

II. THEOLOGIA WSCHODNIA

Studia Oecumenica 18 (2018)
DOI: 10.25167/SOe/18/2018/131-146
s. 131–146

ZYGFRYD GLAESER
Wydział Teologiczny UO

„Człowiek w mocy Ducha Świętego”. Teologiczne założenia pneumatologicznej antropologii Nikosa Angelosa Nissiotisa

„Man in the power of the Holy Spirit”. Theological assumptions of pneumatological anthropology of Nikos Angelos Nissiotis

Abstract

The presented study is a presentation of the basic assumptions of the pneumatological anthropology of one of the most outstanding Greek Orthodox theologians of the XX century, Nikos Angelos Nissiotis. His anthropology is christologically and pneumatologically oriented. Nissiotis proposes that the paradigm of interpreting the science of the creation of man should make the mystery of the incarnation. He is convinced, that looking at the activities of the Trinity through an incarnation prism, the problem of the beginning, being and destiny of man acquires a truly christocentric character. At the same time, he emphasizes the role of the Holy Spirit in realizing the saving mission of Christ. He points out that the highest goal of man's transformation is to be with Christ. Deification in its essence is a process of christification, which means being with Christ and being carried by the Holy Spirit. He emphasizes, that man must be defined in relation to his fulfilment which he achieves in Christ and in relation to the Holy Spirit.

Keywords: Nikos Angelos Nissiotis, Holy Trinity, Christ, Holy Spirit, redemption, anthropology, pneumatological anthropology, divinization, ecumenism.

Streszczenie

Opracowanie stanowi prezentację podstawowych założeń pneumatologicznej antropologii jednego z najwybitniejszych greckich teologów prawosławnych XX w., Nikosa Angelosa Nissiotisa. Antropologia Nissiotisa jest chrystologicznie i pneumatologicznie zorientowa-

na. Nissiotis proponuje, by istotnym paradygmatem interpretacji nauki o stworzeniu człowieka uczynić misterium wcielenia. Jest przekonany o tym, że patrząc na działania Trójcy poprzez pryzmat inkarnacyjny, problematyka początku, bycia i przeznaczenia człowieka zyskuje prawdziwie chrystocentryczny charakter. Podkreśla zarazem rolę Ducha Świętego w realizacji zbawczego posłannictwa Chrystusa. Zwraca uwagę na to, że najwyższym celem przemiany człowieka jest bycie z Chrystusem. Przebóstwienie w swej istocie jest procesem chrystyfikacji, co oznacza bycie z Chrystusem i bycie niesionym przez Ducha Świętego. Zaznacza, że człowieka należy definiować w relacji do jego spełnienia, które osiąga w Chrystusie i w relacji do Ducha Świętego.

Słowa kluczowe: Nikos Angelos Nissiotis, Trójca Święta, Chrystus, Duch Święty, odkupienie, antropologia, pneumatologiczna antropologia, przebóstwienie, ekumenizm.

Istotny paradygmat pneumatologicznej antropologii Nikos Angelos Nissiotis¹ przedstawił w ramach formuły: „Człowiek w mocy Ducha Świętego”. Określił też najistotniejsze *loci theologici* dla swoich pneumatologiczno-antropologicznych przemyśleń. Są nimi: Biblia, nauczanie Ojców oraz liturgia Kościoła.

Spośród antropologicznych tekstów biblijnych Nissiotis szczególną uwagę zwraca na perykopę z Rdz 1,26-28: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!». Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi»”. Podkreśla, że przytoczony tekst należy interpretować w kontekście całości biblijnego przesłania. Pozwala to na historiozawczo-pneumatologiczne ukształtowanie istotnych teologiczno-antropologicznych ujęć.

¹ Nikos Angelos Nissiotis to jeden z najwybitniejszych greckich teologów prawosławnych XX w. B. Dupuy zwykł go nazywać „teologiem Ducha Świętego”. B. DUPUY, *N. Nissiotis (1925–1986) théologien de l'Esprit-Saint et de la Gloire*, Ist 22 (1987), s. 225–237. Jego pneumatologiczna wrażliwość teologiczna doprowadziła go do pneumatologicznie zorientowanej antropologii. Urodził się w Atenach w 1924 r. Jego zainteresowania koncentrowały się zarówno wokół zagadnień filozoficznych, jak i teologicznych. Był profesorem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Genewie (1962–1974). Pełnił tam w latach 1966–1974 funkcję dziekana Wydziału Podyplomowych Studiów Ekumenicznych. W 1965 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym przy Katedrze Filozofii Religii z Elementami Psychologii Religii, zaś w 1969 r. otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. Aż do swojej tragicznej śmierci w 1986 r. pełnił obowiązki kierownika Zakładu Teologii Systematycznej. W latach 1976–1977 był dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Ateńskiego, a w latach 1982–1986 także pierwszym przewodniczącym Sekcji Pastoralnej w tymże Uniwersytecie. Był członkiem grona profesorskiego na wielu europejskich uczelniach. Przez ostatnie 2 lata swojego życia (1984–1986) był przewodniczącym Międzynarodowej Akademii Nauk Religijnych z siedzibą w Brukseli. Opublikował około dwieście artykułów oraz cztery pozycje książkowe. W uznaniu dorobku naukowego przyznano mu cztery doktoraty *honoris causa*. Szerzej zob. Z. GLAESER, *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole 1996, przyp. 14, s. 49–53. Zob. także: TENZE, *Nissiotis Nikos Angelos*, w: LThK, t. VII, Freiburg im Br. 1998³, s. 880; TENZE, *W dziesiątą rocznicę śmierci Nikosa A. Nissiotisa*, BE (1995) nr 4, s. 60–70.

Człowiek, pomimo swoich słabości i upadków, jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, dlatego podlega permanentnemu przeobstwowieniu. Staje się „nowym stworzeniem”. Św. Bazyl Wielki podkreśla, że stworzony człowiek wymaga wyzwolenia, ożywienia, pouczenia i uświęcenia. Dokonać tego może tylko Duch Święty. Tylko On obdarowuje człowieka pełnią życia. To On jest Duchem poznania, umożliwiającym „widzenie Boga”². Duch Święty przeobstwia człowieka na jego drodze ku eschatycznemu spełnieniu³. Zstąpienie Ducha Świętego w sposób osobowy w dniu Pięćdziesiątnicy dało początek Jego przemieniającemu działaniu w ludzkiej naturze.

