

Wacław Hryniewicz

U źródeł eklezjologii eucharystycznej

Collectanea Theologica 52/2, 69-83

1982

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

U ŹRÓDEŁ EKLEZJOLOGII EUCHARYSTYCZNEJ

Zapoczątkowany przez rosyjskiego teologa prawosławnego o. N. Afanasjewa (1893—1966) nurt tzw. eklezjologii eucharystycznej okazał się bardziej wpływowy niż to początkowo przypuszczano. Pomimo oporów, jego oddziaływanie zaznaczyło się w ostatnich latach nie tylko w Kościele prawosławnym, lecz niemal we wszystkich wielkich Kościołach chrześcijańskich. Nie powstrzymały go istniejące granice konfesyjne. Wpływ poglądów Afanasjewa dostrzec można w niektórych tekstach Soboru Watykańskiego II (por. KK 26; DE 15; DB 11). Poglądy te stały się dla wielu teologów różnych wyznań chrześcijańskich inspiracją do ożywienia lub nawet podjęcia na nowo badań w dziedzinie eklezjologii. Dążeniom tym przyświecał u wielu cel wyraźnie ekumeniczny: odnowa eklezjologii w duchu ekumenicznym, która pozwoliłaby dostrzec jak najwięcej wspólnych punktów w rozumieniu Kościoła. Byłby to doniosły krok na drodze do jedności oraz odnowy rzeczywistości eklezjalnej poszczególnych Kościołów. Afanasjew pierwszy rozwinął w eklezjologii naukę św. Pawła (1 Kor 10, 16—17) o istotnym i przyczynowym związku, który istnieje między Eucharystią (sakramentalnym ciałem Chrystusa) a Kościołem (ciałem eklezjalnym). Biblijne, liturgiczne i patrystyczne podstawy eklezjologii eucharystycznej decydują w przeważającej mierze o jej trwałej wartości teologicznej.

Zagadnieniu powstania i rozwoju eklezjologii eucharystycznej poświęcił ostatnio swoją rozprawę doktorską Peter Plank, asystent przy katedrze teologii i historii chrześcijańskiego Wschodu na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Juliusza Maximiliana w Würzburgu¹. Wykorzystał on także nie drukowane dotąd manuskrypty, zachowane i udostępnione mu przez nieżyjącą już dziś żonę

¹ Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanasevs (1893—1966)*, Würzburg 1980, Augustinus Verlag, w serii: *Das östliche Christentum*, Neue Folge, t. 31, ss. 268. Jako wprowadzenie do szeregu zagadnień związanych z eklezjologią prawosławną w ogóle oraz z eklezjologią eucharystyczną por. E. Lanne, *Le mystère de l'Eglise dans la perspective de la théologie orthodoxe*, *Irénikon* 35(1962)171—212; tenże, *L'Eglise locale et l'Eglise universelle*, *Irénikon* 43(1970)481—511; W. Hryniewicz, *Eklezjologia prawosławna w zarysie*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. II, Lublin 1974, 376—391.

rosyjskiego teologa, Mariannę Nikołajewną (†17.VIII.1979). Jej pamięci dedykowane zostało to pionierskie pod wielu względami i gruntowne studium, zasługujące na uwagę teologów zainteresowanych problematyką eklezjologiczną i ekumeniczną. Trudno w krótkim omówieniu zaprezentować wszystkie wątki zawarte w tej bogato udokumentowanej rozprawie. Wiele z tych wątków ukazujących w szczegółach ewolucję myśli Afanasjewa zasługuje na bardziej wnikliwą uwagę, niż to zostanie poniżej zasygnalizowane². Celem obecnego omówienia jest zwrócenie uwagi na kilka wybranych zagadnień oraz na potrzebę właściwej oceny zasadniczych twierdzeń eklezjologii eucharystycznej. Nie ulega chyba wątpliwości, że mamy do czynienia z nurtem myślowym, który okazał się dobroczynnym uzupełnieniem dla tradycyjnej eklezjologii chrześcijańskiej. Czy z kolei nie wymaga on sam pewnego dopełnienia? Na to pytanie studium Planka daje jednoznaczną odpowiedź.

I. Teologiczne tło i ekumeniczne implikacje poglądów Afanasjewa

Autor zdawał sobie dobrze sprawę z trudności, na jakie napotyka studium poglądów N. Afanasjewa. Nie wystarczy odwołać się do publikacji z ostatnich lat jego życia. Istotne przesłanki eklezjologii eucharystycznej zawarte są już we wczesnych jego pracach (w języku rosyjskim i serbskim). Pierwszy zarys tej eklezjologii pochodzi z 1934 r.³ Dotychczasowi badacze tej problematyki przedstawiali na analizie ostatnich publikacji. Studium Planka usiłuje pokazać proces kształtowania się i rozwoju eklezjologii eucharystycznej Afanasjewa, a w ten sposób przyczynić się do lepszej znajomości jego dzieła. Nie jest to, według zamierzenia autora, systematyczna analiza całokształtu poglądów rosyjskiego teologa. Chodzi

² Pierwsza część pracy poświęcona została życiu i pismom N. Afanasjewa (s. 19—47); zarysowuje ona niejako egzystencjalne tło dla zrozumienia całokształtu jego myślenia. W części II (s. 49—127) autor przedstawia główne etapy rozwoju eklezjologii eucharystycznej; już w początkowym stadium wykrywa podstawowe przesłanki późniejszego rozwoju tego kierunku teologicznego. Stwierdza równocześnie, że źródeł tych poglądów szukać należy zarówno w obrębie prawosławnej teologii rosyjskiej, jak również poza nią (wpływ protestanckiej teologii liberalnej). Część III (s. 151—220) stanowi próbę systematycznego i pogłębionego przedstawienia misterium Kościoła w jego wymiarze ikonicznym, wielorakich przejawach i relacjach (Kościoł — Kościoły) oraz strukturze wewnętrznej (charyzmatycy, powszechne i hierarchiczne kapłaństwo, zgromadzenie wspólnoty a charyzmat, doniosłość struktury kościelnej). Wreszcie część IV (s. 221—252) podaje zarys krytycznej oceny podstawowych twierdzeń eklezjologii eucharystycznej, głównie w świetle współczesnych osiągnięć teologii biblijnej i patrystycznej. Bibliografia (s. 253—265) oraz wykaz skrótów zamykają pracę.

