

TRYNITARNA JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA W ŚWIETLE OFICJALNEGO DIALOGU KATOLICKO-PRAWOSŁAWNEGO *

Nie będzie wcale przesadą, gdy stwierdzę, że podchodzę do tematu z obawą, ale i z głębokim szacunkiem. Chodzi bowiem o zagadnienie, co do którego — gdy je analizujemy, pragnąc możliwie gruntownie je poznać i właściwie przedstawić — musimy uczciwie przyznać, że przekracza ono znacznie nasze horyzonty poznawcze. Uświadamiam to sobie w pełni i dlatego traktuję moje przedsięwzięcie tylko jako próbę ukazania niektórych treści tego bogatego tematu.

Z drugiej strony — jako teolog prawosławny — cieszę się z tego, że zostaje podjęty problem teologii trynitarnej w aspekcie jego konsekwencji eklezjologicznych. Jest to bowiem zagadnienie posiadające szczególne miejsce nie tylko w patrystyce, ale i w całej teologii prawosławnej. Podjęcie tego tematu, znajdującego się w samym centrum naszej wiary, odpowiada zresztą także dążeniom czasów współczesnych, kiedy to chrześcijanie rozglądają się na nowo za czymś, co byłoby naprawdę pewne, mocne, a nie efemeryczne i przelotne. A właśnie tym czymś jest nasz Bóg trójjedyny! Dążenia, o których mowa, a tym samym i aktualność podejmowanej problematyki, znajdują swe potwierdzenie nie tylko w wypowiedziach poszczególnych autorów, ale i w oficjalnych, teologiczno-eklezjalnych dokumentach wydawanych przez niektóre Kościoły, a także w dokumentach powstałych w wyniku ekumenicznego dialogu wielu lub kilku Kościołów, jak to ma miejsce np. w przypadku Europejskiej Konferencji Kościołów czy też Światowej Rady Kościołów.

Wynika stąd podwójny charakter podejmowanego tematu:

¹⁰ ściśle ekumeniczny; chodzi bowiem o to, by poszczególne Kościoły, zwłaszcza Wschodu i Zachodu, głębiej zrozumiały swą trynitarą naturę, przy czym wcale niebiałe miejsce zajmuje

* Artykuł stanowi osnowę referatu wygłoszonego przez autora na dorocznym spotkaniu teologów dogmatyków i fundamentalistów, reprezentujących kraje języka niemieckiego, jakie miało miejsce w Lucernie, w dniach od 27 do 30 XII 1982 r. Tam też autor osobiście przekazał tekst polskiej redakcji COMMUNIO. Z tekstem wiąże się ściśle *Dokument*, który publikujemy oddzielnie w formie załącznika.

kwestia *Filioque*, w której nie rozchodzi się jedynie o jakieś pozbawione treści i niezbyt istotne sformułowanie;

2^o ściśle teologiczny, opierający się nie tylko na podstawach teoretyczno-poznawczych, lecz wynikający z konkretnych, soteriologicznych (a więc i eklezjologicznych) założeń, w których nie traci się nigdy z oczu ludzi żyjących w określonej wspólnotie kościelnej. Chodzi więc o pytanie, czy „pogłębiona refleksja nad istotą Trójcy Świętej jest w stanie przyczynić się obecnie do bardziej zrozumiałego mówienia o Bogu”¹. To zaś mówienie o Bogu nie oznacza oczywiście samych tylko teologicznych dociekań, a więc teoretycznych rozważań podejmowanych przez teologów, ale ma także konkretne następstwa dla człowieka i dla jego zbawienia, czyli dla soteriologii, jak też dla codziennego życia chrześcijan w Kościele i w społeczeństwie, czyli dla eklezjologii i socjologii.

Mając to na uwadze Kościół podjął już w starożytności starania o wyakcentowanie nauki o trójjedynym Bogu w powiązaniu z konkretnymi problemami dotyczącymi zbawienia. Wschodni Ojcowie Kościoła, zwłaszcza Atanazy i trzech Kapadocczycy z IV w.: Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy, którym zawdzięczamy bardziej precyzyjne sformułowanie doktryny o Trójcy Świętej, dają nam wyraźne świadectwo tej pastoralnej i soteriologicznej troski. Postaram się więc także o to, by uwzględnić przynajmniej niektóre punkty trynitarne rozumienia Kościoła w ramach wzmiankowanych wyżej trzech aspektów: soteriologicznego, eklezjologicznego i socjologicznego — ujmując je zawsze w świetle tajemnicy trójjedynego Boga.

Powrót do źródeł

Trzeba najpierw stwierdzić, że nie dałoby się omawiać naszego tematu ani odpowiedzieć na postawione pytania bez sięgnięcia do źródeł; wymagają tego oba wymiary zagadnienia: ekumeniczny oraz ściśle teologiczny. To sięgnięcie do źródeł nie jest ponadto zadaniem jednego tylko Kościoła (lub wyznania), lecz spoczywa jako obowiązek na wszystkich Kościołach Chrystusowych, o ile tylko pragną one brać na serio własną tożsamość wiary w ramach ciągłości wiary apostoelskiej i o ile myślą poważnie o ekumenizmie. Gdybyśmy bowiem nie chcieli wracać do naszej wspólnej przeszłości niepodzielonego chrześcijaństwa pierwszego tysiąclecia i zamierzali budować swą przyszłość, którą pragnęlibyśmy mieć wspólną, nie na tym stałym fundamencie, wówczas realizacja

1 H. Fritzsche, *Der christliche Gott als der trinitarische Gott*, Theologische Literaturzeitung 107 (1982) 1 n.

pełnej, eklezjalnej i sakramentalnej, *communio* naszych Kościołów — stanowiąca jasny cel rozwijającego się już żywo oficjalnego dialogu teologicznego — byłaby bardzo wątpliwa, a może nawet niemożliwa, opierałaby się bowiem na niezbyt mocnych zasadach wynikających z określonej okolicznościami czasu i miejsca aktualnej problematyki.

Papież Paweł VI wraz z ekumenicznym patriarchą Atenagorasem I podkreślili we wspólnym oświadczeniu wydanym z okazji wzajemnego zniesienia ekskomunik (dnia 7 XII 1965 r.) wielkie znaczenie rozumienia Kościoła, zwłaszcza w okresie pierwszego tysiąclecia jego istnienia, gdy nie był on jeszcze podzielony². Również kard. J. Ratzinger wyraził przeświadczenie, że chcąc odpowiedzieć na pytania dotyczące papieżstwa, które wiążą się bardzo ściśle z pojmowaniem Kościoła, trzeba sięgnąć do praktyki i doktryny Kościoła pierwszego tysiąclecia³.

Przy rozważaniu wielu teologicznych problemów rolę patrystyki akcentuje się mocno nie tylko w Kościele rzymskokatolickim, ale także — co jest rzeczą wielce interesującą — w Kościele ewangelickim. Pius XII w encyklice *Humani generis* z dn. 12 VIII 1950 r. stwierdził, iż „w obu tych źródłach nauki objawionej kryją się tak przebogate skarby prawdy, że wyczerpać ich do dna nikt nie zdoła. Dzięki temu zwrot do źródeł zawsze odmładza nauki święte, podczas gdy przeciwnie czysta spekulacja, jeśli przestaje wgłębiać się w depozyt wiary, popada, jak doświadczenie poucza, w starczą bezpłodność”⁴. Podobnie wypowiedział się także Jan Paweł II w Konstantynopolu podczas swojej wizyty u patriarchy ekumenicznego Dymitriosa I, w dniach 29 i 30 listopada 1979 r.⁵ Ze strony ewangelickiej chciałbym przytoczyć w tym miejscu tylko jeden głos, a mianowicie Wilhelma Schneemelchera, który stwierdza: „Jesteśmy obecnie, w ewangelickiej teologii, bardziej zaznajomieni z Ojcami Kościoła i dlatego też potrafimy lepiej zrozumieć, co oznacza tradycja patrystyczna, aniżeli byli to w stanie uczynić nasi luterkańscy ojcowie sprzed 400-tu lat”⁶.

² Por. Tomos Agapis, nr 127 (wyd. niemieckie, w: *Auftrag der Stiftung Pro-oriente*, Innsbruck—Wien—München 1978, s. 88).

³ Por. J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 36 n.

⁴ *Breviarium Fidei*, nr 96 (II. Kościół Chrystusowy).

⁵ Por. G. Larentzakis — J. Greifeneder, *Der Besuch des Papstes Johannes-Paul II. beim ökumenischen Patriarchen Dimitrios I.* (29.-30. November 1979), *Ostkirchlichen Studien* 29 (1980) 179.