1. Trynitarny fundament

Nikos Angelos Nissiotis, podejmując refleksję antropologiczną, zauważa, że tradycja prawosławna wykształciła na przestrzeni wieków różne kierunki teologiczne interpretujące na wiele sposobów tajemnicę człowieka: jego pochodzenia, bytu i przeznaczenia. Podejmując wysiłek wypracowania swego rodzaju teologicznej syntezy w tym obszarze, doszedł do wniosku, że antropologia teologiczna winna mieć przede wszystkim charakter trynitarny, chrystologiczny, pneumatologiczny i eklezjologiczny⁴. Nissiotis uważa, że „nauka o Trójcy Świętej jest fundamentem, na którym opiera się prawosławie i z którego wywodzi się życie i teologia Kościoła”⁵. Podkreśla, że nie chodzi tu o jakiś wyjątkowy temat teologiczny, ale o całą złożoną rzeczywistość, z której wywodzi się życie Kościoła. Odwołuje się przy tym do myśli greckich Ojców Kościoła, którzy nie rozwijali nauki o Trójcy w formie definicji. Rozumiano ją raczej jako niezmienną i nieograniczoną łaskę Boga, która objawia się w Biblii i w życiu Kościoła. Pamiętać przy tym należy, że objawienie należy postrzegać w ramach możliwości i miary ludzkiej wiedzy, wobec której niepojęta istota Boga zawsze pozostanie tajemnicą⁶.

² Por. BAZYLI WIELKI, *De Spiritu Sancto*, XVIII, 47, PG 32, 153. Ireneusz określa Ducha Świętego „drabiną naszego wstępowania do Boga”, IRENEUSZ z LYONU, *Adversus haereses*, III, PG 7, 24, 1.

³ Por. BAZYLI WIELKI, *List 159*, w: BAZYLI WIELKI, *Listy*, W. KRZYŻANIAK (wyb. i tłum.), Warszawa 1972, s. 175.

⁴ Por. N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, s. 19.

⁵ *Denn ich bin der Überzeugung, dass die Trinitätslehre das Fundament ist, auf dem die Orthodoxie steht und von dem aus sich Leben und Theologie der Kirche entwickelt habe; tamże.*

⁶ *Tamże*; por. także N.A. NISSIOTIS, *Interpreting Orthodoxy. The Communication of some Eastern Orthodox Theological Categories to Students of Western Church Traditions*, ER 14 (1961) nr 1, s. 4–28.

Rozważania teologiczne o Trójcy Świętej na Wschodzie i na Zachodzie różniły się od siebie w sposób zasadniczy. O ile na Zachodzie, według Boecjusza, punktem wyjścia teologicznej refleksji jest jedność w immanentnej Trójcy, wskazująca w konsekwencji na relacje między poszczególnymi jej Osobami, o tyle według nauczania greckich Ojców u początku teologicznego poznania stoi wiara w Ojca i Syna, i Ducha Świętego, która prowadzi do uwielbienia niepojętej jedności Trójjednego Boga⁷.

Ojcowie kapadoccy w swoim podejściu do tajemnicy Trójcy Świętej nie podejmowali wysiłków w celu wyjaśniania Jej istoty⁸. Twierdzili, że „nie możemy wiedzieć, czym Bóg jest, a jedynie, że On jest, ponieważ sam się objawił w dziejach zbawienia jako Ojciec, Syn i Duch Święty”⁹. Stali na stanowisku teologii apofatycznej, zgodnie z którą już samo pojęcie Boga, który jest zarówno Jednością, jak i Trójcą, było objawieniem ilustrującym niepojętość bytu Boga¹⁰. Trójjednego Boga poznać można tylko na podstawie objawienia, na ile On sam objawia swoją tajemnicę tym, którzy w Niego uwierzyli¹¹. Objawienie się Boga jako Trójcy działającej w świecie jest jedyną podstawą twierdzenia, że Bóg jest istotnie – paradoksalnie i w sposób niepojęty – transcendentną i immanentną Trójcą¹². Nissiotis pisze: „Życie Kościoła, wiara człowieka, jak również jego obecność w świecie, wszystko to jest odzwierciedleniem działania Trójcy Świętej”¹³. Odwołuje się przy tym do myśli Ojców kapadockich, którzy decydujący i egzystencjalny znak jedności istoty Boga widzieli w manifestacji immanentnej Trójcy w „ekonomii” zbawienia. Nissiotis podkreśla, że Bóg, który został nam objawiony, jest Bogiem osobowym i to nie w sensie izolowanej osoby, ale dlatego, że sam w sobie znajduje się w podwójnej relacji,

⁷ Zob. T. ŠPIDLIK, *La Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, Roma 1978, s. 47–49; K. Staniecki formułuje przedstawioną tezę w następujący sposób: „We wschodnim ujęciu podstawą jedności jest jeden Ojciec, z którego substancji jest Syn i Duch Święty. Pochodzenie od pierwszej Osoby drugiej i trzeciej Osoby gwarantuje jedność Trójcy Świętej. Dla Augustyna jedność Bożej substancji jest czymś pierwszym. Dlatego też trzeba było zastanowić się nad podstawą różnic między Osobami”, K. STANIECKI, *Trójca Święta w patrystycznej nauce Zachodu i Wschodu*, w: A. CZAJA, P. JASKÓLA (red.), *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 66.

⁸ Zob. V. LOSSKY, *The Vision of God*, New York 1983, s. 73–89.

⁹ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 232; zob. także W. LOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 39; K. STANIECKI, *Trójca Święta w patrystycznej nauce Zachodu i Wschodu*, s. 55–63.

¹⁰ „Niepojęty objawia się w samym fakcie swego bytu niepojętym, albowiem Jego niepojętość ma swe korzenie w tym, że Bóg jest nie tylko Naturą, lecz także Trzema Osobami”, V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, cyt. za: J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, s. 236–257.

¹¹ Dokonuje się to na modlitwie. Dlatego też „teologia, która jest kontemplacją Najświętszej Trójcy”, jest najwyższym stopniem modlitwy, jak twierdzi Ewagriusz z Pontu, zob. T. ŠPIDLIK, *My v Trojici. Krátká trinitární esej*, Velehrad 2000; TENŽE, *Cesta Ducha*, Velehrad 1995, s. 51.

¹² Zob. J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, s. 237.

¹³ N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 28.

którą ożywia Jego istota i Jego miłość. Przymiotnik „osobowy” odnosi się tu do „ruchu w stronę innej osoby”. Relacja ta opiera się na miłości i domaga się odpowiedzi płynącej również z miłości.

To, co jest wspólne naturze Trzech Osób Trójcy, to ich jedność i nierozdzielność¹⁴. To zaś, co jest „szczególne”, co indywidualne dla każdej z nich, nie dzieli ich, lecz konstytuuje ich głęboką wzajemną przynależność¹⁵.

Ojcowie greccy rozróżniali między niepojętą istotą Boga (ουσία), identyczną zarówno w odniesieniu do poszczególnych Osób Trójcy, jak i w odniesieniu do zasady ich jedności, a sposobami ich działania. Mówiąc o hipostazie, podjęli próbę przybliżenia opisu wewnętrznej, substancjalnej łączności wewnątrz Trójcy. Jedność Osób nie jest ani statyczna, ani czysto funkcjonalna. Jest ona hipostatyczna. Oznacza to, że każda z Osób zachowuje swoje jedyne swego rodzaju znamiona w jedności, bez ich mieszania¹⁶.