³ N. Afanasjew, *Dve idei vselenskoj Cerkvi*, Puf 10(1934) nr 45, 16—29.

mu przede wszystkim o ukazanie głównych wątków eklezjologicznych, o odnalezienie ich źródeł i korzeni. Zadaniem jego było przebadać ich rozwój, zakres oddziaływania, znaczenie dla teologii i Kościoła oraz podjąć próbę ogólnej oceny tego nurtu eklezjologicznego.

Genialna wręcz intuicja Kościoła jako wspólnoty eucharystycznej zawarta już we wczesnych pismach Afanasjewa nie zrodziła się w nim bez żadnych wcześniejszych bodźców. Ogólnie można powiedzieć, iż wyrosła ona na gruncie odradzającego się nurtu pobożności eucharystycznej w prawosławiu na przełomie XIX i XX w. oraz w kontakcie z nową świadomością eklezjologiczną, która zaczęła kształtować się od połowy XIX w. w prawosławnej tradycji rosyjskiej. Odradzająca się pobożność eucharystyczna znalazła w Kościele rosyjskim swój wyraz przede wszystkim w przepowiadaniu o. Jana (Sergiewa) z Kronsztadu (1829—1908)⁴. Dążył on do uczynienia Eucharystii samym ośrodkiem życia chrześcijańskiego i zachęcał do częstej Komunii. P. Evdokimov uważa go wręcz za „promotora” eklezjologii eucharystycznej⁵. Stanowisko to wydaje się nieco przesadne. Samo doradzanie częstej Komunii oraz propagowanie pogłębionej pobożności eucharystycznej nie jest jeszcze równoznaczne z eklezjologią eucharystyczną⁶. Niemniej faktem pozostaje, iż tego rodzaju praktyka eucharystyczna, do jakiej nawoływał o. Jan z Kronsztadu (w Kościele katolickim czynił to w tym samym czasie papież Pius X), bez wątpienia mogła przygotować podatny grunt dla eucharystycznej koncepcji Kościoła. Jej wpływ zaznacza się do dnia dzisiejszego (głównie w diasporze rosyjskiej na emigracji). Jeśli nawet nurt ten nie wywarł bezpośredniego wpływu na rozwój eklezjologii, przyczynił się w jakiejś mierze do procesu dojrzewania świadomości o ścisłym związku między tajemnicą Kościoła i Eucharystii⁷.

Eklezjologia eucharystyczna Afanasjewa posiada niezaprzeczalne związki z bogatym nurtem rosyjskiej tradycji teologicznej, zapoczątkowanej przez A.S. Chomiakowa (1804—1860) i kontynuowanej w XX w. głównie w środowiskach emigracyjnych. Szczególna rola przypada pod tym względem A.S. Bułgakowowi (1871—1944), który był mistrzem, kolegą i przyjacielem Afanasjewa, choć poglądy ich różnią się pod wielu względami. Chodzi tu często jedynie o wpływ pośredni, o pewne tło teologiczne, bez którego niepodobna zrozumieć wielu przesłanek eklezjologii eucharystycznej. Ta część pracy

⁴ Ioann Sergiev, *Moja żizń vo Christie*, t. 1—2, Moskwa⁴ 1894.

⁵ *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970, 208.

⁶ P. Plank, dz. cyt., 70—71; K. Ch. Felmy, *Predigt im orthodoxen Russland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1972, 172.

⁷ G. Florovskij, *Evcharistija i sobornost*, Puł 5(1929) nr 19, 3—22; S. Četverikov, *Evcharistia kak sredotočie christianskoj žizni*, Puł 6(1930) nr 22. 3—23.

Planka daje bardzo pouczający obraz topografii wpływów i wzajemnych powiązań eklezjologii eucharystycznej z nurtem nowszej teologii rosyjskiej.

Omawiane studium ukazuje przekonująco, iż eklezjologia eucharystyczna kryje w sobie także szereg bezpośrednich odniesień do głośnej debaty wokół tzw. wczesnego katolicyzmu (*Frühkatholizismus*), toczącej się w obrębie niemieckiego protestantyzmu w XIX i XX w.⁸ Związek Afanasjewa z niemieckim protestantyzmem polega na tym, że przejął on ze wspomnianej debaty szereg poglądów dotyczących wczesnej teologii i historii Kościoła. Duchowa samodzielność nie pozwoliła jednak rosyjskiemu teologowi przyjmować tych poglądów bezkrytycznie. Kierując się duchem tradycji wschodniej niektóre z nich poddał własnej ocenie i wyciągnął zgoła odmienne wnioski teologiczne. Plank wskazuje na szczególnie silną zależność niektórych tez eklezjologii eucharystycznej od protestanckiego historyka prawa, R. Sohma (1841—1917)⁹. Dotyczy to m.in. takich kwestii, jak ewolucja pierwotnej eklezjologii w kierunku uniwersalistycznym, rola Eucharystii, zjawisko wzajemnej troski i recepcji eklezjalnej, stosunek Kościoła do prawa.

W sumie studium Planka prowadzi do rzeczywiście „zaskakującego rezultatu” (s. 221) w postaci stwierdzenia, iż szereg poglądów eklezjologicznych głoszonych na przełomie XIX i XX w. przez teologię liberalną w Niemczech zostało przejętych przez teologa prawosławnego, aby w końcu utworzyć sobie drogę do oficjalnych wypowiedzi Kościoła rzymskokatolickiego na Soborze Watykańskim II. Dowodzi to, iż zarówno pod względem swoich źródeł, jak i swojego oddziaływania, eklezjologia eucharystyczna przekroczyła wszelkie granice wyznaniowe. Jest to doniosłe stwierdzenie również z ekumenicznego punktu widzenia.