⁶ W. Schneemelcher, *Die patristische Tradition in orthodoxer und in evangelischer Sicht*, *KLERONOMIA* 1 (1969) 230. Por. J. Kalogirou, *He-pneumatikotes tes orthodoxou paterikes parad seos eis ten iokoumeniken autes epikairota* Thessaloniki 1981.

Zbliżenie się do niedostępnej tajemnicy trójjedynego Boga

Chcąc lepiej pojąć trynitarną koncepcję Kościoła naszkicujemy w zarysie rozwój nauki o Trójcy Świętej w patrystyce greckiej, zwłaszcza w IV wieku.

Odpowiedź na pytanie dotyczące możliwości zbliżenia się do tajemnicy trójjedyności Boga ma dwie strony i wskazuje bądź to na odmienny sposób podchodzenia do tego zagadnienia na Wschodzie i na Zachodzie, bądź też na rolę trynitarnego patrzenia wraz z wynikającymi stąd konsekwencjami nie tylko dla samej doktryny o Trójcy Świętej, ale także dla związanych z nią ściśle soteriologii, eklezjologii i socjologii.

Przede wszystkim jednak trzeba przypomnieć to, co ustalili bardzo wyraźnie wschodni Ojcowie Kościoła, a za nimi przyjmuje po dziś dzień teologia prawosławna, mianowicie, że umysł ludzki nie jest w stanie zbliżyć się do istoty i do „sposobu” egzystencji trójjedynego Boga, a tym bardziej nie jest w stanie ogarnąć tego, co Nieogarnione, Nieskończone, Doskonałe, czyli tajemnicy bóstwa. Ojcowie Kościoła byli w tym względzie jednomyślni. Bazyli Wielki stwierdzał: „Ci, którzy nie są w stanie poznać natury ziemi, na której stoją, są zbyt pewni siebie i zarozumiali, gdy sądzą, że uda im się wnikać w istotę Boga”⁷. Również Grzegorz z Nazjanzu podkreślał: „Nie udało się nigdy człowiekowi, ani się nie uda ukazać, kim jest Bóg w swej naturze i istocie”⁸.

Jeżeli jednak mówi się w Kościele o niedostępności istoty Bożej, to ta negatywna teologia (czy ten apofatyzm) nie oznacza wcale agnostycyzmu czyli przekonania o niepoznawalności Boga, lecz wskazuje raczej, dosyć wyraźnie, na to, że celem poznania Boga nie jest pełne oświecenie wynikające z analizy i syntezy, a więc ogarnięcie naszym umysłem całości bóstwa, lecz osiągnięcie wspólnoty z Bogiem⁹.

Pojęcie „wspólnoty” jest — moim zdaniem — bardzo istotne nie tylko w doktrynie o Trójcy Świętej, ale także w całej teologii. Wysuwa bowiem ono na czoło nie jakąś abstrakcyjną istotę, lecz Osoby tworzące (lub mogące tworzyć) wspólnotę. Co więcej, Bóg nie istniejący w konkretnych Osobach, nie mógłby po prostu być poznany, ani nawet w ogóle istnieć¹⁰.

⁷ Bazyli W., *Adversus Eunomium* 1, 13; PG 29, 541.

⁸ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio* 28, 17; PG 36, 48C.

⁹ Por. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz—Wien—Köln 1961, s. 56.

¹⁰ Por. Bazyli W., *Epist.* 38, 2; J. Zizioulas, *Apo to prosopeion eis to prosopon*, W: *Charisteria eis timen Metropolitou Gerontos Chalkedonos Melitonos*, Thessaloniki 1977, s. 299. Zob. także Chr. Yannaras, *Echedisma Eisagoges ste filosofia*, t. II, Athen 1981, s. 71.

Oznacza to, że możemy — ponieważ Bóg istnieje w konkretnych, niepowtarzalnych Osobach, o których dowiadujemy się w biblijnym objawieniu od Jezusa Chrystusa — dojść do poznania Boga i osiągnąć wspólnotę z Nim samym. Poznanie to można by nazwać teologią doświadczenia lub też drogą indukcyjną.

Wyrażając się konkretniej, oznacza to, że my, ludzie, znajdujemy dostęp do trynitarnego Boga przede wszystkim na drodze konkretnych działań Osób Bożych, o wiele mniej natomiast na drodze istoty Bożej. Na czoło musi się zawsze wysuwać historiozbawcze, niepowtarzalne działanie trzech Osób Boskich, od Ojca poprzez Syna w Duchu Świętym¹¹, od protologii, od stworzenia świata poprzez dzieje ludzkości i Wcielenie Chrystusa, Jego życie, śmierć, a zwłaszcza Zmartwychwstanie, i wreszcie przez wylanie Ducha Świętego oraz rozdawnictwo charyzmatów.

W tej to właśnie perspektywie należy pojmować wspólnotę równych sobie trzech Osób Boskich oraz typowe dla każdej z nich, wspólnotowe Ich działanie w świecie i w człowieku, który zostaje dopuszczony do tejże Bożej wspólnoty.

To wspólnotowe patrzenie na trójjedynego Boga umożliwili nam trzej Ojcowie Kapadoccy z IV w. poprzez usiłowanie takiego właśnie ujęcia tego zagadnienia, przede wszystkim zaś św. Bazyli, mający już za sobą pewne próby czynione w tym względzie przez św. Atanazego z Aleksandrii. Choć dawniej, przed IV wiekiem, pojęcia *ousia* (istota) i *hypostasis* (hipostaza) traktowano jako równoznaczne i zamiennie także w filozofii greckiej, Ojcowie Kościoła zaczęli stopniowo odróżniać znaczenie obu, tych pojęć uważając, że pierwsze z nich wyraża istotę Bożą w ogólności, a więc całość Bytu bożego, podczas gdy drugie odnosi się do konkretnego bytowania trzech Osób Bożych. Również pojęcie osoby (*prosopon*) przestaje już oznaczać maskę, rolę, a więc to, co zewnętrzne, lecz wskazuje na całą ontyczną, własną, niezbywalną i niezamienną formę istnienia i na rzeczywistość Ojca, Syna i Ducha Świętego z wyraźnym otwarciem się na czynniki wspólnotowe i dialogowe. W terminologii teologicznej zostanie to nieco później określone mianem perychorezy czyli wzajemnego przenikania¹². Przytoczymy tu tylko niektóre świadectwa patrystyczne: św. Atanazy posługuje się jeszcze pojęciami *ousia* i *hypostasis* jako zamiennymi i równoznacznymi¹³. Dostrzega już jednak,

¹¹ Por. Atanazy, *Ad Serapionem*, III, 5; PG 26, 632B.

¹² Por. P. Trempelas, *Dogmatike I*, Athen 1959, s. 305 n.

¹³ Por. Atanazy, *Ad Afros*, 4; PG 26, 1036; tenże, *Tom. ad Antioch*, 5 i 6; PG 26, 800—801 i in. Por. Metropolita Chrysostomos Konstantinidis, *Oi oroi „ousia” kai „hypostasis” par Athanario to Megalo*, w: *Theologie* 53 (1982) 579 n.

zwłaszcza po synodzie aleksandryjskim z 362 r., zachodzącą między nimi różnicę; stało się bowiem wówczas jasne, że ci, którzy wyznają jedną *ousia* i trzy hipostazy, trwają w prawdziwej wierze, albowiem pod trzema hipostazami Ojca, Syna i Ducha Świętego należy rozumieć jedynie wzajemną ich odrębność (*allotriousious allelon*)¹⁴. Chodzi więc przede wszystkim o zawartość treściową, mniej zaś o sformułowania słowne¹⁵. Atanazy stosuje pewną płynność sformułowań ze względów duszpasterskich; nie narusza jednak przy tym samej treści wiary¹⁶. Bardziej precyzyjnie wypowiadają się trzej Ojcowie Kapadoccy. Bazyli Wielki odróżnia *ousia* od *hypostasis*, przy czym ta ostatnia oznacza sposób istnienia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tak więc np. nie pochodzący od nikogo byt Ojca oraz pochodzące od Niego bytowanie Syna nie są cechami istoty, lecz hipostazami czyli osobami¹⁷.

