

KS. ZYGFRYD GLAESER
Opole–Monachium

„ABY WSZYSCY STANOWILI JEDNO” JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA WEDŁUG NIKOSA A. NISSIOTISA*

W rozważaniach na temat rozumienia jedności Kościoła Nissiotis dokonuje najpierw uściślenia pojęć. Podkreśla, że teologia prawosławna mówiąc o „swoim Kościele” nie ma na myśli tylko lokalno-wyznaniowej wspólnoty istniejącej „obok” innych Kościołów, ale wskazuje na wspólnotę, „którą Bóg założył w Chrystusie przez Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy”¹

Przymiotnik „prawosławny” nie określa jakiegoś szczególnego Kościoła „pomiędzy innymi”, ale każdy lokalny Kościół na całym świecie, o ile trwa on w nieprzerwanej eucharystycznej i charyzmatycznej ciągłości historycznej jednego katolickiego i apostołskiego Kościoła. Z historycznego i etymologicznego punktu widzenia określenie „prawosławny” oznacza:

1. „Nieheretycki” we wszystkich aspektach chrystologicznych dyskusji IV i V wieku.

2. Historyczną ciągłość nie tylko nauki apostołskiej, ale także konkretnego życia jednego, nie podzielonego Kościoła²

Zasadniczą cechą prawosławia jest więc ciągłość życia kościelnego i nauczania apostołskiego, trwająca po dzień dzisiejszy, bez scentralizowanego autoryte-

* Artykuł niniejszy został opracowany na podstawie rozprawy doktorskiej Autora pt. *Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, napisanej w Instytucie Ekumenicznym KUL pod kierunkiem prof. W. Hryniewicza OMI i obronionej 16 maja 1995 r. (recenzenci: bp prof. J. Anchemiuk (ChAT), bp prof. A. Nossol (KUL); mps – Biblioteka Główna KUL).

¹ „Wenn ein Orthodoxer von 'seiner Kirche' spricht, spricht er nicht von einer lokalen oder konfessionellen Kirche neben anderen, sondern von der Ekklesia, die Gott in Christus und durch den Heiligen Geist am Pfingsttag kraft der Erlösung Christi begründet hat” (N. A. N i s s i o t i s. *Die orthodoxe Christenheit, die eine Kirche und die Ökumene*. W: *Konfession und Ökumene*. Hrsg. H. Ristow, H. Burgert. Berlin 1965 s. 138).

² Tamże.

tu jurydycznego, ale z porządkiem charyzmatycznym³ Każdy Kościół lokalny jest wspólnotą, która uznawana jest za najwyższy autorytet wewnętrzny, gdyż świadczy o realnej obecności Chrystusa. Poprzez lokalną wspólnotę każdy wierny włączony jest do Kościoła jako całości, posiadającej wspólne *Credo*, będące najwyższym wyrazem wiary społeczności eklezjalnej⁴ Kościół lokalny ma więc na tyle znaczenie Kościoła, na ile jest częścią i członkiem Kościoła jako całości we wszystkich czasach i na wszystkich miejscach.

I. JEDNOŚĆ Z USTANOWIENIA BOŻEGO

Nissiotis podkreśla, że jedność Kościoła nie może być traktowana jako wynik ludzkich uzgodnień bądź akceptacji jednej szczególnej opcji wyznaniowej. Jest ona rzeczywistością absolutną, ustanowioną przez Boga. Jedność, będąca udziałem chrześcijan, ma swoje źródło w jedności trynitarnej⁵ Ateński profesor nawiązuje do tekstów biblijnych⁶, pośród których szczególne miejsce zajmuje modlitwa arcykapłańska Jezusa:

³ „Die östliche Orthodoxie wird durch folgendes Hauptmerkmal gekennzeichnet: Kontinuität des kirchlichen Lebens und der Lehre vom apostolischen Zeitalter bis heute, ohne zentralisierte juristische Autorität, aber mit einer charismatischen Ordnung innerhalb der eucharistischen Gemeinschaft” (tamże).

⁴ Por. t e n ż e. *Some Thoughts on Orthodoxy*. W: *Lambeth Essays on Unity. Essays Written for the Lambeth Conference 1968*. Ed. by Archbishop of Canterbury. London 1969 s. 54; W H r y n i e w i c z. *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego*. W: *Eucharystia i Postannictwo*. Red. L. Górka, W H r y n i e w i c z. Warszawa 1987 s. 59; N. A f a n a s j e w. *L'Eglise de Dieu dans le Christ*. „La pensée orthodoxe” 13(1968) nr 2 s. 33.