Chociaż Afanasjew tworzył swoją eklezjologię eucharystyczną w okresie rozwijającego się dynamicznie ekumenizmu i choć zachował dużą otwartość w stosunku do innych (zwłaszcza katolików), sam nie był nigdy ekumenistą w ogólnie przyjętym dziś sensie tego

⁸ Według tego kierunku pierwotna eklezjologia pozbawiona była elementów prawnych i strukturalnych. Proces jej zafałszowania widoczny jest, według niektórych badaczy (m.in. R. Sohma), już u Ignacego z Antiochii (dominująca rola biskupa, prezbiterzy, diakoni); przejawia się on zeświecczeniem pojęcia Kościoła oraz wprowadzeniem kategorii prawnych (prawnie zorganizowana wspólnota, monarchiczny episkopat). Od poł. III w. wspólnoty lokalne skoncentrowane wokół biskupa rozwijają się w kierunku Kościoła uniwersalistycznego. Zjawisko „katolicyzacji” Kościoła nastąpiło więc bardzo wcześnie, dając tym samym podstawę do mówienia o „wczesnym katolicyzmie”. Por. P. Plank, *dz. cyt.*, 113—119; H. J. Schmitz, *Frühkatholizismus bei Adolf Harnack, Rudolph Sohm und Ernst Käsemann*, Düsseldorf 1977.

⁹ *Kirchenrecht*, t. 1, Leipzig 1892. Dzieło to zostało wcześniej przetłumaczone na język rosyjski: *Cerkovnyj stroj v pervyje veka christianstva* (perevod A. Petrovskago i P. Florenskago), Moskwa 1906.

słowa. Było to, zdaniem Planka, konsekwencją jego kategorycznego opowiedzenia się za eklezjologią eucharystyczną i odrzucenia eklezjologii o charakterze uniwersalistycznym (s. 142). Afanasjew sądził, że teologia ekumeniczna opiera się milcząco na założeniach eklezjologii uniwersalistycznej, która nie pozwala rozwiązać problemu ekumenicznego we właściwy sposób. Sceptycznie zapatrywał się na ten kierunek w ekumenizmie, który oczekuje przezwyćżenia schizmy w chrześcijaństwie na drodze dogmatycznych uzgodnień. Uważał wręcz, iż w dziejach Kościoła nigdy nie było całkowitej zgodności dogmatycznej. Sama tożsamość sformułowań nie gwarantuje bynajmniej rzeczywistej jedności w wierze¹⁰. Także przyjęcie określonego stanu rozwoju dogmatycznego (np. wspólna wiara I tysiąclecia) jako kryterium autentyczności Kościoła stwarza tylko nowe trudności i nie jest do przyjęcia w jednakowym sensie dla wszystkich. Jeżeli Kościół jest naprawdę jeden, nie może być właściwie mowy o podziale na części i o ponownym zjednoczeniu. Z samej istoty Kościoła wynika, że albo istnieje on w swojej pełni, albo w ogóle go nie ma. Nie może istnieć coś takiego jak częściowa egzystencja Kościoła. Byłby to eklezjologiczny nonsens.

Jedności chrześcijańskiej nie da się osiągnąć na gruncie myślenia w kategoriach uniwersalistycznych. Tylko eklezjologia eucharystyczna może, według Afanasjewa, podać właściwe kryterium jedności i pełni Kościoła. Przekaznikiem jedności prawdziwie katolickiej jest każdy Kościół lokalny, sprawujący Eucharystię pod przewodnictwem biskupa. Jest to jednak jedność ontologiczna, którą należy odróżnić od empirycznej jedności wielu manifestacji Kościoła we wspólnotach lokalnych. Jeśli nawet wspólnoty te popadną w izolację z powodu błędu lub innych odchyłeń (np. braku recepcji pewnych decyzji czy wydarzeń), eklezjologia eucharystyczna nie odmawia im charakteru eklezjalnego ani katolickości, o ile nadal mogą i rzeczywiście sprawują misterium Eucharystii. Odchylenia te nie wyłączają ich z wielkiego kręgu jedności eucharystycznej.

W odniesieniu do prawosławia i katolicyzmu Afanasjew sądzi, iż ontologiczna (metaempiryczna) jedność między nimi nie została nigdy zniszczona — właśnie ze względu na sprawowanie Eucharystii po obu stronach. Przerwanie braterskich relacji i zerwanie widzialnej więzi nie naruszyło samej istoty Kościoła Bożego, który jest jeden; dotknęło jedynie jego rzeczywistości empirycznej. Prawosławni i katolicy zjednoczeni są nadal eucharystyczną jednością Kościoła, przekraczającą granice czasu i przestrzeni. Chodzi jedynie o przezwyćżenie separacji na płaszczyźnie widzialnej i o przywrócenie wspólnoty eucharystycznej. Afanasjew sądzi, iż do tego wcale nie jest wymagana pełna zgodność poglądów w dziedzinie dogma-

¹⁰ N. Afanasjew, *Una sancta. En mémoire de Jean XXIII, le pape de l'amour*, Irénikon 36(1963)436—475, zwłaszcza s. 473.

tycznej. Przed schizmą wspólnota eklezjalna była możliwa pomimo istnienia różnic dogmatycznych. Pełna jedność sformułowań konfesyjnych nie jest warunkiem przywrócenia wspólnoty eklezjalnej i eucharystycznej. Pomimo różnic dogmatycznych Kościoł prawosławny może, jego zdaniem, już teraz przywrócić widzialną jedność z Kościołem katolickim, nie wymagając od niego rezygnacji z własnej doktryny. Nie byłoby to oznaką indyferentyzmu dogmatycznego. Kościół katolicki może nadal uważać sformułowania niektórych punktów swej nauki za dogmaty, które jednak nie zostały przyjęte przez innych. Brak takiej recepcji nie stoi na przeszkodzie istnieniu pełnej wspólnoty kościelnej. Prawda miłości jest wyższą rangą od prawdy samego poznania. Problem jedności ekumenicznej, zwłaszcza między Kościołem wschodnim i zachodnim został więc naświetlony przez Afanasjewa w oparciu o zasady eklezjologii eucharystycznej.