Dlatego też Bóg może w tych konkretnych hipostazach, czyli osobach, przejawiać się i działać na zewnątrz nie tracąc nic ze swego bóstwa; dlatego także można przyjąć wcielenie się Słowa jako ucłowieczenie Syna Bożego oraz rzeczywiste i dynamiczne kierownictwo Ducha Świętego, ukazane w Piśmie św. bardzo wyraźnie jako działanie Osoby, co dla *soteriologii* i nieodłącznej od niej *eklezjologii*, a także dla *antropologii* ma niepodważalnie wielkie znaczenie. Słusznie W. Kasper krytykuje przewrócenie do góry nogami soteriologicznej argumentacji Ojców Kościoła¹⁸. Problem polega bowiem — jak zauważa wzmiankowany autor — na „stosunku ontologicznych wypowiedzi o istocie Boga i Jezusa Chrystusa, branych „same w sobie”, do funkcyjnych stwierdzeń i Ich znaczeniu „dla nas”¹⁹. Ten „najbardziej zasadniczy problem współczesnej teologii”²⁰, łącznie z kwestią pojęć „natury” i „osoby” należy wprowadzić do chrystologii, stanowi jednak centralną kwestię doktryny o Trójcy Świętej, i to nie jako zagadnienie metafizyczne, lecz historiozbowcze. Sądzę, że podobnie myśli Kasper, gdy mówi o „metafizyce miłości” czyli o „relatywnej metafizyce, w centrum której znajduje się nie kategoria substancji,

¹⁴ Por. Atanazy, *Tom. a. Antioch*, 5; PG 26, 801.

¹⁵ Por. G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius*, Graz 1981², s. 267 n.

¹⁶ Por. Metrop. Chrysostomos Konstantinidis, dz. cyt., s. 583 n.

¹⁷ Por. Bazyli W., *Adv. Eunomium*, I, 15. 19; PG 29, 545 n. Por. też R. H. Hübner, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1979, s. 18.

¹⁸ W. Kasper, *Christologie und Anthropologie*, *Theologische Quartalschrift...* (1982) 205.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

jak to miało miejsce dawniej, lecz osoba, dla której miłość jest sensem bytu. Taka relatywna metafizyka osoby jest w stanie uwzględnić słuszne życzenie współczesne zwrotu antropologicznego, a zarazem należyce je ocenić, ażeby w ten sposób dojść do nowego całościowego spojrzenia na rzeczywistość z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary”²¹. Właśnie zwrot taki wykonali Ojcowie Kościoła, a zwłaszcza św. Bazyli, którzy wychodząc z soteriologicznych, duszpasterskich pobudek brali za punkt wyjścia, względnie za ośrodek nauki o Trójcy Świętej nie *ousià* Bożą, lecz *hypostasis* lub *prosopon*, czyli osobę. Grzegorz z Nazjanzu uczynił jeszcze jeden krok do przodu w precyzowaniu doktryny trynitarnej. O ile mianowicie w odniesieniu do Ojca i Syna pojęcia „niezrodzony” i „zrodzony” synchronizowały ze sobą, to brakowało w odniesieniu do Ducha Świętego podobnego, adekwatnego określenia. Właśnie św. Grzegorz z Nazjanzu, opierając się na Piśmie św., zwłaszcza na J 15, 25, zastosował do Ducha Świętego pojęcie *ekporeuton*, które pozwalało na opisanie relacji zachodzącej między Ojcem a Duchem Świętym bez wnikania w „sposób” istnienia trzech Osób boskich. Grzegorz stwierdzał: „Pozostajemy zatem we właściwych granicach, jeżeli przyjmujemy istnienie Niezrodzonego, Zrodzonego i Pochodzącego”²². Trzy Osoby boskie tworzą jedną wspólnotę, *koinonia*, opierającą się na Miłości. Uzyskujemy w ten sposób odpowiedź na jedno z najtrudniejszych pytań o *jedność w wielości*, które zarówno w eklezjologii, jak i w eklezjologii posiada istotne znaczenie. Grzegorz z Nazjanzu podkreśla: „Jeżeli wierzymy także w Trzech, to zostają oni ostatecznie sprowadzeni do Jednego, albowiem od Niego biorą swój początek. Nikt zaś z nich nie jest bardziej, nikt też mniej Bogiem, żaden nie jest wcześniejszy ani późniejszy. Nie istnieje także żadna różnica w woli ani jakikolwiek podział siły czy cośkolwiek w ogóle, co by Ich dzieliło, lecz — jeśli się chce ściślej wyrazić — tak jest niepodzielone bóstwo w Odrębnych, jak w trzech zespolonych ze sobą słońcach jaśnieje tylko jedno światło”²³. Zasada jedności w wielości realizuje się w pełni właśnie w absolutnej egzystencji trójjedynego Boga jako jedność z pierwszym Początkiem, *Ojcem*, we wspólnocie istnienia trzech Osób boskich i właściwego Im działania. Wynika stąd, że podstawowa wypowiedź ontologiczna Ojców Kapadockich o Bogu odnosi się nie do jedy-

²¹ Tamże, s. 220.

²² Grzegorz z Nazjanzu, *Orat.* 29, 2.

²³ Tenże, *Orat.* 31, 14. W związku z obrazem słońce zob. M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz*, Graz 1980², s. 192 nn.

ności *ousia* Bożej, lecz do jedyności Ojca, czyli do hipostazy lub osoby — co zresztą stwierdza również K. Rahner²⁴.

To wielkie znaczenie Boga-Ojca jako tej jedynej Osoby w Trójcy Świętej, której przysługuje centralna rola „jedynego źródła troistości”²⁵, nie może być pomniejszone stwierdzeniem, że ukazuje się nam w ten sposób jakiś nazbyt patriarchalny obraz Boga, który byłby wprost nie do pogodzenia z duchem naszych czasów, albowiem ceni się obecnie raczej kolegalność i dobrowolne partnerstwo²⁶. Ma oczywiście rację prof. L. Scheffczyk, gdy — odpowiadając na tę trudność — stwierdza, iż nie należy tego tak pojmować, jakoby załamała się już całkowicie świadomość autorytetu i wymagała zastąpienia czymś zupełnie nowym²⁷. Sądzę jednak, że należałoby dodać jeszcze do tego stwierdzenie o wielkim znaczeniu, jakie może mieć także — i to przede wszystkim — dla partnerskiego podejścia zarówno w Kościele, jak i w społeczeństwie, wyakcentowanie tajemnicy trójjedynego Boga przy pomocy podstawowych pojęć: o s o b y, w s p ó l n o t y, w której nie ma żadnego podporządkowania, oraz m i ł o ś c i.

U Ojców Kościoła oraz w teologii wschodniej na miejscu pierwszym stoi to, co osobowe i wspólnotowe w Bogu, a nie jakaś ogólna istota.

Ujęcie takie stało się jednak możliwe dopiero wówczas, gdy Ojcowie Kościoła przewyciężyli obowiązującą wówczas metafizykę, tworząc ontologię chrześcijańską z własnym filozoficznym językiem. Również św. Bazyli odrzucił spekulacje metafizyczne na temat bytu Boga i Chrystusa jako zbędne potyczki, które mijają się z samą istotą rzeczy. „Szkoda tylko, że głos tego człowieka nie dotarł do uszu ludzi mu współczesnych, a przynajmniej nie został należycie zrozumiany. Kto miał rzeczywiście rację, pokazują to jednak dalsze dzieje sporów chrystologicznych i trynitarnych, które były możliwe tylko przy błędnym założeniu, że sformułowanie trynitarne stanowi metafizyczną definicję bytu Bożego”²⁸ — stwierdza Hübner. W tym samym duchu stara się rozumieć i ukazywać rzeczywistość trynitarą J. Moltmann, kiedy za pomocą wschodnich prób patrystycznych ujęcia tej tajemnicy

²⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965², s. 165 n. Por. J. Zizioulas, *Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter*, Kerygma und Dogma 26 (1980) 18 n.

²⁵ Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Tajemnicy Trójcy Świętej* (cytowany odtąd jako: *Dokument*), I, 6.

²⁶ Por. L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968, s. 73.

²⁷ Tamże.

²⁸ R. M. Hübner, dz. cyt., s. 20 n.

usiłuje podać uzupełnienie, względnie poprawić dotychczasowy jej rozwój teologiczny na Zachodzie ²⁹.

Trójjedyny Bóg i Kościół jako wspólnota zbawcza

Hipostatyczne i osobowe istnienie trójjedynego Boga stwarza także przesłanki wskazujące na możliwość bosko-ludzkiej wspólnoty, która — z soteriologicznego punktu widzenia — urzeczywistnia się w Kościele trójjedynego Boga, nie popadając w skrajności chrystomonizmu i pneumatomonizmu. Kościół jest Ludem Boga Ojca, Ciałem Chrystusa i Świątynią Ducha Świętego.