⁵ „Orthodoxia points to that charismatic unity even when she is falling and failing. That unity is created, presented and preserved only by the trinitarian God” (N. A. N i s s i o t i s. *Interpreting Orthodoxy. The Communication of some Eastern Orthodox Theological Categories to Students of Western Church Traditions*. ER 14:1961/1962 s. 27). Ten ważny moment w rozumieniu jedności Kościoła podkreśla również R. Kozłowski, przedstawiając koncepcję eklezjologiczną A. Chomiakowa: „Jedność Kościoła wynikająca z jedności Bożej, ukonstytuowana jest na obraz Trójcy Świętej. Tak jak między Trzema Osobami Trójcy istnieje doskonała jedność, podobnie zaznacza się ona pomiędzy poszczególnymi członkami wspólnoty kościelnej. Wynika to z nauki Pisma Świętego (J 17, 21) oraz z nauki ojców Kościoła (np. św. Atanazego Wielkiego)” (*Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX-XX wieku*. Warszawa 1988 s. 89). Tam też podana jest szersza bibliografia. Fakt ten również podkreślony został w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Kościół jest jeden ze względu na swoje źródło: «Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób»” (KKK 813; por. DE 2).

⁶ Poza przytoczonym tekstem warto również wspomnieć teksty św. Pawła, np. Rz 12, 4-6; I Kor 12, 12-31; Ef 4, 9-16; Kol 1, 15-20; 3, 15.

Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwale, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowales. Ojczy, chcę, aby także ci, których mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowales Mnie przed założeniem świata.

Tekst ten zawiera prośbę Chrystusa skierowaną do Ojca (J 17, 20-24). Dotyczy ona niewątpliwie Apostołów, ale i tych, których oni zdobędą dla Ewangelii, czyli wspólnoty Kościoła, obejmującej wszystkich wierzących w Chrystusa. Chodzi tu o jedność Kościoła „zbudowanego na fundamencie Apostołów” (zob. Mt 10, 1-15; 28, 16-20; 1 Kor 12, 28) i tych, którzy uwierzyli w Chrystusa.

Jedność, o której mówi Chrystus, dana została Kościołowi w dniu Pięćdziesiątnicy. Nie jest ona tylko jednym z atrybutów, ale należy do samej istoty Kościoła⁷

Opinia ta została wyrażona przez młodego Nissiotisa w 1961 r. w czasie wystąpienia na forum Trzeciego Zgromadzenia ŚRK w New Delhi. Autor starał się określić źródło jedności niepodzielnego Kościoła w przekonaniu, że tylko wtedy możliwa będzie jej odbudowa. Pojęcie jedności prezentowane przez niego ma wymiar teocentryczny, a nie antropocentryczny: jedność Trzech Osób w Trójcy wyraża się na sposób ikoniczny w historycznym Kościele, jej sprawcą zaś jest Duch Święty⁸

Człowiek nie jest autorem jedności. Stąd też wysiłki chrześcijan, skupiające się w ruchu ekumenicznym, nie są w stanie same z siebie zagwarantować Kościołowi jedności. Jest ona darem Boga⁹ Zadaniem człowieka jest jedynie po-

⁷ Por. N. A. N i s s i o t i s. *Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine, ungeteilte Kirche*. W: *Neu-Delhi 1961* Hrsg. W A. Visser't Hooft. Stuttgart 1962 s. 543-544; t e n ż e. *Εκτενή αποσπάσματα δημοσιεύθησαν στα περίδικα. „Εκκλησία”* 39:1962 s. 338-339; t e n ż e. *L'Orthodoxie orientale rend témoignage à l'Eglise une et se met à son service*. „Istina” 9:1963 nr 4 s. 500-501; t e n ż e. *Témoignage et service de l'Eglise une par l'Orthodoxie (New Delhi 1961)*. Cont 14:1962 nr 38/39 s. 195-196; t e n ż e. *The Witness and the Service of Eastern Orthodoxy to the One Undivided Church*. ER 14:1962 nr 2 s. 192-193.