Zdaniem Nissiotisa, teologiczna nauka o Trójcy Świętej nie może być traktowana jako filozoficzna abstrakcja. Bóg objawił się jako Trójjedyny. Trójca Święta oznacza zjednoczenie trzech Osób w jednej naturze oraz wspólnotę łaski z odkupionym człowiekiem. Trójjedyny Bóg objawia całą swoją ekonomię zrealizowaną przez Chrystusa i realizującą się w Duchu Świętym. Nieustannie pozostawia otwartą możliwość przemiany człowieka z grzesznego w świętego. Czyni to poprzez oczyszczające działanie Ducha Świętego i odnowienie całego świata jako nowego stworzenia¹⁷.

Nissiotis zwraca uwagę na szczególne znaczenie chrześcijańskiej duchowości dla pneumatologicznie zorientowanej antropologii. Zaznacza on, że w tradycji prawosławnej ma ona charakter ściśle trynitarny¹⁸. Nissiotis wychodzi z założenia, że mówiąc o chrześcijańskiej antropologii, należy zająć się nie tylko człowie-

¹⁴ GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa 29*, s. 16, w: GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, S. KAZIKOWSKI (red.), Warszawa 1967, s. 322. „Jednym są Trzy [Osoby] ze względu na Bóstwo i Jedno jest troistością, ze względu na właściwość”, GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa 31*, s. 9, w: GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy wybrane*, s. 349.

¹⁵ *Der Sohn ist geboren, und der Geist geht durch eine Bewegung vom Wesen des Vaters aus, die unlösbar an Ihn gebunden ist, wie Seine zwei Hände, wie Gregor von Nyssa in der Tradition des Irenäus sagen würde. Der „personale“ Charakter jeder der drei Personen gibt der wechselseitigen Bewegung ihre innere Kraft.* N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 30.

¹⁶ Por. *tamże*. Pierwszym, który użył formuły: *mia usia, treis hypostaseis* – jedna istota, trzy hipostazy, był św. Bazyli. W dosłownym tłumaczeniu łacińskim oznaczała: „jedna istota i trzy substancje”, co miało wydzźwięk tryteistyczny. Z kolei łacińskie: *una natura, tres Persona* – dla Greka brzmiały jako: „jedna natura, trzy maski, trzy sposoby ukazywania się”, co sugerowało pozorną Trójcę. Grzegorz z Nazjanzu w celu ustalenia terminologii zaproponował, by to, co dla łacinników oznacza *esentia, substantia* czy *natura*, dla Greków oznaczało *usia*. Z kolei to, co dla Greków oznacza *hypostasis*, w języku łacińskim zaczęto określać jako *persona*. On też użył zaimków dla ustalenia natury i osoby, pisząc w liście do prezbitera Kleniodosa, że „w Trójcy jest Ktoś inny, i Ktoś inny, i Ktoś inny, natomiast w Słowie Wcielonym jest coś innego i coś innego”, zob. K. STANIECKI, *Trójca Święta w patrystycznej nauce Zachodu i Wschodu*, s. 62.

¹⁷ Zob. N.A. NISSIOTIS, *Interpreting Orthodoxy*, s. 7.

¹⁸ Zob. TENZE, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 32, 34.

kiem jako takim, ale należy go zawsze postrzegać w świetle relacji Trójjedyny Bóg – człowiek. Chrześcijański Wschód bowiem w poglądzie na człowieka opiera się na pojęciu jego „uczestnictwa” w Bogu, który jest Trójjedyny. Oznacza to, że człowiek nie został stworzony jako istota samowystarczalna. Jego natura jest sobą o tyle, o ile istnieje „w Bogu” i poddana jest działaniu łaski. To łaska stanowi istotny czynnik „naturalnego” rozwoju człowieka. Pamiętać należy o tym, że terminy „natura” i „łaska” używane przez autorów bizantyjskich wyrażają przede wszystkim dynamiczny, żywy i konieczny związek między Bogiem i człowiekiem, różnią się co do natury, ale pozostają we wzajemnej komunii dzięki energii Boga, czyli dzięki łasce¹⁹. Prawdziwe człowieczeństwo urzeczywistnia się tylko wtedy, kiedy człowiek żyje „w Bogu” i posiada boskie cechy. Człowiek, jako „byt otwarty ku górze”, to znaczy posiadający naturalną właściwość przekraczania siebie i dosięgania „szczytów boskości”, poprzez nieustanne oczyszczanie całej swojej istoty, ascetyczne zaangażowanie i postępowanie etyczne, jest zdolny do doświadczalnego poznania Boga. Jeśli bowiem człowiek został przywrócony do swego stanu naturalnego, może, a nawet musi, cieszyć się bezpośrednim poznaniem i doświadczeniem swego Stwórcy²⁰.

Warunkiem zrozumienia całego stworzonego wszechświata, a w szczególności człowieka, jest odczytanie ludzkiej istoty jako wychodzącej z wewnętrznych relacji zachodzących w Trójjedynym Bogu, który wziął na siebie człowieczeństwo jako coś, co do Niego należy. Jeśli Bóg mówi: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26), to jest to nie tylko werbalna deklaracja Boga, lecz potwierdzenie Jego działania przez swój Logos. Wszystko zostało stworzone przez Niego i dla Niego (Kol 1,16), i wszystko przez Niego osiągnęło pojednanie z Bogiem (por. Kol 1,20). Bóg objawił się przez Chrystusa człowiekowi jako jedność i całość: W stwórczym działaniu jako Bóg Stworzyciel, w działaniu zbawczym w Chrystusie jako Stworzyciel i Odkupiciel, a w Jego dziele odnowienia przez Ducha Świętego również jako Nowy Stworzyciel²¹.

Pneumatologicznie zorientowana antropologia Nissiotisa jest mocno oparta na fundamencie trynitarnym. Bóg objawia się człowiekowi jako Trójjedyny i jako taki urzeczywistnia wobec niego swój plan zbawienia. Jego źródło tkwi w woli Ojca, która skuteczniejsza została przez Syna i na obecnym etapie dziejów zbawienia jest aktualizowana w Duchu Świętym.

¹⁹ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, s. 178.

²⁰ Grzegorz Palamas pisze: „Jest niemożliwością posiadać Boga w sobie czy doświadczać Boga w czystości lub też być zjednoczonym z niezmaconym światłem, jeśli nie oczyścimy siebie przez cnotę, jeśli nie wyjdziemy poza czy raczej ponad siebie”, J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, s. 181.

²¹ Zob. N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 35.

2. Chrystologiczne ugruntowanie

Chrystologiczne ugruntowanie pneumatologicznej antropologii Nissiotis opiera na nierozzerwalnej więzi, jaka istnieje między Chrystusem a Duchem Świętym. Boży plan zbawienia ludzkości nie mógłby się urzeczywistnić ani wypełnić bez działania Ducha Świętego. Wszystko, czego Jezus – jako wcielone Słowo Boże – dokonał, jest dziełem Ojca. Ale jest też zarazem przejawem mocy działania Ducha Świętego w Nim. Zarówno we wcieleniu, jak i w historycznym życiu Jezusa decydująca jest moc Ducha Świętego²².