Konkretyzację tej wspólnoty stanowi życie sakramentalne, które rozpoczyna się wraz z chrztem. Bazyli zapytuje: „Przez co stajemy się chrześcijanami? I odpowiada: można by powiedzieć, że przez wiarę. W jaki więc sposób zostajemy uratowani? Oczywiście, że przez ponowne narodzenie się w łasce chrztu. Czyż bowiem może być inaczej? Skoro uznajemy, że ocalenie nasze jest dziełem Ojca i Syna, i Ducha Świętego, czyż nie powinniśmy doceniać tej nauki, jaką otrzymaliśmy? ³⁰ Trynitarna forma chrztu — w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego — nie stanowi tylko zwykłego rytuału i nie oznacza samego tylko wejścia w niepowtarzalny porządek społeczny, lecz wskazuje również na nowe życie i na wspólnotę z osobowym, trójjedynym Bogiem. Tak rozumiany chrzest stanowi „pierwszy dzień naszych nowych narodzin”, jest dziecięctwem łaski wobec Boga oraz daje nam oświecenie i umożliwia poznanie Boga — stwierdza św. Bazyli ³¹. Tym samym staje się rzeczą jeszcze bardziej jasną, że osiągnięte poprzez działanie trójjedynego Boga poznanie Go ma charakter soteryczny i wspólnotowy; dlatego też możemy i powinniśmy zachować to poznanie i przyswoić je sobie jako wyznanie i uwielbienie od momentu chrztu aż do końca życia ³², jak tego życzył sobie samemu ten wielki Ojciec Kościoła. Oznacza to z kolei, że niemożliwe byłoby bez tajemnicy trójjedynego Boga ani wszczęcie w Kościół (a więc eklezjologia), ani też osiągnięcie życia wiecznego

²⁹ Por. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980. Yanaras, teolog prawosławny, nie zna żadnej innej wyraźniejszej prowokacji do przeprowadzenia samokrytyki przez teologię zachodnią. Stwierdza m. in., że „wraz z dziełem Moltmanna prawda trójjedynego Boga staje się na nowo uznana za oś i przesłankę wydarzenia zbawczego oraz za rękojmię Ewangelii nadziei, jak to przeżywał i wyznawał niepodzielony Kościół (pierwszych) siedmiu soborów ekumenicznych”. W: Gregórios ho Palamas 65 (1982) 52 n.

³⁰ Bazyli W., *O Duchu Świętym*, X, 21 (tłum. niemieckie: M. Blum, Freiburg im Br. 1967, s. 48).

³¹ Tamże, X, 22 a-b.

³² Tamże.

(czyli soteriologia). Dlatego to ci wszyscy, który odrzucają doskonałą trójjedność Boga, oddalają się sami od zbawczej nadziei; zrywają także dobrowolnie ze wspólnotą Bożą — jak podkreśla to także Grzegorz z Nyssy³³. Wynika stąd, że wiara pojęta jako wyznanie, dziękczynienie i uwielbienie trójjedynego Boga jest konieczna — egzystencjalnie i zbawczo — każdemu chrześcijaninowi w Kościele od chrztu aż do końca życia.

Konieczność tę potwierdza bardzo wyraźnie sakrament Eucharystii, w którym element wspólnotowy i osobowy realizuje się w podwójnym wymiarze, a mianowicie jako wspólnota między Chrystusem i chrześcijanami i jako wspólnota chrześcijan pomiędzy sobą. W sprawowaniu Eucharystii mamy właśnie nie tylko chrystocentrykę rozumianą jako rzeczywista obecność i przyjmowanie Pana, ale także triadocentrykę, albowiem objawia się tutaj i jest dotykalna wspólnota trójjedynego Boga. Prawosławny początek każdej liturgii eucharystycznej: „Niech będzie uwielbione Królestwo Ojca i Syna, i Ducha Świętego teraz i przez wszystkie czasy, i na wieki”, podobnie jak trynitarne, doksolologiczne zakończenie każdej, wielkiej lub małej litanii: „Albowiem Tobie przysługuje wszelka cześć i sława, i uwielbienie, Ojcze, Synu i Duchu Święty, teraz i po wszystkie czasy i na wieki”, itp., a dalej śpiew *trisagionu*, używane jako jedyne, w Kościele prawosławnym, Konstantynopolikańskie Wyznanie Wiary (z r. 381), a zwłaszcza epikleza — ukazują bardzo wyraźnie zamierzoną i urzeczywistnioną wspólnotę wierzących z trójjedynym Bogiem. Nawet przemiana darów ofiarnych dokonuje się jako akt miłości oraz ukazuje wszechmoc trójjedynego Boga, chociaż modlitwa epiklezy skierowana zostaje do Boga Ojca, by Duch Święty przemienił dary chleba i wina w drogocenne Ciało i Krew Syna Bożego — jak to wyraźnie ujmuje liturgia św. Jana Chryzostoma. Wielkie znaczenie teologiczne przedstawia sam tekst epiklezy w liturgii Jana Chryzostoma. Przemienione w Ciało i Krew Pana dary otrzymują wierni na oczyszczenie duszy, na odpuszczenie grzechów, dla osiągnięcia wspólnoty z Duchem Świętym, a ostatecznie dla osiągnięcia Królestwa Bożego. Nie tylko obecni na liturgii przynależą do tej przedziwnej, eucharystycznej, bosko-ludzkiej wspólnoty. Liturgia eucharystyczna, a zwłaszcza eucharystyczna Ofiara jest składana także „za odpoczywających w wierze zmarłych, za pra-ojców, ojców, patriarchów, proroków, apostołów, głosicieli wiary, ewangelistów, męczenników, wyznawców, pustelników i za każdego sprawiedliwego ducha, który zeszedł z tego świata w wierze; w szczególny zaś sposób za naszą najświętszą, niepokalaną, godną

³³ Grzegorz z Nyssy, *De Spiritu Sancto adversus Macedonianos*, III, 1.

największej czci, pełną chwały Królowę, Bożą Rodzicielkę i zawsze Dziewicę, Maryję”.

Bez najmniejszego przedziału zostały tu zespolone ze sobą w jednym, powszechnym, eklezjalnym, eucharystycznym zgromadzeniu, dwie różne epoki: ta sprzed Wcielenia Syna Bożego z tą po Jego Wcieleniu, jak też żyjący ze zmarłymi. H. J. Schulz w związku z tym stwierdza: „Święci, z którymi jednoczy się eucharystyczna wspólnota, ukazują się tutaj razem ze zmarłymi jako jedna wielka wspólnota kościelna... jako cała wspólnota zbawionych”³⁴. Wynika stąd, jak sądzę, bardzo wyraźnie, że zgromadzenie eucharystyczne oznacza nie tylko jakieś niezbyt określone zaangażowanie religijne chrześcijan i nie stanowi jedynie wypełnienia określonych zobowiązań, lecz ukazuje i konstytuuje, we wspólnocie ze Świętą Trójjednością, Kościół w jego zbawczej pełni; tym samym każdy Kościół jako konkretne eucharystyczne zgromadzenie lokalne jest Kościołem katolickim w swej istocie.

Jeden Kościół i wiele Kościołów albo wiele Kościołów i jeden Kościół

Wkraczamy obecnie w jedno z najbardziej istotnych zagadnień eklezjologii; nie chodzi tu zresztą tylko o kwestię struktury Kościoła, czyli o zewnętrzną formę zarządzania i organizacji kościelnej, lecz o istotną, jak sądzę, kwestię eklezjalnej ontologii. Chodzi mianowicie o pytanie dotyczące istnienia Kościoła jako takiego.

Stwierdziliśmy już wyżej, że Boga chrześcijańskiego nie tylko nie da się poznać, ale także, że nie może On istnieć jako jakaś abstrakcyjna istota bez konkretnych przejawów istnienia, dostrzegalnych w działaniu Osób Boskich. Podobnie przedstawia się problem istnienia Kościoła. Również Kościół nie jest w stanie istnieć jako jakiś abstrakcyjny, powszechny Kościół bez konkretnej formy istnienia, konstytuującej — poprzez eucharystyczną Synaksę — Kościół lokalny. Innymi słowy, mamy zawsze przed sobą najpierw nie jakiś jeden, powszechny Kościół, lecz wiele konkretnych Kościołów lokalnych. Te zaś Kościoły lokalne nie stanowią jakichś „niedoskonałych” i niepełnych części jednej wielkiej całości, jaką miałyby być Kościół powszechny, lecz są właśnie Kościołami lokalnymi, urzeczywistniającymi w sobie pełnię tajemnicy i charakteru kościelnego, czyli katolickość z racji urzeczywistniania przez siebie tajemnicy eucharystycznej, czyli eucharystycznej eklezjologii.

³⁴ H. J. Schultz, *Eine Theologie der Koinonia, Katholisch-Orthodoxer Dialog* 1982, w: KNA — Ökumenische Information, Nr 21 (19 maj 1982) s. 13.