⁸ W związku z tym P. Evdokimov pisze: „Istnieje tylko jeden Pan i jeden Duch, jako też jeden Bóg i Ojciec wszystkich. Wezwanie do jedności wywodzi się z monarchicznej zasady Ojca jako źródła jedności trynitarnej i jedności kościelnej, w której każdy akt, jak anafora czy anamneza-memoriał – jest zawsze aktem w imię Ojca i wobec Ojca, gdyż «w Duchu Świętym wszelka dusza się ożywia i oczyszczając się podnosi; zaczyna jaśnieć jednością Trójcy w tajemnicy świętej»” (*Prawosławie*. Tłum. J. Klinger. Warszawa 1986 s. 198-199).

⁹ „[...] daß wir zur Einheit berufen sind und sie folglich weder besitzen noch aus uns heraus

szukiwanie sposobów, aby uczynić ją „własną” w konkretnym życiu Kościoła. Konieczne jest zatem ciągle przyzywanie Ducha Świętego, aby On sam uskutecznił jedność daną Kościołowi przez Ojca raz na zawsze¹⁰ Jedność fundamentalna została złożona przez Boga w sercu Kościoła i w jedności rodzaju ludzkiego¹¹

To, iż jedność została Kościołowi darowana, nie oznacza jednak, że jest ona rzeczywistością statyczną i spetryfikowaną. Bóg bowiem, budując jedność „w człowieku” i „pośród ludzi”, czyni ją stale darem. Ciągle ją tworzy i odnawia. Owszem, jedność widziana w swej istocie może być rozumiana jako statyczna i wieczna. Widziana jednak w swej konkretnej egzystencji musi być rozumiana jako ciągły proces, realizujący się w czasie. Innymi słowy, jedność nie jest rzeczywistością statyczną, otrzymaną raz na zawsze. Jest ona powierzonym do realizacji Kościołowi zadaniem, gdyż „jedność na tyle jest, na ile się staje”¹²

Można więc mówić o dwóch aspektach jedności: o tym już zrealizowanym w dniu Pięćdziesiątnicy oraz o tym, który jest w stanie realizacji, przekształcania i umacniania. W swoim wymiarze dynamicznym jedność osiąga nie tylko Kościoła ziemskiego, ale odnosi się także do *communio sanctorum*. Owa podwójna wspólnota (*communio*) ukazuje Kościół w jego trynitarnej pełni. „Mur podziału powalony został nie tylko w dialogu «Bóg – pojedynczy człowiek», ale również w tym, jaki ma miejsce pomiędzy Trójjedynym Bogiem a wszystkimi ludźmi wszystkich czasów, wszelkich ras i narodów, którzy wierzą w Niego”¹³

schaffen können” (N. A. N i s s i o t i s. *Berufen zur Einheit oder die epikletische Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft*. ÖR 26:1977 s. 297-298).

¹⁰ P. t e n z e. *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*. Stuttgart 1968 s. 149.

¹¹ P. G. G i a n a z z a. *La teologia dello Spirito Santo in N. A. Nissiotis*. [Mps Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Teologia]. Roma 1975 s. 53.

¹² N. A. N i s s i o t i s. *Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit*. W: *Um Einheit und Heil der Menschheit*. Hrsg. J. R. Nelson, W Pannenberg. Frankfurt 1973 s. 211. Na ten temat W Hryniewicz pisze tak: „Z jednej strony można [...] mówić o Kościele zwołującym i gromadzącym (*Ecclesia convocans et congregans*), z drugiej natomiast o Kościele zwołanym i zgromadzonym (*Ecclesia convocata et congregata*) przez Chrystusa i Ducha Świętego. Obydwa znaczenia ściśle łączą się z sobą, jakkolwiek priorytet należy do sensu aktywnego. Ważny jest przede wszystkim Ten, który zwołuje i wzywa. Ważni są zwołani i zgromadzeni. Kościół, którego źródłem jest misterium Trójjedynego Boga (*Ecclesia de Trinitate*), byłby nie do pojęcia bez uczestnictwa ludzi (*Ecclesia ex hominibus*)” (*Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T 2. Lublin 1987 s. 86).

¹³ N. A. N i s s i o t i s. *Spirit, Church and Ministry*. TTo 19:1963 nr 4 s. 491.