Zdaniem Planka, ten sposób rozumienia schizmy oraz jej przezwyciężenia pozostawia jednak na dalszym planie istotny w tej sprawie problem jedności w wierze, a więc także zagadnienia prawdy (s. 149, 238) i dlatego budzi zastrzeżenia. Czy jednak sposób oceny stanowiska Afanasjewa (s. 237—240) przez autora jest w pełni przekonujący? Czy rzeczywiście problem jedności w wierze jest dla rosyjskiego teologa czymś drugorzędnym? Odnoszę wrażenie, że niejednokrotnie chodzi nie tyle o samą wiarę, ile raczej o sformułowania dogmatyczne, uchodzące w poszczególnych Kościołach za dogmaty. Wiary nie można utożsamiać z twierdzeniami dogmatycznymi, tym bardziej wówczas, gdy dotyczą one prawd nie zajmujących centralnego miejsca w hierarchii prawd chrześcijańskich¹¹. Wydaje się, że to, co uważa się nawet za dogmat wiary może okazać się jedynie wyrazem i rezultatem określonego typu teologii. Jestem skłonny przypuszczać, że dosyć odosobniony pogląd Afanasjewa o nienaruszonej jedności ontologicznej Kościoła — pomimo zerwania widzialnej wspólnoty między Kościołami lokalnymi — zawiera o wiele głębsze uzasadnienie niż to mogłoby wynikać z samej prezentacji czy też kontrargumentacji Planka (s. 238), poddyktowanej w tym względzie raczej logiką myślenia o Kościele w kategoriach uniwersalistycznych. Uzasadnienie tego stwierdzenia wymagałoby jednak znacznie więcej miejsca, niż na to pozwalają ramy obecnego omówienia.

II. Potrzeba poszerzenia perspektywy eucharystycznej

Na tle dotychczasowych ocen poglądów Afanasjewa, stanowisko P. Planka zasługuje na specjalną uwagę. Po szczegółowym przeanalizowaniu zagadnień związanych z powstaniem i rozwojem jego

¹¹ Por. W. Hryniewicz, *La hiérarchie des vérités. Implications oecuméniques d'une idée chrétienne*, Irénikon 51(1978)470—491.

eklezjologii eucharystycznej miał on najwięcej przesłanek ku temu, aby w sposób możliwie jak najbardziej zrównoważony ocenić wartości i granice tego kierunku eklezjologicznego¹². Obok szeregu zwolenników poglądy Afanasjewa spotkały się w ostatnich latach również z daleko idącą krytyką. Ocen wysoce krytycznych nie szczędzili mu zresztą także sami teologowie prawosławni, m.in. P. Trempeles oraz D. Staniloae¹³. W tym kontekście łatwiej dostrzec potrzebę takiej oceny eklezjologii eucharystycznej, która ukazałaby w możliwie najpełniejszy sposób zarówno jej nieprzemijające wartości, jak i zdolność do koniecznego uzupełnienia w świetle innej perspektywy teologicznej.

Jednym z głównych fundamentów teologicznych, na których Afanasjew oparł swoje poglądy eklezjologiczne jest przekonanie o istnieniu przyczynowego związku między eucharystycznym i eklezjalnym Ciałem Chrystusa. Przekonanie to oparł on na nauce św. Pawła (1 Kor 10, 16—17). Nowsze badania biblijne oraz patrystyczno-liturgiczne wykazują słuszność intuicji rosyjskiego teologa. Zaczął on głosić swój pogląd w czasie, gdy zdecydowana większość zachodnich egzegetów opowiadała się przeciwko takiemu rozumieniu nauki św. Pawła. Dzisiaj, jak stwierdza Plank, można już ze spokojem przyznać rację Afanasjewowi (s. 223—229). W sprawowaniu Eucharystii trzeba dostrzegać istotny moment urzeczywistniania się Kościoła. Eucharystyczne rozumienie Ciała Chrystusa jest podstawą dla pojmowania go w sensie eklezjologicznym. Tak wierzył zresztą wczesny Kościół. Starochrześcijańska formuła o „świętych obcowaniu” (*communio sanctorum*), włączona do Apostolskiego Symbolu wiary oznaczała pierwotnie nie tyle „wspólnotę świętych”, ile przede wszystkim „wspólnotę w świętych darach” (*ton hagion koinonia*), czyli uczestnictwo w Eucharystii. Jej sens eucharystyczny ukazuje się wyraźnie w zestawieniu z tekstem 1 Kor 10, 16; nie wyklucza to jednak ukrytego w niej równocześnie znaczenia eklezjologicznego (wskazuje na to samo umieszczenie formuły o „świętych obcowaniu” tuż po słowach „wierzę w święty Kościół powszechny”). Ze wspólnoty uczestnictwa w świętych darach tworzy się wspólnota świętych — ludzi uświęconych i stale potrzebujących uświęcenia. Innymi słowy, wspólnota eklezjalna jest zawsze wspólnotą eucharystyczną, i odwrotnie. Istnieje ścisły związek między „świętymi darami” i „świętymi osobami”. Związek ten wyraża we wschodnich liturgiach eksklamacją: *Ta hagia tois hagiois (swiataja swiatym, święte świętym)*, poprzedzająca rozdawanie Komunii św. Zawołanie to mówi o tworzącym Kościół działaniu wspól-

¹² Spośród autorów nie uwzględnionych przez Planka por. A. Davids, *Eucharistische ekklesiologie: de oekumenische betekenis van Afanasieff*, Tijdschrift voor Theologie 12(1972)296—306; J. J. Holtzman, *Eucharistic Ecclesiology of the Orthodox Theologians*, *Diakonia* 8(1973)5—21.

¹³ Szczegółowe dane u P. Planka, *dz. cyt.*, 11 przyp. 2.

nego uczestnictwa w świętych darach eucharystycznych. Istnieje wzajemny związek między świętymi darami (*hagia*) i uświęconymi osobami (*hagioi*). Wspólne uczestnictwo w świętych darach tworzy wspólnotę Kościoła.