Słowo i Duch są wprawdzie różni jako Osoby, lecz równocześnie nieodłączni od siebie. Każdy z nich zachowuje swoją tożsamość, czyli osobową inność, a zarazem są w sposób nierozdzielny złączeni w objawianiu Boga. Ta pełna wzajemności relacja Chrystusa i Ducha Świętego rozciąga się na całą ekonomię zbawienia. Dzieło stworzenia, którego dokonuje Ojciec poprzez Syna, doprowadzone zostaje do spełnienia przez Ducha Świętego, ponieważ: „Ojciec jest źródłem Mocy, Mocą Ojca jest Syn, zaś Duchem Mocy jest Duch Święty”²³. Chrystus po spełnieniu swojej misji wraca do Ojca, niejako czyniąc w ten sposób miejsce Duchowi Świętemu, aby ten mógł zstąpić jako Osoba. Można o Nim powiedzieć, że jest „Wielkim Poprzednikiem Ducha Świętego”²⁴. Chrystus jest „pierwszym Pocieszycielem”, a Duch Święty jest „Pocieszycielem drugim”, który jednak objawia się inaczej niż pierwszy²⁵. Duch Święty nie jest więc podporządkowany Chrystusowi, ani nie pełni wobec Niego roli służebnej. Stąd i Zesłanie Ducha Świętego nie może być traktowane jako konsekwencja, czy przedłużenie Wcielenia. Ojciec najpierw posłał Syna, a następnie Ducha Świętego. Jest to drugi akt Ojca, oznaczający rozpoczęcie końcowego etapu ekonomii zbawienia Trójcy Świętej, który nadaje Zesłaniu Ducha Świętego własnego znaczenia²⁶.

²² *Denn der Geist ermöglicht die Verbindung und hält durch sein Wirken die Einheit zwischen Gott und dem Menschen in der historischen Person Jesu aufrecht. Es ist eine Einheit ohne Vermischung oder Verschmelzung. Das Wort Gottes wurde Fleisch in einer historischen Person, die in der Zeit und an einem bestimmten Orte lebte. Diese Wirken des Hl. Geistes bildet den Höhepunkt des göttlichen Heilsplans für die Menschheit und die ganze Geschichte verstanden wird. Der Geist vermittelt, verkörpert und aktualisiert die persönliche Offenbarung Gottes in der Zeit. In ihm und seiner Kraft wird der Plan Gottes aktualisiert und zu einer historischen Wirklichkeit; tamże, s. 72–73.*

²³ GRZEGORZ Z NYSSY, *Adv. Apollin.*, PG 45, 1317.

²⁴ P. EVDOKIMOV, *L'Esprit Sait dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969, s. 89. Podobnie zob. O. CLÉMENT, *Sur la Pentecôte*, Cont 23 (1971) nr 75, s. 275–282.

²⁵ S. BULGAKOV, *Il Paracclito*, Bologna 1971, s. 275–276. Jan Paweł II w swej encyklice *Dominum et Vivificantem* pisze: „Chrystus nazywa Ducha Prawdy «innym» Pocieszycielem, drugim, gdyż On sam: Jezus Chrystus jest Pierwszym Pocieszycielem (por. 1 J 2,1); pierwszym nosicielem i dawcą Dobrej Nowiny”, JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* nr 3, w: TENŻE, *Encykliki ojca świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 192.

²⁶ Z. GLAESER, *W jednym Duchu jeden Kościół*, s. 80.

Duch Święty jest mocą sprawczą osobowej relacji między Bogiem a człowiekiem. Dzięki Niemu doszło do urzeczywistnienia wcielenia Chrystusa w historii (por. Łk 1,35; Mt 1,18). W Duchu Świętym „Boże Objawienie” nabiera osobowego kształtu i istnienia oraz urzeczywistnia się w rzeczywistości historycznej. Duch Święty namaścił Jezusa na Chrystusa²⁷ (Łk 4,18), co jest najważniejszym dowodem Jego mesjańskiego posłannictwa (Mt 12,18). Jezus działa w mocy Ducha Świętego (zob. Mt 12,28; 4,1). Całe Jego życie jako Chrystusa jest pod wpływem Ducha i zależy od Niego. Wszystko, co czyni, jest uzależnione od dzieła Ojca i aktualizuje się dzięki mocy Ducha Świętego²⁸. To „za sprawą Ducha Świętego” (Mt 1,18; por. Łk 1,35) Słowo Boże stało się ciałem, dzięki czemu Boży plan zbawienia ogarniający całą ludzkość i całe dzieje osiągnął swój kulminacyjny punkt²⁹. Boży Duch, wskrzeszając Chrystusa z martwych, sprawił, że ofiara krzyża staje się ostatecznym zwycięstwem³⁰. Otwiera perspektywę nowego życia: „(...) Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych (...) przywróci do życia (...) wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha” (Rz 8,11) i doprowadza w Chrystusie do pełnej wspólnoty z Ojcem.

Nissiotis, odwołując się do słów Apostoła Pawła: „Nikt (...) nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3), podkreśla, że to Duch Święty spełnia decydującą rolę w osobowym objawianiu się Boga

²⁷ Ideą namaszczenia Jezusa Duchem Świętym zajmował się między innymi M.J. Scheeben, który w zasadzie odkrył ją dla teologii katolickiej. Zob. B. FRAGINEAU-JULIEN, *L'Eglise et le caractère sacramental selon M.J. Scheeben*, Paris 1958, s. 104–179. H. Mühlen w przeciwieństwie do Scheebena odróżnia namaszczenie Jezusa Duchem Świętym od wcielenia. Według niego Duch Święty namaścił już uosobioną ludzką naturę Jezusa. Syn Boży przyjął ludzką naturę w jednym czasowo momencie, a Duch Święty „logicznie” później namaścił Osobę Chrystusa. Por. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1967, s. 216–286; TENZE, *Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis*, Freiburg – Basel – Wien 1991, zwłaszcza s. 387–390. W. Hryniowicz uważa, że źródła biblijne w zasadzie nie dają podstaw do tego, by odróżniać namaszczenie Duchem Świętym od Wcielenia. „Jest rzeczą możliwą, iż temat namaszczenia nie tyle dopełnia w Ewangeliach temat wcielenia, ile po prostu go zastępuje i wyraża w inny sposób”, W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. II, Lublin 1987, s. 70–71, przypis 36. Zob. także: TENZE, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1987; TENZE, *Pascha Chrystusa w dziejach chrześcijaństwa i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III, Lublin 1991.

²⁸ *Alles was er [Christus] als fleischgewordenes Wort Gottes vollbringt, hängt von dem Werk des Vaters ab und besteht neben diesem aufgrund des Wirkens des HL. Geistes in ihm*; N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 72.

²⁹ „Bóg stał się nosicielem ciała (*sakophoros*), aby człowiek mógł stać się nosicielem Ducha (*pneumatophoros*)”, ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *De incarnatione*, 8, PG 26, 996.