II. GRANICE JEDNEGO KOŚCIOŁA

Na pytanie o granice jednego Kościoła tradycja wschodnia odpowiada zgodnie z jej rozumieniem historycznej ciągłości. Jedność Kościoła pojmuje jako pełne „bycie razem” przez wieki: w nauce, sakramentach i w praktyce życia kościelnego z niepodzielnym Kościołem apostołskim¹⁴ Historyczne trwanie w jedności Kościoła wyraża się w nieziennej Tradycji, werbalizowanej między innymi przez „sobory ekumeniczne”, na których sformułowano dogmaty oraz kanoniczny porządek. Jednakże ani dogmaty, ani prawo kanoniczne nie wyrażają samej istoty jednego Kościoła. Są tylko jej oznakami i drogowskazami, a także środkami pomocniczymi, określającymi granice jednego Kościoła w obronie przed niebezpieczeństwem herezji¹⁵ Nissiotis uważa, że istota Kościoła ukazana została przez naukę pierwszych siedmiu soborów. Jego zdaniem zwoływano je zazwyczaj wtedy, gdy jedność Kościoła była zagrożona przez błędne interpretacje jego życia lub nauczania. Nissiotis precyzuje warunki określające okoliczności, w jakich postanowienia „soborów ekumenicznych” wyrażają istotę życia Kościoła:

1. Gdy zgodne są one z praktyką życia jednego Kościoła;
2. Gdy znajdują się w niepodzielnej historycznej ciągłości;
3. Gdy zostają przyjęte do świadomości całego Kościoła¹⁶

Głównej przyczyny podziałów powstałych w łonie jednego Kościoła dopatruje się ateński teolog w wyrzeczeniu się praktyki Kościoła, która od początku zawiera w sobie *implicite* wszystkie dogmaty sformułowane na soborach pierwszych wieków¹⁷ Jego zdaniem o podziale można mówić tylko wtedy, gdy ma się do czynienia ze schizmą wewnątrz jednego Kościoła¹⁸ Pod pojęciem

¹⁴ S. Nagy pisze: „W ujęciu katolickim i prawosławnym jedność ta obejmuje tożsamość wyznawanej wiary, jedność praktykowanego kultu i jedność ładu społeczno-religijnego gwarantowanego uznawaniem kościelnego zwierzchnictwa” (*Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*. Wrocław 1982 s. 264).

¹⁵ „Die historische Linie der einen Kirche kommt in den sichtbaren Merkmalen der unwandelbaren Tradition zum Ausdruck, als da sind ökumenische Konzilien, Dogmen, die kanonische Ordnung. Doch machen diese nicht das Wesen der einen Kirche aus; sie sind nur Zeichen ihres Wesens und Wegweiser; sie sind Hilfsmittel, um in Abwehr der Gefahr der Häresien die Grenzen der einen Kirche zu bestimmen” (N i s s i o t i s. *Die orthodoxe Christenheit* s. 143). W związku z tym zob. J. B u x a k o w s k i. *Zarys historii teologii prawd wiary*. Pelplin 1994 s. 17-21.

¹⁶ Zob. N i s s i o t i s. *Die orthodoxe Christenheit* s. 143.

¹⁷ „Die Verleugnung der Praxis der Kirche, die schon von Anfang an implizit alle Dogmen in sich enthält, ist der Hauptgrund für die Spaltung der einen Kirche” (tamże).

¹⁸ „Schism is possible within its own being – a sign of the sinfulness of man in the Church – but this schism should never be allowed to grow to such an extent that it results in newly

schizmy rozumie różnicę stanowisk dotyczącą interpretacji porządku kościelnego, a także różnicę zdań wobec kwestii socjalno-politycznych¹⁹ Schizma jest więc brakiem miłości i prowadzi ostatecznie do wyrzeczenia się wspólnoty eucharystycznej, wspólnoty wieczerzy Pańskiej (*Abendmahlsgemeinschaft*). Nissiotis podkreśla, że tam, gdzie odrzucono praktykę i dogmaty pierwotnego Kościoła, zaakceptowane wcześniej przez cały Kościół, nie można już mówić o „podziale”, ale o dogmatycznym i eklezjologicznym „odpadnięciu od jednego Kościoła”²⁰