W ten sposób nie tylko dane biblijne, ale także nie wykorzystane przez Afanasjewa elementy starochrześcijańskiej tradycji liturgicznej potwierdzają jego podstawowe przekonanie, że przez uczestnictwo w eucharystycznym ciele Chrystusa tworzy się Jego Ciało eklezjalne. Z nauki św. Pawła Afanasjew wyciągnął ponadto wniosek, iż priorytet przynależy do konkretnej wspólnoty sprawującej Eucharystię. Każdorazowe zgromadzenie eucharystyczne jest Kościołem w całej jego pełni, wcieleniem jednego Kościoła Bożego. Wynika to z przyczynowego związku istniejącego między tajemnicą Eucharystii a tajemnicą Kościoła. Również i to twierdzenie rosyjskiego teologa zostało, jak stwierdza P. Plank, potwierdzone w nowszych badaniach.

Wskazuje to, iż — wbrew tradycyjnej eklezjologii rozpowszechnionej zarówno w chrześcijaństwie zachodnim, jak i wschodnim — należy bardziej niż dotąd uwzględniać perspektywę eucharystyczną w interpretacji i przeżywaniu tajemnicy Kościoła. Nie znaczy to bynajmniej, iż perspektywa ta zdolna jest wyrazić całą prawdę o Kościele. Kościół jest nie tylko uczestnictwem w Ciele Chrystusa (*koinonia tou somatos tou Christou*). Jest on równocześnie uczestnictwem w tym samym Duchu (*koinonia Pneumatos*). Główny zarzut, jaki Plank stawia Afanasjewowi, sprowadza się głównie do niewystarczającego uwzględnienia aspektu pneumatologicznego w eklezjologii (s. 231, 234). Brzmi to paradoksalnie. Sam Afanasjew był przekonany, iż posiada wystarczające podstawy ku temu, aby jednej ze swoich ostatnich książek nadać tytuł: „Kościół Ducha Świętego”¹⁴. Plank sądzi natomiast, iż jest to w rzeczywistości tytuł nie posiadający wystarczającego uzasadnienia w całości wywodów. Nie potrafił on wykryć motywów, które skłoniły rosyjskiego teologa do tego kroku (por. s. 231 przyp. 33). Dowodzi, iż eklezjologia eucharystyczna koncentruje się zbyt wokół eucharystycznej, cielesno-sakramentalnej obecności Chrystusa w Kościele. Tymczasem wiele danych nowotestamentalnych skłania ku temu, aby obok tego rodzaju obecności dostrzegać również inne, zwłaszcza zaś obecność duchową, dołączając się mocą Ducha.

Plank zauważa ponadto, iż w eklezjologii eucharystycznej Afanasjewa trudno dostrzec implikacje nowotestamentalnej nauki o chrzcie. Wszystko zostało podporządkowane eklezjologicznej roli Eucharystii oraz „wyłącznie eucharystycznemu charakterowi Kościoła” (s. 230). W nauce św. Pawła chrzest i Eucharystia tworzą niepodzielną jedność — pomimo swojego zróżnicowania. Kościół jako

¹⁴ *Cerkov Ducha Sviatogo*, Paryż 1971; tłum. fr. *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris 1975.

Ciało Chrystusa posiada istotny związek zarówno z chrztem (1 Kor 12, 12—13), jak i z Eucharystią (1 Kor 10, 16—17). Każdy ochrzczony ma udział w jednym Duchu (1 Kor 12, 13), który sprawia, że wielu staje się jednym Ciałem Chrystusa. Ten właśnie pneumatologiczny wymiar eklezjologii posiada w nauce biblijnej (por. J 3, 5; Dz 2, 38) równie istotne znaczenie jak aspekt eucharystyczny. Eucharystyczna wizja Kościoła domaga się — wskutek ścisłego związku Eucharystii z chrztem — dopełnienia w kierunku pneumatologicznym i uniwersalistycznym. Ten właśnie moment byłby niezbędnym uzupełnieniem eucharystycznego rozumienia Kościoła.

Nowotestamentalne dane o chrzcie mówią równocześnie o eklezjologicznym uniwersalizmie przekraczającym wszelkie granice czasowe i przestrzenne. Kościół ukazuje się nie tylko jako lokalna wspólnota eucharystyczna, ale także jako powszechna wspólnota zbawienia (por. Dz 2, 39; Mt 28, 18—20; Mk 16, 15—16), do której dostęp otwiera tajemnica chrztu. Uniwersalizm ten zawarty jest w samej myśli o zbawczej wspólnotcie wszystkich ochrzczonych. Przepowiadanie wiary oraz uniwersalizm zbawienia stanowią sam rdzeń teologii chrztu zawartej w nakazach misyjnych zmartwychwstałego Chrystusa. Uniwersalizm ten sięga wręcz wymiarów kosmicznych (por. Mk 16, 15; *pase te ktisei*). W konsekwencji Kościół jest nie tylko wspólnotą uczestnictwa w Ciele i Krwi Chrystusa, lecz także powszechną i wszechogarniającą wspólnotą uczestnictwa w jednym Duchu (por. 1 Kor 12, 13; Flp 2, 1). W ten sposób Plank usiłuje dojść do bardziej integralnej koncepcji Kościoła opartej zarówno na podstawach chrystologicznych, jak również pneumatologicznych.

