronnie w świetle specjalnej relacji do Chrystusa, prawosławie natomiast jako „religię Ducha Świętego”. Być może schematy te zawierają coś z prawdy, w gruncie rzeczy jednak są jednostronne, a niekiedy prowadzą nawet na bezdroża<sup>77</sup>. Teologia i duchowość prawosławna posiada nie tylko charakter pneumatologiczny, ale również chrystocentryczny, paschalny i sakramentalny (tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest głęboko zakorzeniona w myśli prawosławnej). Z kolei wspólnotom ewangelickim nie jest obca „nostalgia za Duchem”, zaś myśli katolickiej nie brak wymiaru chrystologicznego. Właściwe danemu wyznaniu uwrażliwienie na pewne wymiary wielowarstwowej rzeczywistości Kościoła nie powinno przesłaniać prawdy, iż jest on rzeczywiście „pełen Trójcy”.

<sup>74</sup> S. Bułgakow, *Prawosławie*, 196, 224; J. Klinger, *Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościołów wschodnich*, *Studia Theologica Varsaviensia* 9(1971) nr 1, 309.

<sup>75</sup> *Selecta in Psalmos XXIII*, 1. PG 12, 1264.

<sup>76</sup> „Ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae corpus Trium est” — Tertulian, *De baptismo* 6. PL 1, 1206.

<sup>77</sup> Por. P. W. Scheele, *Mysterium Kirche. Ein katholischer Beitrag zur ökumenischen Besinnung*, w: *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens* (wyd. J. Madey), Paderborn 1974, 9—33, zvl. 29—31.

Trzeba przyznać, iż eklezjologię prawosławną cechuje spora doza niechęci do prawa oraz wszelkich kategorii o charakterze jurydycznym. Teologowie prawosławni gotowi są przyznać, iż w swojej doczesnej egzystencji Kościół nie może obejść się całkowicie bez prawa, niemniej jednak uważają je za element przynależący raczej do „upadłego świata” niż do nowej egzystencji w Chrystusie i Duchu Świętym. Zdaniem wielu, dary Ducha Świętego nie mogą być rządzone prawem<sup>78</sup>. Tego rodzaju stanowisko teologii prawosławnej nie dotyczy wyłącznie eklezjologii; znajdowało ono często swój wyraz również w dziedzinie soteriologii (walka z tzw. jurydycyzmem zachodnim) i eschatologii. Widać w nim tendencję do przeciwstawienia się wszelkim przejawom procesu zeświecczenia Kościoła oraz jego nauki. Teologowie katoliccy zastanawiają się jednak, czy w tej reakcji nie kryje się niebezpieczeństwo niedoceniaenia elementów strukturalnych i organizacyjnych w Kościele. W ich przekonaniu prawo jest tym czynnikiem, który organizuje życie Kościoła, a zwłaszcza udzielanie sakramentów świętych i w tym znaczeniu nabiera pewnych cech sakramentalnych. Niektórzy dowodzą, iż porządek, prawo i kierownictwo stanowią coś z „postaci sługi”, którą Chrystus przyjął na siebie pragnąc upodobnić się do ludzi. Takie ujęcie bardziej odpowiadałoby, ich zdaniem, konkretnym kształtom całej ekonomii zbawienia i byłoby wyrazem pełniejszej akceptacji wszystkich konsekwencji Wcielenia oraz jego implikacji dla zrozumienia Kościoła<sup>79</sup>.

Wydaje się, iż sporo racji mają z kolei teologowie prawosławni, gdy kierują pod adresem eklezjologii katolickiej pytanie, czy wyciąga się w niej wszystkie konsekwencje z faktu zesłania Ducha Świętego oraz Jego obecności w całym dziele Chrystusa. Prawosławni od dawna wyrażali obawę, czy wąsko rozumiana akceptacja Wcielenia nie naraża równocześnie na niebezpieczeństwo sprawozdania tajemnic wiary — a więc i tajemnicy Kościoła — do wymiarów rzeczywistości doczesnej. Niektórzy nie ukrywają zresztą do dzisiaj swego przekonania, iż Kościół katolicki od wielu stuleci cierpi na przerost struktur oraz tendencji centralistycznych. Okres rozwoju eklezjologii rzymskiej o charakterze jurydycznym (proces majoryzacji autorytetu papieża od średniowiecza aż do Piusa XII) zachwiał, ich zdaniem, pierwotną równowagę w pojmowaniu Kościoła jako powszechnej „wspólnoty”. Sobór Watykański II zahamował wprawdzie pewne tendencje, w zasadzie jednak pozostał przy podstawowych założeniach dawnej eklezjologii: papież pozostaje nadal ostoją pewności, ostatecznym „zewnątrznym kryterium”

<sup>78</sup> N. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, 114, 349, 359. Teolog protestancki E. Benz stwierdza również, iż w eklezjologii prawosławnej nie dominuje idea prawa (*Geist und Leben der Ostkirche*, München<sup>2</sup> 1971, 40—46).