Powyższe uściślenia mają zasadnicze znaczenie w rozważaniach na temat granic eklezjalnej wspólnoty. Według wschodniej Tradycji granice te nie stanowią spetryfikowanej rzeczywistości, ale są na nowo określane przez każdy akt oderwania się danej grupy od jednego Kościoła. Oznacza to, że prawosławie nie określa granic Kościoła ściśle instytucjonalnie i raz na zawsze. Profesor z Aten mocno podkreśla, że strukturalny wymiar Kościoła i jego widzialne przejawy (m.in. sakramenty, orzeczenia dogmatyczne, prawo kanoniczne i urząd) nie posiadają same w sobie wartości absolutnej. Dla potwierdzenia takiego stanowiska powołuje się na opinię Grzegorza z Nyssy, który uważa czysto werbalne definicje i spekulatywne koncepcje dotyczące prawd ewangelijnych za „obrazy bałwochwalcze” (*Götzenbilder*). Jego zdaniem Kościół powinien słyszeć w nich tylko swój własny głos i rozpoznawać ich tymczasowy charakter²¹ Stąd też wypowiedzi dogmatycznych i eklezjalno-jurydycznych nie należy rozumieć jako opinii dotyczących ontologii Kościoła, czy też określających raz na zawsze jego granice²² Nie są one same w sobie ostatecznym wyrazem istoty Kościoła.

founded Churches in the plural” (t e n ż e. *Some Thoughts on Orthodoxy* s. 54). Zob. t e n ż e. *Die orthodoxe Christenheit* s. 143.

¹⁹ „[...] wenn es sich um Schismen innerhalb der einen Kirche handelt, das heißt, wenn zwei Teile der einen Kirche auf Grund verschiedener Interpretationen der kirchlichen Ordnung oder auf Grund sozialer und politischer Fragen eine verschiedene Haltung einnehmen” (t e n ż e. *Die orthodoxe Christenheit* s. 143).

²⁰ „Da aber, wo die Praxis der Alten Kirche und Dogmen, die die ganze Kirche akzeptiert hat, geleugnet werden, kann man nicht mehr von «Spaltung», sondern – streng dogmatisch und ekklesiologisch gesehen – nur noch von einem «Abfall» von der einen Kirche sprechen” (tamże).

²¹ Tamże s. 144.

²² Warto przytoczyć nieco szerszą wypowiedź Nissiotisa w której bliżej określa funkcję i znaczenie chrześcijańskiego dogmatu: „The christian dogma [...] cannot be a cognitive category and operation as the scientific one. It does not give absolute truths in an exhaustive way. It is not the final formulation of truth, though it is sufficient and precise. The christian dogma is against all kinds of dogmatisms. It is not the end of a cognitive operation as a definite definition; it is the beginning and shows to the direction truth can be thought further out. It clarifies the object inviting for a deepening into it. It derives its value from a realised communion and sends back to this communion. [...] Dogmas are not definite expressions of truth, because they are not descri-

Wyrażają raczej uwielbienie i dziękczynienie Kościoła wobec Trójjedynego Boga za Jego zbawcze dzieło: „[...] jeden Kościół zanosi Bogu pochwalną pieśń dogmatyczną w formie teologicznej doksologii”²³ Dogmaty już w samym swoim brzmieniu upodabniane były często do doksologicznej modlitwy pochwalnej. Wskutek tego znajdowały bezpośredni wyraz również w liturgii oraz ikonografii. Formuły dogmatyczne w Kościele prawosławnym nie stały się nigdy wyłączną mądrością teologów. Dzięki włączeniu w modlitwę oraz kult liturgiczny przenikały w świadomość szerokich rzesz wierzących²⁴ Wartość dogmatów jednego Kościoła nie polega więc na ludzkiej mądrości, którą w sobie zawierają, ale na energii Trójcy, która się w nich wyraża, i na wspaniałości Boga, która zostaje w nich objawiona. Dogmat jest dziękczynieniem za dzieło Boga objawione w Jezusie Chrystusie, które „tu i teraz” przeżywane jest w Duchu Świętym i zachowywane we wspólnocie Jego Kościoła. Łączy więc w sobie element doktryny, wyznania wiary i liturgii²⁵ Nissiotis pisze:

Ukrytym, nie wyrażonym celem, który ożywia także dogmaty i teologię pierwotnego Kościoła [...] jest duchowa, teologiczna doksologia. Nie istnieje dogmat Kościoła, który nie mógłby stać się hymnem doksologicznym głoszącym chwałę Boga; nie ma hymnologii chrześcijańskiej, która nie byłaby w pewnej mierze przyjęta za dogmatyczny komentarz wiary Kościoła. Obydwa aspekty: kult i dogmat wiążą się nierozzerwalnie w tradycji prawosławnej. Z drugiej strony nie można składać ofiary, przechodzić do anafory eucharystycznej nie odśpiewawszy z wdzięcznością symbolu wiary. [...] Treść dogmatyczna jest więc ofiarowana przez Kościół na chwałę Bożą.

bing directly the essence of things. [...] The fundamental category of christian dogmatic formulation is, therefore, an 'explantation' of the event-truth and not direct a comprehension of it" (t e n ż e. *The Philosophical Presuppositions of the Dogma and Its Eucharistic Basis and Fulfilment*. W: *In necessariis unitas*. Ed. R. Stauffer. Paris 1984 s. 294).

