



Z EKLEZJOLOGII O. MIKOŁAJA AFANASJEW

We wrześniu tego roku przypada 110 rocznica urodzin o. prof. Mikołaja Afanasjewa. Z tej okazji warto przybliżyć sylwetkę oraz poglądy eklezjologiczne wielkiego teologa i myśliciela prawosławnego.

Znany współczesny teolog prawosławny Mikołaj Afanasjew urodził się 4 września 1893 r. w Odessie w rodzinie prawnika. Po ukończeniu tamtejszego gimnazjum w 1912 r., wstąpił na wydział medyczny Uniwersytetu w Noworosyjsku. Po roku studiów na medycynie ze względu na stan zdrowia wybrał studia matematyczne.

Po wybuchu I wojny światowej Mikołaj Afanasjew w 1915 r. został przyjęty do szkoły artylerii w Odessie. W okresie wojny służył w artylerii morskiej w Rewlu (1918-1920). Zaczął interesować się także filozofią i teologią. Po ewakuacji z Sewastopola Afanasjew dociera przez Konstantynopol do Belgradu. W 1921 r. wstąpił na fakultet teologiczny tamtejszego uniwersytetu. Staje się jednym z założycieli tak zwanego „Kółka Belgradzkiego”, poznaje o. prof. Sergiusza Bułgakowa i fascynuje się jego ideami teologicznymi. Po ukończeniu fakultetu teologicznego Afanasjew w 1925 r. ożenił się z córką profesora Mikołaja Andrusowa z Prażi – Marianną. W latach 1925-1929 wykładał religię w żeńskim liceum w Skopje, jednocześnie przygotowując się do pracy naukowej. Pracuje nad rozprawą doktorską na temat „Władza państwowa na Soborach Powszechnych”, zaaprobowaną przez prof. A. P. Dobroklonskiego. Jednakże w październiku 1929 r., w związku z chorobą opuszcza Belgrad i wyjeżdża na południe Francji. W 1930 r. otrzymuje stypendium w Prawosławnym Instytucie Teologicznym Św. Sergiusza w Paryżu. Wkrótce zostaje zatrudniony w Religijno-Pedagogicznym Gabinecie przy Instytucie, którego kierownikiem był prof. Bazyli Zienkowski. W październiku 1930 r. rozpoczyna w Instytucie wykłady na temat „Źródła prawa ko-

ścielnego”. W latach 1932-1940 był docentem Instytutu, pracując w dziedzinie historii Kościoła i prawa kanonicznego. W 1936 r. udaje się do Londynu, gdzie rozpoczął pracę na temat soborów kościelnych. We wrześniu 1930 r. udaje się w drugą podróż naukową, tym razem do Rzymu jednakże wydarzenia polityczne przeszkodziły jego pracy naukowej. Po rozpoczęciu działań wojennych w 1939 r. Afanasjew znalazł się w Szwajcarii, następnie powrócił do Francji i w styczniu 1940 r. przyjął święcenia kapłańskie. Udał się na południe Francji (m. in. do Saint-Raphael) i rozpoczął pisanie pracy „Cerkiew Ducha Świętego”. W lipcu 1941 r. Afanasjew został delegowany do Tunisu, by zapewnić opiekę duszpasterską tamtejszym parafianom prawosławnym. Do Paryża powrócił w 1947 r., objął ponownie stanowisko docenta w Instytucie Św. Sergiusza i zajął się pracą naukową. W lipcu 1950 r. obronił pracę doktorską „Cerkiew Ducha Świętego”, otrzymując stopień doktora nauk teologicznych. Jesienią tegoż roku otrzymał nominację na stanowisko profesora zwyczajnego w Instytucie Św. Sergiusza. Wykładał prawo kościelne i historię Kościoła (okres starożytny). Wydał kilka prac teologicznych („Trapieza Gospodnia”, „Służenie mirian w Cerkwi”), opublikował szereg artykułów na aktualne problemy ekumeniczne („Le Sacrement de l’Assemblée”, „L’Église qui préside dans l’amour”, „Una Sancta” i inne). Z ramienia Instytutu Teologicznego Św. Sergiusza był obserwatorem na ostatniej sesji II Soboru Watykańskiego (1965 r.) był przedstawiony osobiście papieżowi Pawłowi VI. Zmarł 4 grudnia 1966 r. w Paryżu i został pochowany na prawosławnym cmentarzu St.-Genevieve-des-Bois koło Paryża.

1. Punkt wyjścia eklezjologii o. Mikołaja Afanasjewa

W opinii wielu teologów ubiegły XX w. był wiekiem eklezjologii. Tak, na przykład, jeden z wybitnych teologów prawosławnych, prof. Włodzimierz Łoski pisze: „Głównym tematem dogmatycznym naszych czasów jest nauka o Kościele”¹. Czas ekumenizmu, okres wzajemnego poznawania się i zbliżania Kościołów chrześcijańskich wymagał i wymaga przede wszystkim gruntownego zgłębienia istoty Kościoła Chrystusowego, spełniającego swą zbawienną misję w podzielonym świecie. W Kościele prawosławnym refleksja nad istotą Kościoła była zawsze

¹ W. Łoski, *Spor o Sofii*, Paris 1936, s. 81.