Jezus Chrystus, obecny i przyjmowany w formie Ciała i Krwi w eucharystycznej Synaksie, nie jest bynajmniej tylko częścią Chrystusa, lecz całym Chrystusem. Podobnie też Kościoły lokalne nie stanowią jakiegoś niezbędnego uzupełnienia Kościoła jako takiego, lecz są po prostu Kościołem Chrystusowym, w pełnym tego słowa znaczeniu. Najprawdopodobniej właśnie w odniesieniu do eklezjologii eucharystycznej wypowiada się kard. J. Ratzinger, gdy stwierdza: „Jest tylko jeden Chrystus. Gdzie wciąż sprawuje się Eucharystię, tam też jest On cały. Dlatego to jest obecna nawet w najlichszym wiejskim kościółku, kiedy sprawuje się tam Eucharystię, cała tajemnica Kościoła, jego żywe Centrum, sam Pan”³⁵.

Gdyby się rozwinęło eklezjologię eucharystyczną zanadto i w sposób ekskluzywny, pojawiłoby się wówczas, niewątpliwie, niebezpieczeństwo przesady w pojmowaniu Kościoła miejscowego jako samowystarczalnego i odizolowanego w swej pełni, a więc z pominięciem więzów jedności ze wspólnotą kościelną; niebezpieczeństwa schizmy nie powinno się nigdy lekceważyć. Dlatego też eklezjologia eucharystyczna, uprawiana np. przez Affanasiefa, spotkała się z krytyką także w łonie Kościoła prawosławnego.

Niebezpieczeństwo to jednak można by było zrekompensować, a nawet przewyciężyć, gdyby się uwzględniło trynitarną zasadę przewyciężania napięcia między wielością a jednością. Ujęta eklezjologicznie zasada ta oznacza, że wiele Kościołów lokalnych, rozumianych w wyżej naszkicowanym znaczeniu, istnieje we wspólnocie jednego Kościoła na płaszczyźnie miłości i tej samej wiary, bez zachowania ścisłej jednolitości. Konkretnie jedność w wielości oznacza to, co obecnie wciąż na nowo dochodzi do głosu w formie bardzo wymownego imperatywu, a mianowicie *communio* i samostanowienie, albo też — ujmując problem językiem prawosławia — synodalność i autokefalię. Było to bowiem założeniem i zasadą nie podzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia nie tylko na Wschodzie, ale i na Zachodzie; nie straciło też wcale na swoim znaczeniu w eklezjologii wschodniej aż po dzień dzisiejszy. H. Biedermann mówi w tym względzie: „Prawosławie zachowywało zawsze i strzegło (co jest zrozumiałe samo przez się) jedności wiary, życia sakramentalnego i struktury hierarchicznej we wszystkich zasadniczych elementach”³⁶. Skoro jednak Biedermann, któremu zależało bardzo na lepszym zrozumie-

³⁵ Kard. J. Ratzinger, *Eucharistie Mitte der Kirche*, München 1978, s. 29 n.

³⁶ H. Biedermann, *Gotteslehre und Kirchenverständnis. Zugang der orthodoxen und der katholischen Theologie*, TMP Qu 129 (1981) 135.

niu obu naszych Kościołów, uważa to pozytywne stwierdzenie za *rozumiałe samo przez się*, to dlaczego dostrzega pewne niebezpieczeństwo w *nadmiernym akcentowaniu Kościoła lokalnego*, uważając, że może ono zaciążyć na Kościele powszechnym, i to tak bardzo, iż jedność tego ostatniego zostanie poważnie osłabiona, jeśli nawet nie naderwana, a działalność jakby sparaliżowana? ³⁷ Jeżeli bowiem istnieje już jedność wiary, życia sakramentalnego i hierarchicznego zarządzania, to czego jeszcze mielibyśmy potrzebować do życia chrześcijańskiego w Kościele?

Wynikają stąd bardzo istotne konsekwencje dla eklezjologii Kościoła lokalnego w *communio* z Kościołem powszechnym i dla teologii urzędu biskupiego skonkretyzowanego w biskupie lokalnym danego Kościoła, wraz z jego pasterskimi zadaniami: nauczania, uświęcania i prowadzenia, które to zadania wypływają z Kościoła lokalnego, zgromadzonego podczas święceń biskupich na Eucharystii, a więc w sposób sakramentalny. Godnym uwagi może być tu chyba podkreślenie, że w trakcie każdego sprawowania Eucharystii, podczas którego przy udziale duchowieństwa i ludu konkretnego Kościoła miejscowego, a także biskupów sąsiednich, udziela się święceń biskupich, następuje zesłanie Ducha Świętego i uobecniają Zielone Święta. Pneumatologiczny, a więc trynitarny wymiar Kościoła ma nie tylko w poszczególnych Kościołach — branych konfesyjnie — wielkie znaczenie dla właściwego zrozumienia Kościoła i jego pełni, ale także — w perspektywie ekumenicznej — dla przywrócenia pełnej, sakramentalnej wspólnoty Kościołów chrześcijańskich.

Na ten ekumeniczny charakter tajemnicy trójjedynego Boga zwróciła już uwagę Konferencja Kościołów Europejskich, organizując spotkanie teologiczne w Goslar, w dniach 22 — 26 listopada 1982 r., na ogólny temat: „Zjednoczona moc Trójjedyności w życiu Kościoła i świata”. Konkretniej, tym, co dotyczy naszego tematu, zajęła się sekcja druga tejże Konferencji (której miałem zaszczyt być sekretarzem) obradując nad tematem: „Trójca Święta jako wzór jedności oraz relacja zachodząca między jednością o wspólnotą, tym, co powszechne i co lokalne”. W oficjalnym, zaaprobowanym przez plenum spotkania i przekazanym do dalszego studium około 120-tu Kościołów członkowskich, opracowaniu tejże sekcji stwierdza się m. in.: „Podobnie jak Osoby Boże są prawdziwymi osobami, tak też Kościoły lokalne są prawdziwymi Kościołami, posiadającymi pełnię sakramentalnego i kościelnego charakteru (*kathologisch*) w sprawowaniu tajemnicy eucharystycznej, a nie tylko częstkami całości. Cały Kościół Chrystusa urze-

³⁷ Tamże.

czywistnia się nie tylko poprzez dodanie Kościołów częściowych, lecz przez wspólnotę Kościołów lokalnych w ich wzajemnym przenikaniu (*perichoresis*). Soborowa wspólnota Kościołów zostaje tym samym wszczepiona w trynitarne obraz”; a dalej: „Jedność i wspólnota kościelna nie oznacza jednolitości. Jedność w wielości wyraża na podstawie trynitarne obrazu także bogactwo i dynamikę wspólnoty kościelnej”.

Dlaczego traktujemy trynitarne relacje jako obraz? Upoważnia nas do tego Ewangelia według św. Jana, w której czytamy, że sam Jezus podaje swą wspólnotę z Ojcem za wzór jedności chrześcijan.

Tę istotną analogię znają także Ojcowie Kościoła. Mam tu na uwadze cytowane często słowa z J 17, 21: „aby wszyscy stanowili jedno”. Bardzo często jednak przytacza się tylko powyższy fragment, zapominając o dalszym jego ciągu, który jest o wiele ważniejszy: „jak ty, Ojcze, we mnie, a ja w tobie, aby i oni stanowili jedno w nas”. Mówi się tu oczywiście bezpośrednio o wspólnocie chrześcijan pomiędzy sobą, nie pomija się jednak także wspólnoty Bożo-ludzkiej z tym, że nie chodzi tu o jakąś ontologiczną i jakby panteistyczną jedność Boga z ludźmi. Atanazy Aleksandryjski zauważa, że harmonijne odniesienie trzech Osób Bożych powinno być dla chrześcijan *typos*, wzorem³⁸. Podobnego zdania jest też Grzegorz z Nyssy³⁹.

To jednak, co dotyczy jedności chrześcijan w Kościele, odnosi się również do różnych Kościołów w jednym Kościele. Trynitarne zasady jedności w wielości może być zatem zastosowana także w eklezjologii i okazać swą płodność w ekumenizmie.

Stylianos Harkanakis, arcybiskup australijski i przewodniczący prawosławnej Komisji do oficjalnego, teologicznego dialogu między Kościołem prawosławnym a katolickim, wypowiada się następująco: „Wewnątrztrynitarne życie odbywa się, jak to określili Ojcowie, w perychorezie, tzn. we wzajemnym przenikaniu się trzech Osób zespolonych więzią nieskończonej miłości. Miłość jest podstawą *homoousia*. Miłość stanowi pierwszą i ostatnią zasadę trynitarnej jedności, a nie jakąś „zasadę podporządkowania”, która mogłaby wystawić na szwank lub naruszyć niepowtarzalność Osób. Trzy Osoby są więc nierozdzielne, ale i niepomieszane. Jeżeli zechcemy wyrazić to w kategoriach eklezjologicznych, to możemy stwierdzić, że należy dostrzec w rozpatrywaniu proble-

³⁸ Por. Atanazy, C. Arianos, III, 20 n; PG 26, 364 n. Więcej na ten temat w: G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius*, s. 240 nn.