²³ „Kraft der Gnadengaben des Heiligen Geistes bringt die eine Kirche dem dreieinigen Gott einen dogmatischen Lobgesang in Form einer theologischen Doxologie dar” (t e n ż e. *Die orthodoxe Christenheit* s. 144). „The categories of thought in [...] theology cannot be simply rational, systematic and consistent to a scientific theory of knowledge but they are principally existential and doxological. In this connection, the fact doxa (glory) and dogma are etymologically of the same root is not accidental. The christian dogma [...] is rendering glory to God [...]. It is the reasonable-hymnological answer to the act of God revealing Himself here and now in the body and blood of Jesus” (t e n ż e. *The Philosophical Presuppositions* s. 301). W Hryniewicz podkreśla, że „dogmaty określone przez sobory powszechne, Kościół wschodni traktował jako doksologię i wyznanie wiary (homologia)” (*Chrystus nasza Pascha* t. 1 s. 184).

²⁴ Zob. tamże; t e n ż e. *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*. Lublin 1976, zwł. s. 38-48.

²⁵ Por. N. A. N i s s i o t i s. *La théologie en tant que science et en tant que doxologie*. Ir 33:1960 nr 3 s. 291-310; P B r a t s i o t i s. *La signification du dogme dans la théologie orthodoxe*. W: *L'Eglise et les Eglises*. T. 2. Chevetogne 1955 s. 197-206.

Nie sama wiara, lecz symbol wiary: słowa i określenia, mające wymiar znaku, przyczyniają się do wyrażenia wiary na chwałę Boga. Symbol nicejski staje się w ten sposób wzorcem wszelkiego sformułowania dogmatycznego, wszelkiego wyznania wiary oraz wszelkiej teologii, która chce uchodzić za systematyczną²⁶

Tradycja apostołsko-patrystyczna, dogmatyczne orzeczenia „soborów ekumenicznych” oraz prawo kanoniczne są wyrazem głębokiej i niepojmowalnej istoty Kościoła. Określają jego widzialną postać i umożliwiają każdemu jej poznanie. Nie ustalają jednak niezmiennych granic jednego Kościoła. Są raczej ciągłym wezwaniem do udziału w dziele zbawienia kierowanym do wszystkich ludzi wszystkich czasów i na każdym miejscu. Wzywają też do wspólnoty w jednym Kościele, który żyje mocą Ducha Świętego i przez Niego jest kierowany. Św. Ireneusz podkreśla, iż „tam gdzie Kościół, tam i Duch Boży; a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska. Duch bowiem jest prawdą”²⁷

Kościół jest przestrzenią Ducha; miejscem, w którym jest On obecny i działa poprzez różnorodność swoich darów. Inicjatywa i pierwszeństwo należą jednak zawsze do Niego. Nikt z ludzi ani żadna konkretna wspólnota nie mają prawa wyłączności do Ducha Świętego. Nikt też nie może więc tworzyć granic dla Jego działania, a tym samym i granic Kościoła.

III. CHARYZMATYCZNY WYMIAR JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Jedność Kościoła opiera się na charyzmatkach – darach, którymi Duch Święty obdarza członków Kościoła. Stąd też można mówić o jedności dynamicznej, stale pogłębianej, umacnianej i realizowanej.

²⁶ „Ce but caché, non-exprimé mais qui anime aussi les dogmes et la théologie de l’Eglise ancienne [...], c’est la doxologie spirituelle, théologique. Il n’y a pas de dogme de l’Eglise qui ne puisse devenir un hymne doxologique à la gloire de Dieu et il n’y a pas d’hymnologie culturelle chrétienne qui ne soit pas acceptée dans une certaine mesure comme un commentaire dogmatique de la foi de l’Eglise. Les deux aspects culte et dogme sont inséparablement liés dans la tradition orthodoxe. On ne peut pas d’autre part faire l’offrande, l’anaphore de l’Eucharistie, sans avoir chanté dans la reconnaissance le symbole de la foi. [...] Le contenu dogmatique est alors offert par l’Eglise à la gloire révélée de Dieu. Ce n’est pas la foi elle-même, mais le symbole de la foi, des mots et des formulations qui symbolisent, qui contribuent à exprimer cette foi à la gloire de Dieu. Le symbole de Nicée, devient ainsi le type de toute formulation dogmatique, de toute confession de foi et de toute théologie prétendue systématique” (N. A. N i s s i o t i s. *Remarques sur le renouveau de la théologie systématique*. „La pensée orthodoxe” 12:1966 s. 131-132).