³⁰ W. Hryniowicz zaznacza, że „współdział Ducha w odkupieniu jest istotnym czynnikiem zrozumienia obecności wszystkich ludzi w człowieczeństwie Chrystusa na krzyżu. On włącza ich w tajemnicę odkupienia. Dzięki Duchowi Świętemu cała ludzkość mająca uczestniczyć w odkupieniu jest już obecna w paschalnej ofierze Jezusa. Udział Ducha w tej ofierze stanowi antycypację Jego obecności i działania w tych, którzy przez wieki będą uczestnikami daru odkupienia. Jest to ten sam Duch – w Chrystusie i w wielości osób ludzkich. Chodzi tu jednak nie tyle o ontyczne włączenie wszystkich ludzi w zbawcze działanie Jezusa, ile raczej o wszczepienie wynikające z osobowej właściwości Ducha Świętego. Właściwością tą jest jednoczenie osób”; W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha*, t. I, s. 282–283.

i w realizacji Jego planu zbawienia. Bez Niego nie byłoby możliwe ani wcielenie, ani wiara w Chrystusa, ani Jego panowanie. Dlatego wyraźnie sugeruje, że dla zrozumienia, kim jest człowiek i jak urzeczywistnia się jego zbawcza relacja z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym, nieodzowne jest pneumatologiczne ukierunkowanie chrystologii i antropologii³¹.

Bóg w Chrystusie przyjął ludzką naturę, ażeby ją odkupić i odnowić pierwotne relacje z Nim³². Grzech zerwał jedność między Bogiem a człowiekiem, zapoczątkowaną w dziele stworzenia. Jednakże we wcieleniu i w wydarzeniu Zesłania Ducha Świętego Trójjedyny Bóg odnawia tę jedność, a co za tym idzie, umacnia i doprowadza do pełni dzieło stworzenia. Było to możliwe dzięki odkupieńczemu dziełu Chrystusa dopełnianemu przez Ducha Świętego³³. Dopiero z przyjściem Parakleta dochodzi do pełnej realizacji planu zbawienia ludzkości w Chrystusie, a tym samym spełniają się Jego wcześniejsze obietnice. Duch Święty sprawia, że zbawcza misja Chrystusa się wypełnia³⁴. Tak więc przebóstwienie człowieka – cel całej Boskiej ekonomii – ma charakter zarówno chrystologiczny, jak i pneumatologiczny.

3. Pneumatologiczne ukierunkowanie

Według Nissiotisa, cała teologia prowadzi do pneumatologicznie zorientowanej antropologii. Wskazuje na to prawosławna teologia Ducha Świętego, wskazując na zbawcze konsekwencje odnowienia człowieka przez Parakleta³⁵. Pneumatologia prawosławna odżegnuje się od wskazywania na Ducha Świętego jako subiektywnego Sprawcę zbawienia, ukazując Go jako Nosiciela energii Boskich, które zawsze i wszędzie mają charakter zbawczy.

³¹ (...) *bedarf die christologische Grundlage einer stark pneumatologischen Ausrichtung*; N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 74.

³² *Tamże*, s. 35; zob. N.A. NISSIOTIS, *Interpreting Orthodoxy*, s. 4–28.

³³ *Die Rechtfertigung in Christo ist das Ergebnis des Opfers Christi für uns kraft seiner Inkarnation und seines Kreuzes. Die Wiedergeburt des Menschen in der neuen Theophanie hingegen ist eine Antwort auf die wiedereröffnete Möglichkeit des Teilhabens am Lichte Gottes durch das Leben in Christo, d.h. der Teilnahme an seiner Energie durch den Heiligen Geist (2 P 1,4)*; N.A. NISSIOTIS, *Christus, das Licht der Welt*, „Kyrios“ 1 (1960/1961) nr 6, s. 13. Zob. także: Z. GLAESER, *W jednym Duchu jeden Kościół*, s. 80n; S.P. SCHILLING, *Contemporary Continental Theologians*, New York 1966, s. 229–250.

³⁴ *Erst nach Pfingsten wird das Heilmysterium Leben, erfüllt sich die Verheißung Christi und ist der Mensch wirklich erlöst. Seitdem steht die Kirche in der Erwartung der Erfüllung und unter der unaufhörlichen Ausgießung der göttlichen Energien, die die Welt erfüllen und das menschliche Leben erneuern*; N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 64.

³⁵ *Or, en Orient, la pneumatologie, dépassant cette étape de l'acte de Dieu qui es un mystère impénétrable pour la pensée humaine et un événement accompli par Dieu, a toujours mis l'accent sur les conséquences du salut pour l'homme régénéré par le Paraclet. Toute la théologie mène ainsi à l'anthropologie pneumatologique*; N.A. NISSIOTIS, *Pneumatologie orthodoxe*, w: F.J. LEENHARDT, P. REYMOND P. FRAENKEL, N.A. NISSIOTIS, G. WIDMER, J. DE SENARCLENS, E. ROCHEDIEU, *Le Saint-Esprit*, Geneve 1963, s. 85.

Nissiotis zauważa poważne niebezpieczeństwo dla antropologii w pewnych tendencjach teologii zachodniej, które określa mianem chrystomonizmu. Uważa, że utrudniają one integralne postrzeganie człowieka tak, jak to prezentuje Biblia. Od średniowiecza teologia zajmowała się przede wszystkim chrystologią. Centralne miejsce zajął w niej problem usprawiedliwienia człowieka przez krzyż i śmierć Chrystusa. Zdecydowanie za mało uwagi poświęcono jednak teologii nowego stworzenia (καινή κτίσις) która, jak podkreśla Nissiotis, jest prawdziwym celem usprawiedliwienia. Pomijanie dzieła Ducha Świętego jako Odnawiciela życia ludzkiego doprowadziło u wielu teologów do ignorowania, nawet w Pawłowej teologii, istotnej roli Ducha Świętego w przeobstwieńczeniu człowieka (por. 2 Kor 3,18)³⁶.

Nissiotis uważa pneumatologię za serce teologii chrześcijańskiej. Dotyczy ona bowiem wszystkich aspektów wiary w Chrystusa. Komentuje działanie Boga, Kościoła i człowieka. Podkreśla zarazem, że mówienie o pneumatologii prawosławnej w żadnym wypadku nie oznacza jedynie prezentacji doktryny o Duchu Świętym. Ducha Świętego nie można ująć w postać formuły teologicznej. Pneumatologia to nie słowa o Duchu Świętym, ale rzeczywistość Parakleta – Słowa, które w nas stało się ciałem³⁷. Tylko w ten sposób misterium Chrystusa w człowieku może się ujawnić i w pełni urzeczywistnić.

Nissiotis, budując teologiczne założenia dla pneumatologicznej antropologii ukierunkowanej historiozbowczo, widzi w Chrystusie „prekursora” Ducha Świętego. Poprzez misterium paschalne Chrystus przygotowuje uświęcającą misję Ducha Świętego, który finalizuje dzieło zbawienia zarówno w sercach ludzkich, jak i w historycznym Kościele. Dopiero dzięki przyjściu Parakleta odkupienie dokonane w Chrystusie nabiera zarówno dla człowieka, jak i dla historii egzystencjalnego, realnego i bezpośredniego sensu. Misterium zbawienia wcielane jest w życie, a zbawcza obietnica Chrystusa realnie się urzeczywistnia. Duch Święty, jako Paraklet, „aktualizuje” stwórcze i odkupieńczo-zbawcze dzieło Boże i nim kieruje³⁸.