³⁹ Grzegorz z Nyssy, *Orat. XV*, In Cant. Canticorum.

matyki trynitarnej zarówno zasadę kolegialności w jedności, jak też autokefalii u trzech Osób.

Rozwiązanie to jest jedynym, poprawnym i właściwym także w odniesieniu do problematyki eklezjologicznej, albowiem opierając się na Piśmie św. i Tradycji Kościoła słusznie wierzy, że czerpie swój początek i wzorzec z Trójcy Świętej”⁴⁰.

Spółeczny wymiar tajemnicy trynitarnej

Ukażemy tutaj pokrótce wielkie znaczenie tajemnicy trynitarnej dla konkretnego życia chrześcijan w Kościele i w społeczeństwie.

Jeżeli chcemy ująć w kategoriach społecznych myślenie trynitarne, to możemy odczytywać pojęcia „osoba” i „wspólnota” uwzględniając analogię ze wspólnotą trynitarą. J. Zizioulas stwierdza: „Osoba, w odróżnieniu od *individuum*, może być właściwie pojęta tylko we *wspólnocie* z innymi”⁴¹. W tym sensie można także traktować życie trynitarne jako przyczynę i wzór społecznej odpowiedzialności Kościoła. Osobowość i wspólnota — oparte na rzeczywistej podstawie miłości — są podstawowymi założeniami porządku społecznego. Godność każdego poszczególnego człowieka, którego się uznaje za odpowiedzialną w pełni osobę, która nie postępuje samolubnie i indywidualistycznie, tworzy wraz z innymi ludźmi na płaszczyźnie miłości bliźniego wspólnotę, w której łatwo będzie można rozwiązywać (a nawet wcale nie powstaną) przeróżne konflikty, naciski, problemy społeczne itp. Konkretnie oznacza to, że nie ma miejsca na izolację jednostek, na egoizm, na skrajny indywidualizm⁴², na nie powiązaną ze sobą egzystencję mas ludzkich, a więc kolektywizm; chodzi natomiast o wspólnotowe przebywanie ze sobą i o solidarne działanie osób w pełni wolnych i odpowiedzialnych przy równoczesnym poszanowaniu godności ludzkiej. Niezbędnym w tym przypadku jest utrzymanie i zastosowanie pojęcia osoby oraz uwzględnienie myśli o Bogu jako Obrazie.

⁴⁰ St. Harkianakis, *Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie*, w: *Catholica* 28 (1974) 9. Por. W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*, w: *Catholica* 31 (1977) 122—150.

⁴¹ J. Zizioulas, *Die Sponangruppen in der Kirche aus orthodoxer Sicht*, W: *Die Spontangruppe in der Kirche* (red. R. Metz — J. Schlink), Aschaffenburg 1971, s. 178.

⁴² J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, s. 162.

Przywrócenie wspólnoty kościelnej między dwoma bratnimi Kościołami: prawosławnym i rzymskokatolickim

Nie jest naszym zamiarem przedstawienie lub analizowanie rozwoju kontaktów między naszymi dwoma bratnimi Kościołami. Chciałbym jedynie ograniczyć się do kilku uwag, które wiążą się ściśle z poruszonym przez nas zagadnieniem.

Najpierw kilka słów o trynitarnej eklezjologii prezentowanej przez teologię rzymskokatolicką z tym, że nie będę się zapuszczał w obce dla mnie tereny. Chciałbym jedynie jako teolog prawosławny stwierdzić, że także w obrębie teologii Kościoła rzymskokatolickiego ostatnich czasów, zwłaszcza zaś w trakcie Soboru Watykańskiego II i po nim, pojawiło się bardzo radosne dla Kościoła prawosławnego zjawisko uwzględniania trynitarne, a szczególnie pneumatologicznego aspektu teologii, które wpłynęło w sposób niezwykle pozytywny na wspólną drogę obu Kościołów. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele „cały Kościół okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»” (KK 4). Jako tajemnica (KK 1) Kościół jest związany ściśle z tajemnicą Trójjedyności Boga, przy czym Duch Święty zespala wszystkich wierzących w jedną duchową wspólnotę (KK 7). W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym także czytamy: „Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka” (KO 8). Komentując tę myśl kard. Ratzinger stwierdza: „Dla uwzględnienia tej niezbędnej korekty jednostronnie pojmowanej inkarnacyjnej chrystocentryki Sobór mógł przede wszystkim sięgnąć do dziedzictwa tak bardzo cenionych przez Kościół wschodni Ojców Kościoła”⁴³.

Przytoczmy jeszcze w tym miejscu jedno zdanie z Dekretu o Ekumenizmie: „Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy (jedności kościelnej — przyp. mój — GL) jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE 2). Te trynitarne i pneumatologiczne wypowiedzi Soboru strona prawosławna powitała z wielką radością, czego wyrazem mogą być m. in. słowa arcybiskupa Stylianosa Harkianakisa: „Gdyby nawet cały Sobór Watykański II nie powiedział nic więcej poza tymi

⁴³ J. Ratzinger, *Kommentar zum Prooemium*, I. und II. Kapitel der dogm. Konstitution über die göttliche Offenbarung, W: LTHK, *Das Zweite vatikanische Konzil*, Teil II, Freiburg 1967, s. 523.

dwoma prostymi zdaniami, jego trud nie poszedłby już na marne”⁴⁴.

Opierając się na tych zasadniczych sugestiach Soboru bp P. W. Scheele powiedział: „Bardziej od wspólnotowego wyznania wiary w Trójkę Świętą wiąże chrześcijan ze sobą przeżywana wspólnota z trójjedynym Bogiem. Ta żywotna *communio* stanowi podstawę wszelkiej chrześcijańskiej jedności”⁴⁵.

Na tym, zaledwie naszkicowanym przeze mnie, ale wystarczająco jasnym tle nowej, trynitarnej i pneumatologicznej eklezjologii, a zwłaszcza teologii jedności, staje się bardziej zrozumiałe zdanie wypowiedziane przez kard. Willebrandsa, który jako przewodniczący Sekretariatu do Spraw Jedności i szef delegacji papieskiej przybył dn. 29 XI 1973 r. wraz z towarzyszącymi mu osobistościami do Konstantynopola na patriarchalną uroczystość św. Andrzeja, do patriarchy ekumenicznego Dimitriosa. Stwierdził on mianowicie, że Kościół rzymskokatolicki, posłuszny Duchowi Świętemu, podejmie wszystko, aby doprowadzić do pełnej kościelnej *communio* między obu Kościołami. Jako fundament, względnie przesłanki tejże *communio* kardynał wymienił „wyznanie prawdziwej wiary w żywego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, wyznanie, które wyraża się na zewnątrz świętością życia. Wyznanie to (dotyczące Trójjedynego Boga) zjednoczy nas w jedności jednej trzody pod jednym pasterzem, którym jest nasz jedyny Pan — Jezus Chrystus”⁴⁶. Wypowiedzi przedstawiciela papieskiego różnią się istotnie od wcześniejszych wypowiedzi i dążeń podejmowanych przez Rzym na rzecz zrealizowania *communio*. Patriarcha ekumeniczny odpowiedział: „Witajcie; przyszłście do domu, nie jak obcy do obcych, lecz jak bracia do braci”⁴⁷. Następnie zaś podał bardzo istotne eklezjologiczne określenie: „Kiedy mówiliśmy o «naszych Kościołach» (liczba mnoga), nie oddaliśmy się ani na moment od eklezjologicznej wizji jednego, świętego katolickiego i apostołskiego Kościoła; mieliśmy jedynie na uwadze Kościoły lokalne z przysługującą im, odpowiednią jurysdykcją”⁴⁸. Ta wypowiedź patriarchy ma wielkie znaczenie dla prawidłowych relacji między dwoma Kościołami Wschodu i Zachodu. Chodzi w niej bowiem o to, że Kościoły lokalne mogą istnieć w Ciele Chrystusa i w Kościele powszech-

⁴⁴ St. Harkianakis, *Ökumenischer Dialog nach dem Konzil*, w: *Una Sancta* 21 (1966) 231 n.

⁴⁵ P. W. Scheele, *Mysterium Kirche. Ein katholischer Beitrag zur ökumenischen Besinnung*, W: *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens* (red. J. Madey), Paderborn 1974, s. 26 n.

⁴⁶ W: *Stáchys* 28-29 (1971-74) 47.

⁴⁷ Tamże, s. 49.