²⁷ „Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas” (*Adv. haer.* III 24, 1. SCh 211, 474).

Charyzmatów nie można rozumieć jako sił odśrodkowych Kościoła. Wypływają one z wolności Ducha, który „tchnie, kędy chce” Nie oznacza to bynajmniej, jakoby dary Ducha były przyczyną podziałów, przeciwieństw czy też jakościowego zróżnicowania ludu Bożego. Zostały dane, jak mówi św. Paweł, dla dobra całego ludu Bożego i wypływają z jednego Ducha (por. 1 Kor 12, 4). Nissiotis podkreśla, że „charyzmaty są udzielane jako dary stworzone dla budowania Ciała i w ten sposób prowadzą do udoskonalenia i odnowienia świata, stąd też są rozpoznawane jako właściwe dary Ducha, udzielane wewnątrz wspólnoty Kościoła dla przyniesienia jej wzrostu”²⁸

Wolność Ducha w rozdzielaniu charyzmatów ma na celu zjednoczenie członków Kościoła, a nie ich podział. Prowadzi do wspólnoty pomiędzy tymi, którzy cieszą się darami Ducha. Formuła „Jeden w Trzech” i „Trzech w Jednym”, właściwa dla wspólnoty (*communio*), a zarazem zróżnicowania między Osobami Bożymi, ma również swoje odniesienie do wspólnoty Kościoła. Z wolności Ducha płynie wolność wspólnoty. Dzięki udzielanym przez Ducha Bożego darom w eklezjalnej wspólnocie może ciągle pogłębiać się relacja człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą²⁹ Fałszywe z gruntu jest więc, zdaniem Nissiotisa, przywoływanie wolności Ducha w celu uzasadnienia separatystycznych postaw w łonie Kościoła, bądź też dla tworzenia tzw. Kościołów wolnych, będących w opozycji do Kościoła ustanowionego przez Chrystusa. Taka postawa oznaczałaby popadnięcie w abstrakcyjny i indywidualistyczny pneumatomoniizm³⁰

W rzeczywistości Kościół historyczny, który jest sakramentalny, a zarazem instytucjonalny, nie może więzić Ducha Świętego. Jest jedynie „widzialnym instrumentem” charyzmatów, przy całkowitym zachowaniu wolności Ducha. Wolność ta ma dwa wymiary: trynitarno-pneumatologiczny i odradzająco-antropologiczny. Pozwala charyzmatycznie obdarowanym osobom realizować nową

²⁸ N i s s i o t i s. *Die Theologie der Ostkirche* s. 129.

²⁹ P o r. t e n ż e. *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise*. „Istina” 12:1967 nr 3/4 s. 334.

³⁰ Dla uzasadnienia swojej opinii autor przywołuje fenomen sekt: „[...] l'attitude des sectes montre actuellement à quelle fin négative et anti-biblique conduit le mouvement d'émancipation individualiste au sein de l'Eglise. En refusant radicalement l'institution sous prétexte de garantir la liberté de l'Esprit saint, on parvient à l'apparition temporaire de communautés sans vie intérieure dépassant les limites de la communauté donnée et de l'instant. Dans la juste réaction contre le christomonisme juridique et sacerdotal, contre l'institution cléricalisée, la théologie sectaire contemporaine a été amenée à un pneumatomoniisme abstrait et individualiste” (t e n ż e. *Le sacerdoce charismatique, le laïc et l'autorité pastorale*. VC 14:1960 nr 55 s. 224).

trynitarną obecność, wyrażającą się w Kościele historycznym na sposób ikoniczny³¹