Trudno byłoby nie przyznać mu racji, iż w nauce Afanasjewa nie dostrzega się wyraźnego równoważnika dla wymiaru chrystologiczno-eucharystycznego w postaci bardziej rozwiniętego aspektu pneumatologicznego, zależnego m. in. także od uznania eklezjologicznej doniosłości sakramentu chrztu. Perspektywa lokalna w eklezjologii powinna być dopełniona perspektywą uniwersalną, której domaga się wspólnota uczestnictwa wszystkich ochrzczonych w zbawieniu ogarniającym „wszelkie stworzenia”. Chrystus obecny jest w tej wspólnotcie przez swojego Ducha. Mocą tegoż Ducha tworzy się w Kościele nowa i powszechna jakość życia „wszystkich, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1, 2). Powszechność ta nie jest rzeczywistością czysto empiryczną, pozbawioną wszelkiej jakości eklezjalnej. Katolickość Kościoła ujawnia się zarówno w skali lokalnej (konkretne zgromadzenie eucharystyczne, pełnia Kościoła Bożego), co właśnie podkreśla eklezjologia eucharystyczna, lecz także w skali powszechnej (powszechna wspólnota wszystkich ochrzczonych wyznających jedną i tą samą wiarę). Obydwa wymiary — uzupełniające się wzajemnie — są tak nieodłączne od siebie jak chrzest i Eucharystia. Powszechna wspólnota zbawienia i tej samej wiary spełnia się kon-

kretnie w zgromadzeniu eucharystycznym każdego Kościoła lokalnego (por. 1 Kor 1, 2: „Kościół Boży w Koryncie”), tworzącym sakramentalną wspólnotę życia mocą eucharystycznego Ciała Chrystusa. Z drugiej strony każdy Kościół lokalny nie może wyłączyć się z wielkiego kręgu życia i jedności, ogarniających mocą Ducha Kościół jako całość (por. Ef 4, 5). Ta właśnie powszechna i duchowa jedność stanowi o katolickości Kościoła w sensie jakościowym. Zachowanie prawdziwej wiary przekracza możliwość każdej poszczególnej wspólnoty lokalnej. Potrzebny jest proces życiowej i wzajemnej wymiany duchowej między Kościołami lokalnymi, któremu nie można odmawiać (jak to, zdaniem Planka, wydaje się czynić Afanasjew) prawdziwie eklezjalnej roli. Wiąż ta o charakterze powszechnym i ponadlokalnym nie może uchodzić za zjawisko czysto ludzkie, należące jedynie do wymiarów doczesnego świata. Zamykanie oczu na teologiczne znaczenie Kościoła w skali uniwersalnej byłoby uprzedzeniem (por. s. 236). Wymiar uniwersalny wynika wyraźnie z nowotestamentalnych danych o chrzcie, wierze i uniwersalizmie zbawienia.

III. Ku właściwej ocenie eklezjologii eucharystycznej

Zrównoważona ocena eklezjologii eucharystycznej powinna zatem zmierzać w kierunku otwarcia jej na możliwe i potrzebne dopełnienie ze strony eklezjologii o charakterze bardziej uniwersalistycznym. Tę właśnie drogę wybrał P. Plank postulując wzajemne przenikanie się — swoistą *communicatio idiomatum* — obydwu sposobów rozumienia Kościoła. Kościół lokalny, kształtowany mocą eucharystycznego Ciała Chrystusa oraz Kościół powszechny jako Jego „Ciało duchowe” (podmiot katolickości czyli pełni i jedności) stanowią w gruncie rzeczy jeden i ten sam Kościół Boży. Pod pewnym względem utożsamiają się ze sobą, pod innym zaś zachowują swoją odmienność. Wydaje się jednak, że Plank czasem ulega w swoim rozumowaniu — bardzo zresztą przejrzywym i logicznym — pewnym schematom myślowym, nie wystarczająco wyraźnie zdając sobie sprawę z ich nieadekwatności. Nietrudno zrozumieć intencje autora, gdy aspekt pneumatologiczny łączy raczej z teologią chrztu i Kościoła jako całości. Czy jednak eucharystyczne Ciało Chrystusa, z którym wiąże on wizję Kościoła lokalnego nie jest w równym stopniu Jego „ciałem duchowym”, przenikniętym na wskroś mocą Ducha Świętego?¹⁵ Co uprawomocnia teologa do stosowania tego

¹⁵ Ów pneumatologiczny aspekt Eucharystii ukazuje się szczególnie wyraźnie w świetle tradycji syryjskiej. Por. E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971; J. Madey, „Der von dir, Vater, ausgeht und von deinem Sohne nimmt”. *Der Heilige Geist im Beten der Syro-Antiochenischen Kirche*, Paderborn 1980; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3: *Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Paris 1980, 294—341.

ostatniego określenia wyłącznie do Kościoła powszechnego? Wydaje się, że w tym punkcie myśl Afanasjewa jest bardziej subtelna niż to wynika z niektórych wywodów omawianego studium. Nie można zapominać o jego twierdzeniu, iż Eucharystię sprawować można jedynie w konkretnej wspólnotcie wierzących. Nie sprawuje jej w tym samym sensie Kościół jako całość. Każda Eucharystia jest nie tylko upamiętnieniem ofiary krzyżowej i uobecnieniem Jego zmartwychwstania, lecz również przeżyciem tajemnicy zesłania Ducha Świętego¹⁶. Misterium Paschy i Pięćdziesiątnicy stanowią jedną niepodzielną całość. Wiekowy spór o sens epiklezy jest wystarczającym przypomnieniem o doniosłości pneumatologii w rozumieniu tajemnicy Eucharystii i Kościoła. Nie widzę podstaw, dla których należałoby łączyć wymiar pneumatologiczny Kościoła jedynie z chrztem i uniwersalizmem zbawienia.

Mając to na uwadze należałoby chyba nieco ostrożniej formułować zarzut o zaniedbaniu przez Afanasjewa pneumatologicznego aspektu Kościoła. Zarzut taki wynika chyba w jakiejś mierze z ukrytego założenia, że wymiar pneumatologiczny Kościoła daje się uzasadnić jedynie w oparciu o nowotestamentalną teologię chrztu oraz jej implikacje o charakterze uniwersalistycznym. Założenie takie wydaje mi się co najmniej dyskusyjne. Należałoby po prostu traktować poszczególne wymiary Kościoła bardziej syntetycznie, zarówno w odniesieniu do wizji lokalnej jak i uniwersalistycznej. Podmiotem katolicyzmu (pełni) jest nie tylko Kościół uniwersalny, ale również eucharystyczna wspólnota lokalna. Podejście takie jest bliższe rzeczywistości, która nie zna sztucznych rozgraniczeń i podziałów¹⁷. Skłonny jestem stwierdzić, że w tym punkcie młody autor okazał się jednak analitykiem, który nie zdołał przewyżczyć niektórych dychotomii zadomowionych w myśli zachodniej. Takie przy najmniej odnoszę wrażenie.