Bóg chrześcijan jest Bogiem osobowym. Nie oznacza to jednak, że jest odizolowany od swego stworzenia. Sam w sobie znajduje się w podwójnym ruchu, który inicjuje i ożywia Jego bycie wyrażające się w miłości³⁹. Używa-

³⁶ N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 49.

³⁷ TENZE, *Pneumatologie orthodoxe*, s. 85–106.

³⁸ *Nach dem Zeugnis der Bibel ist der Hl. Geist als Paraklet innerhalb der Trinität immer gegenwärtig, indem er die Bezüge durch eine Bewegung personaler Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn bewirkt. Die Bibel sieht dieses Handeln in der Schöpfung der Welt, der Erwählung Israels, den Weissagungen des Alten Testaments, dem Geheimnis der Menschwerdung Christi, in seiner Taufe und vor allem an Pfingsten. Auf das Geheiß des Vaters setzt der von ihm ausgehende Geist alle Dinge hier und jetzt in Bewegung, als sei die ganze Trinität gegenwärtig. Er regiert und verwirklicht das Werk Gottes unter den Menschen*; N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 29.

³⁹ *Tamże*, s. 29.

jąc przymiotnika „osobowy” w odniesieniu do Boga, Nissiotis wskazuje na to, że Jego działanie oznacza zawsze „ruch ku drugiej istocie”. Motywacją jest tu zawsze miłość, która ma charakter proegzystencjalny, a więc ukierunkowujący ku drugiej osobie. Relacja ta ma swoje źródło w Bożej miłości. Ma to do siebie, że oczekuje odpowiedzi tego, do kogo jest skierowana. Bóg wzywa człowieka do permanentnego budowania osobowej wspólnoty z Nim oraz z innymi ludźmi⁴⁰.

Komunia osób w Trójjedynym Bogu wyraża się przez „wspólnotę w naturze” oraz przez różnorodność Osób – jak to wyraża św. Bazyli⁴¹. Poszczególne Osoby Boskie zachowują swój indywidualny charakter, jednak bez ich rozdzielania. Równocześnie urzeczywistniają ich istotową jedność, ale bez pomieszania. Syn i Duch Święty wychodzą od Ojca jak „dwie Jego ręce” – jak za św. Ireneuszem zwykł mawiać św. Grzegorz z Nyssy⁴². Syn jest zrodzony, a Duch pochodzi od Ojca. Wewnętrzna moc temu dynamizmowi nadaje osobowy charakter każdej z trzech Osób Boskich. Ojca określa fakt niezrodzenia. Syn jest „zrodzony przed wszystkimi wiekami”, a w czasie historycznym przez wcielenie. Duch Święty pochodzi od Ojca, a w czasie zesłany został przez Syna⁴³.

Słowa zawarte w Ewangelii św. Jana: „Gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego ja Wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” (J 15,26) wskazują na różnicę pomiędzy faktem pochodzenia Ducha Świętego od Ojca a posłaniem Go w czasie przez Syna. Chodzi o przeciwstawienie się tendencjom podporządkowywania Ducha Świętego Synowi⁴⁴. Określenie „pošlę” wskazuje jednoznacznie na fakt, że wydarzenie Pięćdziesiątnicy jest szczytowym momentem dziejów zbawienia. Zesłanie Ducha Świętego stanowi moment historyczny, w którym zostało dopełnione odkupieńczo-zbawcze dzieło Chrystusa. Słowa: „będzie świadczył o mnie” wskazują z kolei na sposób urzeczywistnienia się wspólnoty między Trójjedynym Bogiem a apostolskim Kościołem. Duch Święty nieustannie jest źródłem energii łaski Trójcy w Kościele. Urzeczywistniając wspólnotę między Oso-

⁴⁰ *Le qualificatif “personnel” indique un mouvement vers un autre être, motivé par l’amour et caractérisé par la possibilité qu’a l’autre de répondre de la même façon. La volonté du Dieu personnel est un appel personnel à établir une communion réciproque*; N.A. NISSIOTIS, *Pneumatologie orthodoxe*, s. 88.

⁴¹ BAZYLI WIELKI, *De Spiritu Sancto*, I, 2, PG 32, 69–72; zob. W. HRYNIEWICZ, *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, Znak 29 (1977) nr 7–8, s. 776.

⁴² IRENEUSZ z LYONU, *Adversus haereses*, IV, 20, 1, PG 7, 975; zob. N.A. NISSIOTIS, *Die Theologie der Ostkirche*, s. 30; W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha*, t. I, s. 372; H. PIETRAS, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991, s. 66–67.

⁴³ N.A. NISSIOTIS, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, w: A.J. PHILIPPOU (red.), *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, s. 40.

⁴⁴ *La distinction entre le fait de procéder du Père générateur en l’éternité et celui d’accomplir la mission dans le temp par le Fils est d’une importance capitale. Car cette distinction nous interdit de subordonner l’Esprit au Fils*; N.A. NISSIOTIS, *Pneumatologie orthodoxe*, s. 89.

bami Boskimi a Kościołem, jest równocześnie zasadą eklezjalnej jedności⁴⁵. Jego działanie ma charakter przebóstwiający człowieka, a więc w konsekwencji – zbawczy. Charyzmaty, poprzez które Duch Święty „przelewa” Boskie energie, są świadectwem tego, jak urzeczywistnia wspólnotę pomiędzy Trójjedynym Bogiem a człowiekiem. Jego dzieło urzeczywistnia się również poprzez Jego wspólnototwórcze działanie między ludźmi, które w konsekwencji jednoczy ludzkość w Ciele Chrystusa i czyni z niej nowe stworzenie (por. Ga 3,5; Kol 2,12).

Istotnym elementem prawosławnej pneumatologii jest konsekwentne podkreślanie odnawiającej i przebóstwiającej roli Ducha Świętego w dziejach człowieka i w historii całego stworzenia. Jest to więc pneumatologia wyraźnie ukierunkowana antropologicznie. Jest teologicznym opisem jednoczącego dzieła Ducha Świętego pomiędzy energiami Boskimi a człowiekiem, które urzeczywistnia się we wspólnocie Kościoła. Paraklet, mocą odkupieńczego dzieła Chrystusa, prowadzi nas do pełnego i prawdziwego człowieczeństwa. Św. Atanazy Aleksandryjski wyraził to słowami: „Bóg stał się nosicielem ciała (*sarkophros*), aby człowiek mógł stać się nosicielem Ducha (*pneumatoforos*)”⁴⁶. Nissiotis jest przekonany co do tego, że pneumatologiczna antropologia stanowi dla człowieka najlepszą drogę ku odkrywaniu jego wewnętrznej istoty. Urzeczywistnia się ona w Chrystusie, ale tylko w Duchu Świętym jest możliwe jej odkrycie⁴⁷. Poprzez energię Ducha Świętego człowiek odkrywa w swoim sercu na sposób egzystencjalny to, kim w rzeczywistości jest.