<sup>79</sup> Por. P. W. Scheele, *dz. cyt.*, 32—33; H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Witten 1961.

jedności Kościoła oraz jego nieomyślności; kolegium biskupów jest zależne od niego i posiada jedynie charakter doradczy. Teologowie prawosławni zastanawiają się, w jakim kierunku pójdzie dalszy rozwój nauki katolickiej i czy będzie on w ogóle możliwy przy zachowaniu dotychczasowych zasad eklezjologicznych<sup>80</sup>.

Wydaje się, iż cała eklezjologiczna treść wielowiekowego sporu między prawosławiem a katolicyzmem sprowadza się w gruncie rzeczy do odmiennej „logiki” teologicznej. Z jednej strony dominuje świadomość konsekwencji Wcielenia, a więc transcendencji, która stała się immanencją, z drugiej natomiast — poczucie transcendencji tajemnic bożych, tak charakterystyczne dla nurtu apofatycznej tradycji chrześcijańskiego Wschodu. Po stronie katolickiej przeważa pewien typ myślenia rządzony swoistą logiką Wcielenia (akceptacja konsekwencji Wcielenia dla zrozumienia Kościoła), podczas gdy po stronie prawosławnej większy wpływ wywiera świadomość Pięćdziesiątnicy oraz energii Ducha Świętego działających w Kościele i rządzących jego egzystencją. Trzeba, aby te dwie „logiki” spotkały się i wzajemnie przenikały w myśleniu teologicznym. W obecnej sytuacji ekumenicznej jest to krok niezbędny. Przyszły dialog prawosławno-katolicki powinien przyczynić się do pogłębienia refleksji nad tym zagadnieniem. Wymaga ono pełniejszej integracji zasad organizujących życie Kościoła z przesłankami eklezjologii pneumatologicznej.

Bardzo ważnym momentem dialogu katolicko-prawosławnego będzie bez wątpienia zagadnienie struktur kościelnych. Pewne badania w tym kierunku były już podejmowane w ostatnim czasie przez teologów katolickich<sup>81</sup>. Takie zagadnienie jak rola biskupa rzymskiego, sobory, episkopat, kolegalność, instytucja patriarchatu oraz rola patriarchów muszą być na nowo rozpatrzone w świetle pneumatologii oraz dziejów pierwszych soborów powszechnych. Badając struktury kościelne wczesnego Kościoła w świetle siedmiu soborów powszechnych W. de Vries ukazał, w czym Wschód i Zachód były zgodne, a w czym różniły się między sobą<sup>82</sup>. W Rzymie sądzono, iż decyzja stolicy rzymskiej (podjęta na ogół w sposób synodalny) powinna być uznana za ostateczną, przyjęta przez wszystkich chrześcijan i uroczyście potwierdzona na soborze. Tymczasem biskupi zgromadzeni na soborach powszechnych (wszystkie siedem odbyły się na Wschodzie) uważali, iż ich zadaniem jest ponowne

<sup>80</sup> J. Meyendorff, *Historical Relativism...*, 642.

<sup>81</sup> Por. P. Duprey, *La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale*, *Proche Orient Chrétien* 20(1970)123—145; A. de Halleux, *Le modèle oriental de la collégialité*, *Revue théologique de Louvain* 2(1971)76—88; tenże, *L'institution patriarcale et la pentarchie. Un point de vue orthodoxe*, *tamże*, 3(1972)177—199.

<sup>82</sup> *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris 1974.



zbadanie danego zagadnienia i zweryfikowanie, czy orzeczenie Rzymu jest rzeczywiście słuszne i czy jako takie zasługuje na recepcję ze strony soboru. Takie rozumienie funkcji soboru na Wschodzie opierało się — jak stwierdziliśmy wyżej — na przekonaniu, iż jest on przedłużeniem tajemnicy zesłania Ducha Świętego („Duch Święty i my”).

Nie jest to jedynie proste stwierdzenie dotyczące przeszłości. Posiada ono doniosłe znaczenie dla dialogu ekumenicznego dzisiaj. Wcześniej lub później trzeba będzie podjąć konkretne kroki wiodące do przywrócenia wspólnoty kościelnej i eucharystycznej między katolicyzmem i prawosławiem. Wtedy z całą wyrazistością pojawi się pytanie, jaką wartość posiadają orzeczenia, które zapadły bez udziału Kościoła prawosławnego<sup>83</sup>. Nie da się przewyciężyć pewnych trudności bez wzięcia pod uwagę wschodniej koncepcji soboru oraz wielu innych przesłanek eklezjologiczno-pneumatologicznych. Wymowa historii oraz dzieje wczesnych soborów nie powinny być zapomniane w tych poszukiwaniach.