Duch Święty nie jest Duchem Kościoła. Jest i pozostanie na zawsze suwerennym Duchem Bożym, Duchem Chrystusa. Kościół jako instytucja nie pochodzi jednak jedynie od Chrystusa, a jego wymiar charyzmatyczny nie jest wyłącznie dziełem Ducha Świętego. Jest ostatecznie „owocem jednego działania o dwóch obliczach” Chrystus i Duch Święty chociaż różni jako Osoby, w działaniu jednak pozostają nierozdzielnie zjednoczeni. Kościół Chrystusa jest Kościołem Ducha Świętego³² Duch Święty nie może być jednak traktowany jako stróż niezmienności instytucji kościelnych. Jest tym, który nieustannie odnawia oblicze Kościoła i wszystko czyni nowym swoją stwórczą i nieograniczoną mocą. Ciągłe odbudowuje i łączy to, co rozdarłe i poranione w Kościele. Jedność, którą tworzy, jest jednością w wielości i różnorodności. Przenika i napętnia wszystko od wewnątrz. Duch Święty szanuje ludzką wolność, a zarazem ma moc inspirowania i przemieniania od wewnątrz.

„AUF DAS ALLE EINS WERDEN”
DIE EINHEIT DER KIRCHE NACH NIKOS A. NISSIOTIS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Einheit der Kirche darf nicht als Resultat zwischen menschlichen Absprachen oder der Akzeptanz einer besonderen Glaubensgemeinschaft gesehen werden, unterstreicht Nissiotis. Sie ist eine von Gott eingesetzte absolute Wirklichkeit. Sie umfaßt einen Teil der Christen und hat ihren Ursprung in der Einheit der Dreieinigkeit. Der Athener Professor knüpft an biblische Texte an, unter denen das Hohepriesterliche Gebet Jesu, eine besonders hervorgehobene Stelle einnimmt.

Die Einheit, von der Christus spricht, wurde der Kirche am Pfingsttage geschenkt. Sie ist nicht nur eines der Attribute der Kirche, sondern gehört zu ihrem Wesen.

Nissiotis unterstreicht die theozentrische Dimension der Einheit: die Einheit der drei Personen in der Dreifaltigkeit offenbart sich auf ikonische Art in der geschichtlichen Kirche. Auslöser und Schöpfer ist der Heilige Geist. Man kann darum von zwei Aspekten der Einheit reden: von dem schon geschehenem am Pfingsttage und von der zu realisierendem im Umgestalten und Bekräfti-

³¹ „La liberté de l'Esprit a deux aspects: l'aspect trinitaire-pneumatologique et l'aspect régénérateur-anthropologique; [...] la liberté de l'Esprit nous fait hypostasier, réaliser comme une nouvelle personne, la présence trinitaire qui s'exprime comme une icône dans l'Eglise historique” (tamże s. 225-226).

³² Zob. E. B e h r - S i g e l. *L'Eglise de Saint Esprit*. Cont 28:1976 nr 93 s. 263-269.

gen. In ihrer dynamischen Dimension umfaßt die Einheit nicht nur die irdische Kirche, sondern auch die *communio sanctorum*. Dieser zweite Aspekt der Gemeinschaft (*communio*) zeigt die Kirche in ihrer trinitarisch Fülle.

Die Kirche ist ein Bereich des Geistes, ein Ort, an dem er ist und waltet durch die Vielfalt seiner Gaben. Der Geist ist Initiator, und ihm gehört die Priorität. Kein Mensch und auch keine konkrete Glaubensgemeinschaft hat das absolute Recht auf den Heiligen Geist. Niemand hat auch das Recht, Grenzen zu ziehen in bezug auf sein Wirken und folglich auch auf die Grenzen der Kirche.

Die Einheit der Kirche stützt sich auf Charismen, Gaben, die der Heilige Geist den Gliedern der Kirche schenkt. Darum dürfen wir von einer dynamischen Einheit reden, die dauernd vertieft, gestärkt und realisiert wird. Nissiotis unterstreicht: „die Charismen werden erteilt als Geschenke, geschaffen zum Aufbau des Leibes, und auf diese Art führen sie zur Vervollkommenung und Erneuerung der Welt, von daher erkennen wir sie als wirkliche Gaben des Geistes, erteilt in der Gemeinschaft der Kirche zu ihrem größeren Wachstums“ Wir dürfen jedoch nicht im Heiligen Geist den Hüter der Unveränderlichkeit der kirchlichen Institutionen sehen. Er ist es, der ohne Unterlaß das Angesicht der Kirche erneuert und alles, durch seine schöpferische und unbegrenzte Kraft neu schafft. Ohne Unterlaß baut er neu auf, vereinigt, was getrennt und heilt, was die Kirche verwundet. Die Einheit, die er schafft, ist eine Einheit vieler in Vielfalt.

Zusammengefaßt von Stanisław Józef Koza