Istotnym wyrazem pneumatologicznej antropologii jest sakrament chrztu. Nissiotis podkreśla, że po oczyszczeniu z grzechu natura ludzka zostaje naznaczona krzyżem w celu odrodzenia (por. 2 Kor 1,22; Ef 1,13). Od tego momentu całe ciało ochrzczonego nosi znamiona licznych darów Ducha Świętego. „Krzyżmo Ducha” sprawia, że egzystencja człowieka zostaje odnowiona. Dzięki temu każdy może „wyruszyć w drogę” ku ostatecznemu celowi (por. Ef 4,30). Poprzez chrzest, uwalniający z niewoli grzechu, człowiek zostaje przez Ducha Świętego obdarowany wolnością. Dar ten zobowiązuje człowieka do tego, aby jako „istota odrodzona” egzystencjalnie zmierzał ku swemu archetypowi, którym jest

⁴⁵ Zob. Z. GLAESER, *Nissiotis Nikos Angelos. Kościół w mocy Ducha*, w: J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 215–226; Z. GLAESER, *Nikos A Nissiotis – pneumatologiczna wizja jedności Kościoła*, SDE (1992) nr 30, s. 125–131; TENŻE, „*Aby wszyscy stanowili jedno*”. *Jedność Kościoła według Nikosa A. Nissiotisa*, RT 42 (1995) nr 7, s. 113–122.

⁴⁶ ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *De incarnatione*, 8, PG 26, 996.

⁴⁷ *The sharing of man in the Grace of the Trinitarian God through the Holy Spirit, Who is to be understood not only as a subjective agent in man appropriating the objective revelation of God but as the activation of the union realized between God and man in Christ. Through the Holy Spirit man becomes the receptacle of the Act of the Trinitarian God in Christ*; N.A. NISSIOTIS, *Interpreting Orthodoxy*, s. 9.

zmarłychwstały Chrystus⁴⁸. Prawdę tę w sposób sugestywny wyraził św. Bazyli w następujący sposób: „Istota stworzona przez Boga nie posiada żadnego daru, który nie pochodziłby od Ducha Świętego. To On jest Sanktyfikatorem, który łączy nas z Bogiem”⁴⁹. Tak więc zbawcze powołanie człowieka wyraża się w jego zdolności do przyjmowania Ducha Świętego⁵⁰. Właściwy sens swojej egzystencji odnajduje tylko wówczas, gdy przeżywa ją jako permanentne zdobywanie Ducha Świętego.

4. Podsumowanie

Prezentacja i analiza podstawowych założeń pneumatologicznej antropologii Nissiotisa pozwalają uznać jej niezaprzeczalną wartość dla współczesnej teologii. Ma ona znaczenie nie tylko dla teologii prawosławnej, którą systematyzuje i ubogaca, ale stanowi cenny wkład dla teologii ekumenicznej, tak by mogła być „teologią całego Kościoła”⁵¹. Teologiczna antropologia jest bowiem ze swej istoty tematem ekumenicznym, w szerokim tego słowa znaczeniu.

Niezaprzeczalnym wkładem Nissiotisa w kształtowanie chrześcijańskiej antropologii jest nadanie jej pneumatologicznego charakteru. Według Nissiotisa, cała teologia prowadzi do antropologii, ale musi to być antropologia pneumatologicznie zorientowana. To Duch Święty spełnia decydującą rolę w objawianiu się Boga człowiekowi i w realizacji Jego planu zbawienia. Bez Niego nie byłoby możliwe ani wcielenie, ani wiara w Chrystusa, ani Jego panowanie. Mocą odkupienia urzeczywistnionego przez Chrystusa, Paraklet prowadzi nas do pełnego i prawdziwego człowieczeństwa.

Nissiotis nadał antropologii zdecydowanie trynitarny charakter. Postuluje, by w patrzeniu na człowieka jako takiego postrzegać go w świetle relacji Trój-jedyny Bóg – człowiek. Wierny patrystycznej wizji człowieka podkreśla fakt,

⁴⁸ Św. Grzegorz z Nazjanzu pisze: „Jezus reprezentuje archetyp tego, czym jesteśmy i czym możemy się stać”, GRZEGORZ Z NAZJANZU, PG 37, 288.

⁴⁹ BAZYLI WIELKI, PG 32, 133; Nissiotis pisze: *Der Paraklet (...) macht das einmalige Christusereignis gegenwärtig. Er empfängt von ihm und gibt uns allen ein „Jetzt“, das als verbindendes Moment in einem zeitlich unbeschränkten Kontinuum steht (J 16,14). Er schafft aus den Einmaligen das Ständige, das Dauernde, das Bleibende. Er macht das Statische zum Dynamischen, das Ontologische zum Ontisch-Existentiellen, das Individuelle zum Ekklesial-Persönlichen. Er, der Tröster und Spender aller Güter macht aus der punktuellen, vertikalen Linie der Begegnung des Einzelnen mit Christus die lineare, horizontale Heilsgeschichte in der Zeit; N.A. NISSIOTIS, *Der pneumatologische Ansatz und die liturgische Verwirklichung des neutestamentlichen $\nu\upsilon\upsilon$* , w: F. CHRIST (red.), *Oikovoμία. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Festschrift für O. Cullmann zum 65. Geburtstag), Hamburg – Bergstedt 1967, s. 305.*

⁵⁰ GRZEGORZ Z NYSSY wyraził to słowami: „Chwała oczu człowieka polega na tym, że jest on zdolny do istnienia i patrzenia oczami gołębicy”, PG 44, 835.

⁵¹ Zob. Z. GLAESER, *Nikosa Nissiotisa droga ekumenii*, AK (1999) nr 542, s. 84–96.

że człowiek wywodzi się z wewnętrznych relacji, jakie urzeczywistniają się w immanentnej Trójcy. Człowiek nie jest istotą autonomiczną, a jego prawdziwe człowieczeństwo urzeczywistnia się tylko wtedy, gdy istnieje „w Bogu” i ma boskie cechy. Nissiotis krytycznie odnosi się do teologii zachodniej, przestrzegając przed błędnymi interpretacjami nauki trynitarniej. Zwraca uwagę na tendencje monistyczne zachodniej teologii, a zwłaszcza na chrystomonizm, w którym widzi największe zagrożenie dla „prawdziwej nauki o Trójcy”. Tendencje te, zdaniem Nissiotisa, mają negatywny wpływ na antropologię, bo nie biorą dostatecznie pod uwagę dzieła Ducha Świętego, poprzez które urzeczywistnia się zbawienie człowieka.