⁴⁸ Tamże.

nym, darząc się wzajemnym szacunkiem i uznaniem. Zachodzi więc tu zasada jedności w wielości Kościołów lokalnych. Jednym z takich Kościołów lokalnych jest Kościół Zachodni ze swym centrum w Rzymie i ze swym biskupem jako pierwszym z biskupów, *protodronos*, dla całego tamtejszego chrześcijaństwa. Jednak także Kościoły Wschodnie są analogicznymi Kościołami lokalnymi, mającymi własne centra i własnych pierwszych biskupów. Ujęcie takie wyklucza wszelkie roszczenia do absolutności, które dochodziły dawniej niekiedy aż do stwierdzenia własnej wyłączności zbawczej.

Ten nowy duch towarzyszył obu Kościołom w dalszym ciągu aż do podjęcia oficjalnego teologicznego dialogu przez Jana Pawła II wspólnie z patriarchą Dimitriosem podczas wizyty papieskiej w Konstantynopolu dn. 30 XI 1979 r. Oficjalny dialog rozpoczął się przy udziale 30 przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego i wszystkich Kościołów prawosławnych na Patmos i Rodos w dniach od 29 maja do 4 czerwca 1980 r. W trakcie drugiego posiedzenia plenarnego, jakie miało miejsce w dniach od 29 czerwca do 5 lipca 1982 w Fürstenried k. Monachium, zredagowano — w wyniku wcześniejszych prac podkomisji — pierwszy wspólny dokument na temat „Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”.

Główne treści dokumentu

Na początku wyraża się przeświadczenie, że dokument jest wyrazem wiary apostoelskiej. Twórca sakramentu św. Eucharystii, który sam uchodzi za sakrament, może być rozumiany tylko trynitarnie. „Wcielenie Syna Bożego, Jego śmierć i zmartwychwstanie urzeczywistniały się od początku według woli Ojca, w Duchu Świętym”⁴⁹. Pneumatologiczny wymiar chrystologii stanowi równocześnie podłoże dla trynitarnego i pneumatologicznego wymiaru tajemnicy św. Eucharystii, uniemożliwiając jakieś jednostronnie chrystocentryczne spojrzenie. Chrystus ofiarowuje swoje życie „za wielu”, ale sakramentalnie. Poprzez chrzest przyjęty w imię trójjedynego Boga oraz przez udział w sakramencie św. Eucharystii, w której „wydarzenie paschalne przechodzi w Kościół”⁵⁰, „wierni wzrastają w tym tajemniczym przeobstwieńiu, w którym dopełnia się ich przebywanie w Synu i Ojcu, przez Ducha”. Działanie Ducha Świętego jest tu opisane w sposób bardzo wymowny. Jego posłannictwo pozostaje w ścisłym związku z posłannictwem Syna. Duch przygotowuje przyjście Chrystusa,

⁴⁹ Dokument I, 3.

⁵⁰ Tamże, I, 4.

On też objawia Chrystusa w Jego zbawczym dziele, On wreszcie przemienia dary ofiarne w Ciało i Krew Pana. Sprawowanie Eucharystii staje się w ten sposób jedną wielką epiklezą. Eucharystia stanowi samo centrum życia sakramentalnego, poprzez które uobecnia się w Kościele tajemnica trynitarna. Sakramentalny charakter sprawowania Eucharystii staje się też punktem wyjścia dla teologii Kościoła lokalnego. Dokument stwierdza: „Kościół istnieje w dziejach jako Kościół lokalny”⁵¹. Kiedy „Kościół lokalny sprawuje Eucharystię, wydarzenie dokonane «raz na zawsze» aktualizuje się i objawia”. Eucharystia zostaje w ten sposób potraktowana jako tajemnica jedności, poprzez którą trynitarna *koinonia* staje się naszym udziałem. „Dlatego Kościół odnajduje swój wzorzec, swój początek i swój cel w misterium Boga jedynego w trzech Osobach”⁵². Po kilku wyjaśnieniach dotyczących specyfiki św. Eucharystii dokument omawia konkretne wnioski wynikające z trynitarniej teologii Kościoła lokalnego. Kościół lokalny pozostaje w ścisłej łączności ze swoim biskupem, który otrzymał w sakramencie święceń biskupich, udzielonym mu przez wielu biskupów podczas sprawowania Eucharystii w określonej wspólnocie kościelnej, funkcje pasterskie, nauczycielskie, urząd przewodniczenia i życie sakramentalne. Urzędu biskupa dostępuje się więc nie w sposób jurysdykcyjny, lecz sakramentalny w Kościele lokalnym i to w ścisłym powiązaniu ze sprawowaniem Eucharystii. Poprzez koncelebrę i wspólne wkładanie rąk na nowo święconego biskupa przez biskupów sąsiednich „jego posługiwanie zostaje wszczepione w katolickość Kościoła Bożego”⁵³.

W tym to właśnie znaczeniu istnieje wiele Kościołów lokalnych, które żyją we wspólnocie, i wiele celebracji eucharystycznych. Jakkolwiek jednak „istnieje wiele celebracji, to celebrowane jest tylko jedno jedyne misterium, w którym wszyscy uczestniczą”, podobnie jak istnieje jeden i niepodzielony Chrystus. Dlatego to „wielość zgromadzeń lokalnych nie dzieli Kościoła; wręcz przeciwnie, ukazuje w sakramentalny sposób jego jedność”⁵⁴, która nie wyklucza wcale różnorodności tychże Kościołów lokalnych. Dokument wyraża to następująco: „Ponieważ jeden i jedyny Bóg jest wspólnotą trzech Osób, dlatego Kościół jeden i jedyny jest zjednoczeniem wielu wspólnot, a Kościół lokalny zjednoczeniem — wspólnotą osób... Jedność i wielość są do tego stopnia związane ze sobą, że jedna nie może istnieć bez drugiej”⁵⁵.

⁵¹ Tamże, II, 1.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, II, 4.

⁵⁴ Tamże, III, 1.

⁵⁵ Tamże, III, 2.

Jakie warunki winien spełniać Kościół lokalny, by przynależał do wspólnoty Kościoła powszechnego? Dokument wymienia następujące:

1^o Apostolskość, tzn. katolickość w czasie, która wyraża się w tożsamości Kościoła lokalnego z Kościołem pierwotnym.

2^o Wzajemne uznawanie się Kościołów lokalnych jako Kościołów Chrystusowych mimo zaistniałych odrębności lokalnych.

„Chodzi o wzajemne uznanie katolickości pojętej jako wspólnota w nienaruszalności tajemnicy”⁵⁶. Jest rzeczą godną podkreślenia, że to wzajemne uznanie winno się dokonać najpierw „na płaszczyźnie regionalnej”, w obrębie jednego patriarchatu, albo jakiegoś innego regionu (kulturowego, geograficznego itp.). Bardzo ważnym jest też, moim zdaniem, podkreślenie, że to **w z a j e m n e** uznanie „oznacza także jedność świadectwa i wymaga praktyki braterskiego upomnienia w duchu pokory”⁵⁷. Dokument wspomina również o tożsamości wiary i o wspólnej wierności bratnich Kościołów dla tradycji apostołskiej.

Między tymi Kościołami zachodzi wspólnota wiary w nadziei i miłości, wspólnota sakramentów, wspólnota w różnorodności charyzmatów, wspólnota w pogodzeniu, wspólnota służby. Sprawcą tej wspólnoty jest Duch zmarwychwstałego Pana. Dzięki Niemu powszechny, katolicki Kościół integruje różnorodność albo wielość, zgodnie z tekstem J rozdz. 17.

Biskupi tworzą kolegium, podobnie jak Apostołowie. „Żaden biskup nie może oddzielić troski o swój Kościół od troski o Kościół powszechny”⁵⁸. Dokument omawia również realizację tej odpowiedzialności, podkreślając, że „Duch powierza **e p i s k o p e** Kościoła powszechnego całemu zespołowi biskupów miejscowych, pozostających w jedności jedni z drugimi. Jedność ta wyraża się tradycyjnie w praktyce soborowej”⁵⁹. Konkretyzacja praktyki soborowej stanie się jeszcze przedmiotem dociekań.

Uwagi końcowe

1^o Ten bogaty dokument zasługuje na szczególną uwagę jako swoisty drogowskaz nie tylko w zakresie poruszonych zagadnień oraz pytań, na które daje bezpośrednio lub pośrednio odpowiedzi, ale także ze względu na zasadniczą problematykę, której wprost nie omawia — nie mógł tego jeszcze uczynić — a która przewija się poprzez cały tekst i wszystkie jego wypowiedzi. Chodzi o konkretyzację relacji zachodzących między Kościołami lokalnymi

⁵⁶ Tamże, III, 3.