Trzeba jednak przyznać, że położony przez Planka mocniejszy akcent na ekklazjalnym znaczeniu chrztu posiada niezaprzeczalną wartość ekumeniczną. Można przyznać mu rację, że problem rozbicia chrześcijaństwa oraz ponownego zjednoczenia nie da się rozwiązać wyłącznie w perspektywie eklezjologii eucharystycznej. Teologia chrztu pozwala lepiej dostrzec to, co już teraz łączy wszystkie Kościoły chrześcijańskie. Nie można zapominać o Kościołach, które nie dzielają katolickiego i prawosławnego rozumienia Eucharystii. Swoją wiarę w Chrystusa, Jego zbawcze dzieło oraz działanie Ducha Świętego w świecie wyrażają one z mocą poprzez chrzest. Nie można odmówić im uczestnictwa w powszechnej wspólnotcie zbawienia, urzeczywistniającej się przez Chrystusa i Ducha Świętego.

¹⁶ Por. J. Klinger, *Prawosławne a heterodoksyjne rozumienie Eucharystii*, Wiadomości Polskiego Autokef. Kościoła Prawosł. 2(1972) nr 1, 33—52.

¹⁷ Por. W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, *Catholica* 31(1977)122—150.

Prawdą jest, że jedność Kościoła Bożego nie została nigdy całkowicie zniszczona. Trzeba ją ponownie odkrywać, dążąc równocześnie do pełnej jedności, której wyrazem byłoby wspólne uczestnictwo w Eucharystii.

Zasadniczą trudność w dyskusji nad eklezjologią eucharystyczną Afanasjewa polega chyba na tym, że poszedł on zbyt skrajnie w kierunku negacji wszelkich elementów zdradzających tzw. eklezjologię uniwersalistyczną. Stąd również jego interpretacja świadectw wczesnochrześcijańskich nie zawsze wolna jest od uprzednich założeń, schematów, czy nawet uprzedzeń. Przekonują argumenty Planka, iż nie ma powodów ku temu, aby na przykład podawać w wątpliwość ortodoksyjny charakter nauki zawartej w *Didaché* (II w.) tylko dlatego, że zawiera ona elementy eklezjologii uniwersalistycznej¹⁸. Elementy te występują także u innych autorów starochrześcijańskich (*Martyrium Polycarpi*, Ignacy z Antiochii). Nieuzasadnione wydaje się twierdzenie Afanasjewa, iż dopiero Cyprjan z Kartaginy (III w.) dał początek idei Kościoła powszechnego i przeniósł nań Pawłowy obraz ciała, stosowany przedtem wyłącznie do wspólnoty lokalnej. Świadectw wczesnochrześcijańskich nie można stosować w sensie wyłącznym na potwierdzenie bądź to eklezjologii eucharystycznej, bądź uniwersalistycznej. Obydwie perspektywy pojawiają się obok siebie i wzajemnie uzupełniają¹⁹.

Trudno przecenić wkład poglądów Afanasjewa w dziedzinę eklezjologii. Dziś, po 15 latach od jego śmierci można powiedzieć bez przesady, że jego eklezjologia eucharystyczna niezmiernie ubogaciła refleksję nad tajemnicą Kościoła w różnych wyznaniach chrześcijańskich, aktywnie zaangażowanych w dialog ekumeniczny. Zapoczątkowała coś w rodzaju wspólnego procesu uczenia się od siebie nawzajem. Wnosi ona cenne uzupełnienie do tradycyjnej eklezjologii, rozpowszechnionej we wszystkich niemal wyznaniach chrześcijańskich, choć sama z kolei nie jest pozbawiona pewnej jednostronności i potrzebuje także takiego dopełnienia.

W jakiejś mierze odnosi się to m. in. także do zagadnienia stosunku Kościoła do prawa. Afanasjew zdecydowanie odrzucił potrzebę wszelkiego prawa w Kościele jako elementu czysto świeckiego i ludzkiego, nie dającego się pogodzić z działaniem łaski. Wiadąc w tym, jak wykazał P. Plank, dużą zależność od koncepcji prawa głoszonej przez R. Sohma. Rolę takiego ludzkiego prawa dostrzegła rosyjski teolog wszędzie tam, gdzie dominuje eklezjologia uniwersalistyczna (jej szczytowym momentem staje się wtedy jurysdykcyjna supremacja biskupa rzymskiego). Jego krytyka roli prawa w Kościele odnosi się więc w rzeczy samej do tego rodzaju ekle-

¹⁸ *Didaché* 9, 5; 10, 6.

¹⁹ W odniesieniu do nauki św. Ignacego z Antiochii por. studia podane przez P. Planka, *dz. cyt.*, 236—237 przyp. 42 i 46.

zjologii i stworzonych przez nią struktur. Katolik skłonny będzie dowodzić, iż jest to krytyka nieuzasadniona, gdyż prawo i miłość nie przeciwstawiają się sobie nawzajem²⁰. Ze względu na historyczne przerosty prawa w Kościele nie jest rzeczą łatwą przekonać się o tym w codziennej egzystencji chrześcijańskiej. Teoria prawa kościelnego pozostaje teorią, życie zaś idzie najczęściej swoim własnym torem. Mentalność zachodnia różni się zresztą znacznie pod tym względem od świadomości wschodniej.