Istotnym filarem pneumatologicznej antropologii Nissiotisa jest jej chrystologiczne ugruntowanie. Proponuje, by istotnym paradygmatem interpretacji nauki o stworzeniu człowieka uczynić misterium wcielenia. Patrząc na działania Trójcy poprzez pryzmat inkarnacyjny, problematyka początku, bycia i przeznaczenia człowieka zyskuje prawdziwie chrystocentryczny charakter. Nissiotis podkreśla zarazem rolę Ducha Świętego w realizacji zbawczego posłannictwa Chrystusa. Zwraca uwagę na to, że najwyższym celem przemiany człowieka jest bycie z Chrystusem. Przebóstwienie w swej istocie jest procesem chrystyfikacji, co oznacza bycie z Chrystusem i bycie niesionym przez Ducha Świętego. Zaznacza, że człowieka należy definiować w relacji do jego spełnienia, które osiąga w Chrystusie i w relacji do Ducha Świętego.

Niewątpliwą wartością teologicznej myśli Nissiotisa jest eklezjologiczny charakter pneumatologicznie zorientowanej antropologii. Nissiotis stara się wykazać, że odnowa ikoniczności w człowieku i w świecie urzeczywistnia się w Kościele, który jest szczególną przestrzenią działania Ducha Świętego. Istota Kościoła wyraża się w żywej komunii między Bogiem a człowiekiem. Realizuje się ona mocą Ducha Świętego. W ten sposób Kościół staje się wspólnotą przebóstwiającą⁵². Liturgię Kościoła Nissiotis widzi nie tylko jako kult zewnętrzny, uformowany przepisami, ale raczej jako miejsce spotkania w Duchu Świętym z uwielbionym Panem i Jego zbawczym dziełem. W takim patrzeniu na Kościół i na człowieka zostaje zabezpieczony personalistyczny charakter chrześcijaństwa, chroniący przed zbyt formalistycznym wypaczeniem religijności. Postrzega chrześcijańskie życie jako osobową relację wiary i miłości w Duchu Świętym, która prowadzi do zjednoczenia z Chrystusem.

Pneumatologiczna antropologia implikuje w sobie jej wymiar ekumeniczny. Wyraża się on przede wszystkim w podkreślaniu prawdy ważnej dla całego

⁵² Zob. TENŻE, *Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, TwP 14 (1995) nr 44, s. 16–25; TENŻE, *Istotne elementy eklezjologii „communio” Nikosa Angelosa Nissiotisa*, w: A. CZAJA, M. MARCZEWSKI (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 315–334.

chrześcijaństwa, że dzięki sprawczej mocy Ducha Świętego ludzka skończoność nie stanowi granicy naszego bytu, co jest źródłem chrześcijańskiej nadziei. To Duch Święty sprawia wewnętrzną przemianę człowieka. W Nim urzeczywistnia się dialog między Bogiem a człowiekiem i dialog ludzi między sobą, który jest drogą do wspólnoty. W szerokim tego słowa znaczeniu można by ją nazwać „wspólnotą ekumeniczną”.

Bibliografia

- BULGAKOV S., *Il Paracclito*, Bologna 1971.
- CLÉMENT O., *Sur la Pentecôte*, „Contacts” 23 (1971) nr 75, s. 275–282.
- DUPUY B., *N. Nissiotis (1925–1986) théologien de l’Esprit-Saint et de la Gloire*, „Istina” 22 (1987), s. 225–237.
- EVDOKIMOV P., *L’Esprit Sait dans la tradition orthodoxe*, Paris: Éditions du Cerf 1969.
- GLAESER Z., „Aby wszyscy stanowili jedno”. *Jedność Kościoła według Nikosa A. Nissiotisa*, „Roczniki Teologiczne” 42 (1995) nr 7, s. 113–122.
- GLAESER Z., *Istotne elementy eklezjologii „communio” Nikosa Angelosa Nissiotisa*, w: A. CZAJA, M. MARCZEWSKI (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, s. 315–334.
- GLAESER Z., *Nikos A Nissiotis – pneumatologiczna wizja jedności Kościoła*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (1992) nr 30, s. 125–131.
- GLAESER Z., *Nikosa Nissiotisa droga ekumenii*, „Ateneum Kapłańskie” (1999) nr 542, s. 84–96.
- GLAESER Z., *Nissiotis Nikos Angelos*, w: LThK, t. VII, Freiburg im Br.: Herder 1998³, s. 880.
- GLAESER Z., *Nissiotis Nikos Angelos. Kościół w mocy Ducha*, w: J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa: Więź, 2003, s. 215–226.
- GLAESER Z., *Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, „Teologia w Polsce” 14 (1995) nr 44, s. 16–25.
- GLAESER Z., *W dziesiątą rocznicę śmierci Nikosa A. Nissiotisa*, „Biuletyn Ekumeniczny” (1995) nr 4, s. 60–70.
- GLAESER Z., *W jednym Duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1996.
- HRYNIEWICZ W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1987.

- HRYNIEWICZ W., *Człowiek w mocy Ducha Świętego. Zarys pneumatologii Ojców Wschodnich*, „Znak” 29 (1977) nr 7–8, s. 775–793.
- HRYNIEWICZ W., *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. II, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1987.
- HRYNIEWICZ W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 1991.
- LOSSKY V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London: James Clarke & Co., LTD 1957.
- LOSSKY V., *The Vision of God*, New York: St. Vladimir’s Seminary Press 1983.
- ŁOSSKI W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1989.
- MEYENDORFF J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1984.
- MÜHLEN H., *Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1991.
- NISSIOTIS N.A., *Christus, das Licht der Welt*, „Kyrios” 1 (1960/1961) nr 6, s. 11–21.
- NISSIOTIS N.A., *Der pneumatologische Ansatz und die liturgische Verwirklichung des neutestamentlichen $\nu\acute{o}\nu$* , w: F. CHRIST (red.), *Oikovoμία. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (Festschrift für O. Cullmann zum 65. Geburtstag), Hamburg – Bergstedt: Reich 1967, s. 302–309.
- NISSIOTIS N.A., *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1968.
- NISSIOTIS N.A., *Interpreting Orthodoxy. The Communication of some Eastern Orthodox Theological Categories to Students of Western Church Traditions*, „The Ecumenical Review” 14 (1961) nr 1, s. 4–28.
- NISSIOTIS N.A., *Pneumatologie orthodoxe*, w: F.J. LEENHARDT, P. REYMOND, P. FRAENKEL, N.A. NISSIOTIS, G. WIDMER, J. DE SENARCLENS, E. ROCHEDIEU, *Le Saint-Esprit*, Geneve: Labor et Fides 1963, s. 85–106.
- NISSIOTIS N.A., *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, w: A.J. PHILIPPOU (red.), *The Orthodox Ethos*, Oxford: Faith Press Ltd 1964, s. 32–69.
- SCHILLING S.P., *Contemporary Continental Theologians*, New York: Abingdon 1966.
- ŠPIDLÍK T., *Cesta Ducha*, Velehrad – Roma: Nakladatelství Refugium 1995.
- STANIECKI K., *Trójca Święta w patrystycznej nauce Zachodu i Wschodu*, w: A. CZAJA, P. JASKÓLA (red.), *Wokół tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2000, s. 25–71.