⁵⁸ Tamże, III, 4.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

a Kościołem powszechnym, o rolę Kościoła rzymskiego, względnie o zależność między poszczególnymi biskupami a biskupem Rzymu itp. Cokolwiek powie się później, w następnych etapach dialogu — a trzeba będzie niewątpliwie coś o tym powiedzieć i napisać — nie będzie mogło się to różnić diametralnie od tego, co zostało ujęte w tymże dokumencie. Dokonano już wyboru metody i punktu wyjścia. Jest nim misterium Eucharystii i Trójcy Świętej wraz z wynikającymi stąd eklezjologicznymi konsekwencjami Kościoła lokalnego, traktowanego nie tylko jako część Kościoła powszechnego, ale jako cały Kościół, który istnieje we wspólnocie — podobnie jak w św. Trójjedności — z innymi Kościołami, a tym samym z całym Kościołem. A ponieważ zostają w ten sposób zabezpieczone apostołskość wiary i tradycji, związana z wiarą sukcesja apostołska, koncyliarność oraz w s p ó l n o t a Kościołów lokalnych, powstają tym samym istotne, jak sądzę, podstawy do dania odpowiedzi na postawione uprzednio pytania.

Również w kwestii poszczególnych biskupów zdaje się tu ukazywać droga prawidłowej odpowiedzi: tu bowiem tkwi niewątpliwie klucz do zrozumienia urzędu biskupiego jako takiego oraz warunków umożliwiających pełną *communio* między Prawosławiem a Kościołem rzymskokatolickim. Słusznie to podkreślił H. J. Schulz ⁶⁰.

Wzmiankowana w omawianym dokumencie ścisła więź i łączność zachodząca między nowo wybranym biskupem i jego Kościołem, ukazująca się już w trakcie jego święceń biskupich, udzielanych podczas zgromadzenia eucharystycznego, a także podkreślenie znaczenia tego sakramentalnego aktu święceń, z którego wypływają funkcje pasterskie, nauczycielskie, kierownicze oraz całe sakramentalne życie, z pominięciem „*determinatio canonica*” w jej zachodnim znaczeniu — wszystko to pozwala przypuszczać, że nie są to jakieś jednostronne rozstrzygnięcia w ostatecznym ujmowaniu zagadnienia ⁶¹.

Kard. Ratzinger ma niewątpliwie rację, gdy stwierdza, że „problemy się zacierają, a zgodność przybiera takie oblicze, którego by one nie były prawdopodobnie w stanie przyjąć. Życzyłbym sobie, by w dokumencie tym wyraźnie powiedziano, jak dochodzi do skutku wzajemna jedność Kościołów i ich koncyliarność, a więc by to, co problematyczne i nierozwiązane, a wyrażone w tym pytaniu, stało się wreszcie jasne” ⁶².

⁶⁰ H. J. Schulz, *Wiedervereinigung mit der Orthodoxie? Bedingungen und Chancen des neuen Dialogs*, Münster 1980, s. 12.

⁶¹ Por. w tej kwestii H. J. Schulz, dz. cyt., s. 12 nn.

⁶² *Der Dialog der Wahrheit. Ein Gespräch mit Kardinal Ratzinger*, w: KNA, Ökumenische Information, Nr 30 (21 VII 1982), s. 12.

Pomimo braku ostrości przy stawianiu niektórych problemów nie brak tu wypowiedzi, które — jeśli się odczyta je konsekwentnie — wnoszą wiele nie tylko w dzieło wspólnoty z Kościołem prawosławnym, ale mają także wielkie znaczenie dla samego Kościoła rzymskokatolickiego, właśnie w ramach poruszonych problemów.

2^o Chociaż nie poruszono wprost wielu zagadnień, a wielu zaledwie dotknięto, spotkać można w dokumencie sformułowania wskazujące na ewentualne rozwiązanie tychże kwestii i to rozwiązanie ułatwiające. Dwukrotnie poruszono np. problem pochodzenia Ducha Świętego, najpierw niejako ubocznie, a następnie bardziej wyraźnie i zasadniczo. Jeżeli stwierdza się w tekście, że Duch Święty „pochodzi od Ojca i objawia się przez Syna”, albo że „pochodzi od Ojca (J 15, 26) jako od jedyne go źródła w Trójcy”, to odpowiada się tym samym w sposób teologicznie poprawny — teoretycznie i praktycznie — na diskutowany żywo problem *Filioque*. Jest to wyjaśnienie pewnej części problemu, mianowicie teologicznej i treściowej. Należałoby sobie życzyć, by dalsza część tej kwestii, jaką jest dodanie *Filioque* do Wyznania Wiary z 381 r., została także wkrótce rozwiązana poprzez przywrócenie pierwotnej formy Symbolu. Byłoby to wydarzenie ekumeniczne o niezwykle doniosłym znaczeniu, albowiem problem *Filioque* stał się faktycznie znakiem niezgody. Komisja ujęła poprawnie także tę kwestię, starając się odpowiedzieć najpierw na teologiczną stronę problemu, albowiem nie chodzi tu jedynie o czysto formalną zmianę tekstu wielkiego Wyznania Wiary. Podano również rozstrzygnięcie w innym kontrowersyjnym od dawna, punkcie. Chodzi mianowicie o moment przemiany darów chleba i wina w Ciało i Krew Pana. Dokonuje się to wówczas, gdy kapłan wypowiada Chrystusowe słowa ustanowienia: „To jest Ciało moje”, „To jest Krew moja”, albo też po epiklezie czyli po wezwaniu Ducha Świętego. Ponieważ obecnie w Kościele rzymskokatolickim, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, wzrasta wciąż znaczenie pneumatologii wysuwanej na plan pierwszy, a w sprawowaniu Eucharystii wprowadzono na nowo modlitwę do Ducha Świętego (epiklezę), nie było rzeczą trudną dojść w Komisji do całościowego, wspólnego ujęcia tego zagadnienia i stwierdzić, że nie powinno się oddzielać od siebie słów ustanowienia i epiklezy, lecz należy traktować je jako jedną całość, albowiem cała celebrowana eucharystyczna ma ostatecznie nastawienie epikletyczne. Metropolita Antoni z Kościoła rumuńskiego w związku z tym powiedział: „Znaleźliśmy obecnie dobre sformułowanie zespalające te dwa elementy w jedną całość, tak że i w tym punkcie

już się rozumiemy”⁶³. Oczywiście, nie potraktowano jeszcze oddzielnie tego tematu; nie postawiono także wprost pytania, kiedy dokonuje się ta przemiana; któż jednak jest w stanie dać definitywną odpowiedź na pytanie mające na uwadze samo centrum tajemnicy? Modlimy się; modli się wspólnie całe zgromadzenie ze swym liturgicznym przewodnikiem. Nie potrafimy ustalić momentu wkroczenia Boga w tę Tajemnicę. Mimo to Komisja podała także w tej kwestii poprawną odpowiedź.

30 Mogę ogólnie stwierdzić, że sam obraz Komisji w trakcie posiedzenia, w którym dominowało poczucie braterstwa oraz świadomość wspólnego dziedzictwa wiary, opartego na wierze apostołskiej, pozwalał niejako naocznie urzeczywistnić z powodzeniem zamierzoną problematykę. Dokument stanowi rzeczywiste i wielkie osiągnięcie na drodze wiodącej do pełnej jedności pomiędzy dwoma Kościołami, albowiem zostały w nim na nowo odkryte podstawowe zasady doktryny chrześcijańskiej, ponadczasowa wartość tajemnicy trójjedynego Boga oraz sakramentalny wymiar Eucharystii konstytuującej Kościół. Zamierzano ukazać, „że Kościół jest wspólnotą, ale nie zwyczajną. Nie jest zwykłym zespoleniem różnych osób należących do różnych narodów. Jest wspólnotą w Duchu Świętym, braterstwem posiadającym swój wzór i początek w życiu samej św. Trójjedyności. A wspólnota ta opiera się i karmi Eucharystią” — podkreślił kierownik Komisji Prawosławnej Dialogu, abp Stylianos z Australii⁶⁴.

Ten element sakramentalny i pneumatologiczny zapewnia całemu Kościołowi ustawiczną dynamikę, ustawiając czynnik „jurysdykcyjny” i „urzędowy” Kościoła we właściwym wymiarze. Płyne stąd wielka nadzieja na wprowadzenie tych osiągnięć w życie praktyczne wspólnot i na rozwiązanie nie poruszonych jeszcze problemów.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁶³ *Dialog der Wahrheit. Ein Gespräch mit Metropolit Antonie*, w: KNA, Ökumenische Information, Nr 33 (11 VIII 1982), s. 10.

⁶⁴ *Dialog der Wahrheit. Ein Gespräch mit Metropolit Stylianos*, w: KNA, Ökumenische Information, Nr 31/32 (28 VII 1982), s. 10.