Zarysowują się powoli również inne możliwości. Na specjalną uwagę zasługuje monografia holenderskiego redemptorysty, J. Meijera, poświęcona teologicznej analizie synodu focjańskiego, który miał miejsce w 879—880 r. w Konstantynopolu<sup>84</sup>. Synod ten, w którym brali udział legaci papieża Jana VIII, uznał Focjusza za patriarchę, przywrócił jedność między Wschodem i Zachodem, choć równocześnie potępił dodatek *Filioque* do *Credo*; jego decyzje zostały przyjęte przez Kościół rzymski, i były uznawane na Zachodzie aż do reformy gregoriańskiej w XI w. tak, iż można go słusznie uważać za „udany synod unijny”. Meijer wysunął odważną sugestię, aby Kościół katolicki oraz Kościoły prawosławne uznały synod focjański za powszechny. Sugestia ta spotkała się z pozytywną oceną ze strony niektórych teologów prawosławnych. J. Meyendorff wyraził opinię, iż tego rodzaju podwójne uznanie byłoby o wiele bardziej sensownym gestem ekumenicznym, niż czysto „symboliczne zniesienie anatemu z 1054 r., dokonane przez patriarchę Atenagorasa oraz papieża Pawła VI

<sup>83</sup> Y. Congar, *Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 58(1974)355—390; E. L. Doriga, *Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial*, Barcelona 1973 (wysuwa sugestię, aby nie zobowiązywać Wschodu chrześcijańskiego do przyjęcia dogmatu nieomyślności papieskiej). Teolog anglikański J. Rossner proponuje, aby sobory rzymskokatolickie odbyte po siódmym soborze powszechnym sprowadzić do rangi synodów prowincjonalnych (*Orthodoxy and the Future of Western Christianity*, St. Vladimir's Theological Quarterly 14, 1970, 115—135, zwł. 134). Spośród teologów katolickich powszechność Soboru Watykańskiego I podaje w wątpliwość R. McBrien w swojej wypowiedzi na temat nieomyślności papieża (*The Infallibility Debate*, New York 1971, 35—65, zwł. 49—51).

<sup>84</sup> Por. przypis 9.

w 1965 r.”<sup>85</sup>. Synod focjański uznał praktyczną równość kanonicznych praw Rzymu i Konstantynopola, przypisując Rzymowi jedynie przywilej czci. W opinii zebranych wówczas biskupów był to „wielki i powszechny sobór”; został uznany jako taki przez niektórych teologów bizantyjskich. Wspólne uznanie przez katolików i prawosławnych jego powszechności dzisiaj byłoby nawiązaniem do sytuacji, w której faktycznie istniała jeszcze zgoda między Wschodem i Zachodem. Stanowiłoby ono wielki przełom w sytuacji ekumenicznej. Byłby to jeszcze jeden dowód na to, jak bardzo istotną rolę w życiu Kościoła pełni zjawisko recepcji prawdy, dokonujące się pod działaniem Ducha Świętego<sup>86</sup>. Wzajemna recepcja uchwał synodu focjańskiego przyczyniłaby się tym samym do uleczenia wielowiekowej schizmy między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim.

Wśród teologów katolickich pojawiają się jeszcze inne sugestie dotyczące zagadnienia *Filioque*. P. Henry, jezuita, opowiedział się ostatnio za uzupełnieniem, modyfikacją lub całkowitym usunięciem formuły *Filioque* z *Credo*<sup>87</sup>. Sądzi on, iż formuła ta jest „co najmniej niebezpieczna” ze względu na swoje wyizolowanie z całego kontekstu trynitarnego. Daje ona zniekształconą wizję trynitarnego bytu Boga; nie jest nawet zgodna z integralną tradycją samego Kościoła łacińskiego. W sumie formuła *Filioque* jest, zdaniem tego teologa, jedynie „prawdą połowiczną” (*une demi-verité*) czyli „częściową herezją” (*une demi-hérésie*), gdyż łatwo prowadzi do heretyckiego poglądu na pochodzenie Ducha Świętego. Wyraża jedynie część doktryny wiary. Jest to, jego zdaniem, wystarczającym motywem do usunięcia tej formuły z *Credo* łacińskiego, które wówczas niczym nie będzie się różniło od *Credo* Kościoła prawosławnego. Tego rodzaju posunięcie miałoby charakter wyraźnie ekumeniczny. Sprzyja temu obecnie ruch posoborowej odnowy liturgicznej, zmiana struktur i formuł liturgicznych<sup>88</sup>. Henry zwrócił ponadto słuszną uwagę na fakt, iż w oparciu o tradycję łacińską i grecką można zaproponować w miejsce *Filioque* trzy inne formuły: 1° wykorzystać formułę św. Augustyna, przejętą uroczystie przez Sobór Florencki: *procedit ex Patre Filioque tamquam ex uno principio*, lub zmodyfikować ją w następujący sposób: *qui procedit ex unitate Patris et Filii* (w tej ostatniej wersji nie posiada ona oparcia w tradycji, unika jednak abstrakcyjności formuły pierwszej); 2° podjąć na nowo prostą, pełną i łatwą do zrozumienia formułę XVI Soboru w Toledo: *ex unione Patris et Filii procedit*; 3° przyjąć formułę *ex (a) Patre per Filium procedit*,

<sup>85</sup> St. Vladimir's Theological Quarterly 19(1975)202—203.