Refleksje Afanasjewa mogą okazać się bardzo pomocne w teologicznych próbach rewaloryzacji charyzmatycznego wymiaru Kościoła. Przez całe życie przejawiał on żywe zainteresowanie wczesnochrześcijańskimi charyzmatami. Szczególną rolę przypisywał charyzmatowi przewodniczenia w Kościele (rola biskupa jako tego, który przewodzi w sprawowaniu Eucharystii). Uważał, że charyzmat ten należy do ontologicznej natury Kościoła, urzeczywistniającego się w sprawowaniu Eucharystii. Jest jedynym charyzmatem, z którego Kościół nie może zrezygnować, o ile nie chce przestać być tym, czym jest. Wiele miejsca poświęcił Afanasjew w swoich rozważaniach również innym charyzmatom wczesnego chrześcijaństwa, zwłaszcza zaś charyzmatowi i posługiwaniu profetycznemu. Ten ostatni nie jest czasowo ograniczony (jak apostołat). Nie da się go utożsamiać z posługiwaniem przewodniczenia, jak to miało miejsce z charyzmatem nauczania (*didaskalos*) i głosiciela Ewangelii. Wyrażał przekonanie, iż sflumienie życia charyzmatycznego już w II w. dokonało się wbrew woli Boga, który wyposaży Kościół w rozliczne dary. Stwierdzenie to nie skłoniło go jednak do wyciągnięcia konkretnych postulatów dla współczesnego życia Kościoła i jego tradycyjnych struktur. Widocznie uważał, że nie nadszedł jeszcze ku temu odpowiedni czas. O potrzebie prorockiego charyzmatu i posługiwania w Kościele mówią dziś jednak — innym głosem — współczesne ruchy charyzmatyczne. Mówi o tym także wzmagające się wśród wierzących pragnienie bezpośredniego doświadczenia Boga oraz mocy Ducha Świętego.

Warto dodać, iż do ontologicznych elementów Kościoła Afanasjew zalicza także cały „lud kapłański”. Idąc za nauką Nowego Testamentu podkreśla, iż „kapłanami dla Boga” (Ap 1, 6; por. 1 Pt 2, 9) są wszyscy ochrzczeni. Jest to powszechne kapłaństwo (*hierateuma*) całego Ludu Bożego — tych, którzy uwierzyli i przyjęli chrzest. Nowy Testament nigdzie nie określa tych, którzy sprawują w Kościele swoje posługiwanie mianem „kapłanów”. Trudno nie przyznać racji Afanasjewowi, że tradycyjne określenie specjalnego

²⁰ Por. P. Plank, *dz. cyt.*, 252; R. Sobański, *Kościół — prawo — zbawienie*, Katowice 1979. Por. także interesujące studium J. M. B. Tinko, *Juridicity in the Church. A Critical Study of the Different Methodological Approaches to the Question of the Existence of the Juridical Factor in the Church*, Manila 1975.

charyzmatu posługiwania w Kościele terminem „kapłaństwo”, zarezerwowanym w Piśmie Świętym dla wszystkich ochrzczonych, jest niejasne i wprowadza sporo zamieszania. Łatwo wysnuć wówczas wniosek, iż „kapłaństwo” hierarchiczne jest jakimś wyższym stopniem kapłaństwa powszechnego. Zgodnie z nauką Nowego Testamentu (pod tym względem powinien pozostać on normatywny także dla samej terminologii) należałoby raczej mówić o charyzmacie bądź posługiwaniu przewodniczenia (pasterz, przewodnik), a nie o „świętej władzy” (*potestas sacra*). Pod tym względem terminologia Afanasiewa znacznie lepiej wyraża nowotestamentalne treści niż terminologia Soboru Watykańskiego II, który mówi o dwóch istotowo różnych rodzajach kapłaństwa (*sacerdotium commune, sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*)²¹. Wydaje się, że w przyszłości soborowy sposób mówienia o dwóch różnych kapłaństwach powinien ulec korekturze. Wyszłoby to, jak słusznie podkreśla Plank, jedynie na korzyść dialogowi ekumenicznemu zwłaszcza z Kościołami, które wyszły z Reformacji (s. 247).

Autor omawianej rozprawy potrafił dostrzec, iż wiele spośród utartych opinii i sądów na temat eklezjologii eucharystycznej należy poddać wnikliwej analizie, dotrzeć do samego rdzenia problematyki oraz jej źródeł. Metoda przezeń zastosowana, sposób i układ zagadnień odbiegają pod wielu względami od utartego schematu stosowanego najczęściej przy pisaniu prac dyplomowych. Nie jest to w tym wypadku jakiś mankament. Przy całym rygorze myślenia, dociekliwości oraz ścisłości analizy czuje się w studium Planka pewną swobodę i nieskrępowanie, otwartość ekumeniczną i dojrzałość w sądach.

Zamykając książkę ma się przekonanie, że warto będzie jeszcze do niej niejednokrotnie powracać. Szczególną aktualność nadaje jej fakt rozpoczęcia oficjalnego dialogu teologicznego między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym. Nie tylko zresztą sam fakt rozpoczęcia tego dialogu jako taki. Raczej to, że faza wstępna obrad poświęcona będzie sakramentalnej rzeczywistości Kościoła. Pierwszy temat, jaki już podjęto dotyczy właśnie „misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy świętej”. Studium P. Planka jest więc jak najbardziej na czasie i może okazać się pomocne przy wspólnych debatach nad wielu zagadnieniami eklezjologicznymi.

AT THE ORIGINS OF THE EUCHARISTIC ECCLESIOLOGY

The author presents his reflections in connection with a recently published book by Peter Plank: *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afana-*

²¹ Por. KK 10 i 26.

sevs (1893—1966), Würzburg 1980. The so-called eucharistic ecclesiology has proved to be very influential on the contemporary Christian thought. Its repercussions can be felt nearly in all great Christian denominations. The undeniable value of this theological trend resides mainly in its biblical, liturgical and patristic foundations. The article deals first of all with the theological background and the ecumenical implications of Fr. Nicolas Afanasev's views. The need is stressed then to broaden the eucharistic approach to the mystery of the Church. This perspective, however beneficial and important it might be for traditional ecclesiology, should not a priori exclude a more universalistic approach, as suggested, according to Plank, by the Christian theology of Baptism. The author pleads finally for an unbiased evaluation of the eucharistic ecclesiology. In his considerations there are also some critical remarks concerning the book of P. Plank. The basic opinion however remains very favourable.