<sup>86</sup> Por. mój artykuł: *Proces recepcji prawdy w Kościele, jego znaczenie hermeneutyczne i ekumeniczne*, *Collectanea Theologica* 45(1975) nr 2, 19—34.

<sup>87</sup> P. Henry, *Contre le „Filioque”*, *Irénikon* 48(1975)170—177.

<sup>88</sup> *Tamże*, 176.

poświadczoną przez wielu Ojców greckich i łacińskich, chociaż nie znalazła się ona w orzeczeniach żadnego soboru<sup>89</sup>.

Wydaje się, iż propozycje te zasługują na szczególną uwagę w dobie przygotowań do dialogu prawosławno-katolickiego. Otwierają one nowe możliwości i stwarzają nowe szanse dla przyszłego rozwoju ekumenizmu. Nie jest to zadanie łatwe. Wymaga ono wiele odwagi ekumenicznej. Eklezjologia zyskałaby wówczas oparcie w pełniejszej i bardziej konsekwentnej nauce o Duchu Świętym.

## PNEUMATOLOGY AND ECCLESIOLOGY

### The Orthodox Contribution to the Present Ecumenical Dialogue

The question of relationship between pneumatology and ecclesiology has recently become a serious problem for all Christian Churches. There are several reasons related to this fact, among others the pentecostal or charismatic movement, and the development of the concept of the Church as „a conciliar community” led by the Holy Spirit (General Assembly of the WCC in Uppsala, 1968, and in Nairobi, 1975). The dialogue between the Roman Catholic and Orthodox Churches, which at present is entering a new period on an official level, also requires a deeper pneumatological reflection. The life and thought of the Orthodox Church have a very strong pneumatological character. The Christian East has advanced much further in its thinking about the person and the economy of the Holy Spirit than the Western Christendom, which in its theology has often remained rather within christological and filioquistic patterns of thought.

Against this background the author shows how the Orthodox theologians criticize the ecclesiological consequences of „filioquism” in the Western theology; some of them say that even the Second Vatican Council developed „an ecclesiology without pneumatology”, i.e. lacked a consequent ecclesial theology of the Holy Spirit (N. A. Nissiotis). A number of Orthodox theologians have developed so called pneumatological ecclesiology which links the christological and pneumatological dimension of the Church closely together (V. Lossky, N. A. Nissiotis, O. Clément, N. Afanasiev); the Church is the place of „a perpetual Pentecost” and has an epicletic structure.

Next, the article deals with the problem of the authority and freedom in the Church; the authority of the Holy Spirit and of the ecumenical councils is emphasized in a particular way in the light of the early Christian ecclesiology. According to J. Meyendorff, if Orthodox theology has any contribution to make to the present ecumenical dialogue, it will consist in stressing and showing the auxiliary character of authority; the particular authority commissioned by Jesus to some of his disciples can only be an authority within the community, and not over it. In the Orthodox Church there is only a minimum of dogmatic statements (the first seven ecumenical councils); theologians enjoy a greater freedom of opinion.

In the last part of the article the author tries to draw some conclusions for the Orthodox—Roman Catholic dialogue. The Orthodox wonder whether the Catholic ecclesiology takes seriously into account all consequences of the Pentecost and of the presence of the Holy Spirit in the whole work of Christ. The Church structures (the role of the bishop of Rome, the councils, the episcopate and collegiality) must be reconsidered in the light of pneumatology

<sup>89</sup> *Tamże*, 176—177.

and the early Church history. A Dutch Redemptorist, J. Meijer, makes the courageous suggestion that the Photian council (879—890) which condemned the „*Filioque* addition” should today be recognized as „ecumenical” by both the Roman Catholic and the Orthodox Churches. For the Orthodox this new joint recognition would be „an acceptable way of healing the schism” (Meijendorff). Another courageous suggestion was recently made by a Jesuit theologian, P. Henry. In his opinion the formula *Filioque* is a partial truth or a partial heresy (*une demi-vérité, une demi-hérésie*); it is not even consistent with the whole of tradition of the Latin Church, and therefore should be completed, modified or even suppressed from the present Creed. Such suggestions open new possibilities for the future development of the Orthodox—Roman Catholic dialogue.