żywa. Swoją istotę Kościół ten wyrażał nie zawsze w formie definicji lub systemu teologicznego, ale najczęściej życiem i czynem, w dziełach sztuki, w ikonografii, w architekturze. Nie oznacza to jednak, że prawosławie pozbawione było wielkich systemów teologicznych.

Od dawnych czasów aż po dzisiejszy dzień Kościół prawosławny ma wielu znanych teologów, którzy podejmowali trud teologicznej refleksji nad istotą Kościoła. Poczesne miejsce wśród nich zajmuje o. prof. Mikołaj Afanasjew, który zasługuje na zainteresowanie z wielu względów. Cechuje go oryginalność i samodzielność koncepcji, a jego idea wywarła znaczny wpływ nie tylko na teologię prawosławną, lecz również na rzymskokatolicką i protestancką.

Jeden ze zwolenników eklezjologii Afanasjewa, nieżyjący już arcybiskup Jerzy (Wagner), stwierdza, że „twórczość teologiczna o. Mikołaja opiera się przeważnie na dwóch podstawach. Jest to nieustanny powrót do źródeł oraz żywa teologiczna intuicja, przeżywanie tajemnicy Kościoła – Ciała Chrystusowego [...], jego spojrzenie było zwrócone w kierunku Objawienia Bożego, w stronę źródeł tradycji kościelnej i głębin świadomości samego Kościoła”².

Wychowany w duchu tradycji szkoły historycznej z przełomu XIX i XX w. i będąc sam historykiem, nauczycielski u prof. A. P. Dobrońskiego rzetelności i dokładności w badaniach naukowych, o. Afanasjew posiadał jednak własny zmysł historyczny, wysubtelniony dzięki nieustannemu zgłębianiu źródeł. „Gruntowność argumentacji historycznej i związane z tym zdolności uprawiania teologii na gruncie Pisma Świętego – mówi arcybiskup Jerzy (Wagner) – zadziwiała wielu słuchaczy o. Mikołaja i stanowiła o jego sławie w świecie teologicznym, również poza Kościołem prawosławnym. Jego praca jest stałym dialogiem ze świętymi autorami ksiąg nowotestamentowych, zwłaszcza z Apostołem Pawłem. To samo można powiedzieć o jego stosunku do Ojców, zwłaszcza wczesnego, przedniecejskiego okresu... Przykład o. Mikołaja wskazuje, że podstaw prawdziwej wiedzy teologicznej należy szukać w żywym obcowaniu ze Słowem Bożym i Tradycją Kościoła”³.

Jeden z uczniów o. Afanasjewa, Aleksander Schmemmann stwierdza,

² M. Afanasjew, *Kak słożyłas’*, „Cerkow Duchu Swiatogo”, [w:] *Cerkow Duchu Swiatogo*, Paris 1971, s. II, IX.

³ G. Wagner, *Prot. N. Afanasjew, Cerkow Duchu Swiatogo*, „Wiesticnik Russkogo Chriścianskogo Dwiżenija” [dalej: WRChD], s. 101-102.

że jako nauczyciel w pewnym sensie był bardzo „wąskim” myślicielem, prawie że „monomyślicielem” (ros. *odnodum*). Jedynym tematem jego prac był Kościół, i to w swej pierwotnej, unikalnej formie. Paradoks jego twórczości teologicznej polega na tym, że według swej formacji naukowej był historykiem, według specjalizacji teologicznej – kanonistą, natomiast punktem wyjścia jego pracy była „mistyczna przenikliwość, mistyczna intuicja struktury pierwoistoty Kościoła”⁴. Dzięki jego wielkiej intuicji naukowej, eklezjologia prawosławna uczyniła „ogromny krok naprzód”⁵.

O. Afanasjew kontynuował w twórczy sposób rozwój eklezjologii prawosławnej, zapoczątkowany przez Aleksego Chomiakowa. O ile Chomiakow, według słów Jurija Samarina, wyjawiał „dziedzinę światła, atmosferę Kościoła”, to Afanasjew wykazał wcielenie Kościoła w konkretnych formach jego struktury⁶.

Mikołaj Afanasjew, poszukując najbardziej autentycznego obrazu Kościoła Chrystusowego, skupił się w swych badaniach na pierwotnej historii Kościoła. Analizował w tym celu źródła nowotestamentowe i dokumenty wczesnochrześcijańskie metodą historyczną. Oparł się głównie na zrębach eklezjologii, zawartej w nauce św. Apostoła Pawła (*1 Kor* 12, 13) i zgodnie z nią określił Kościół jako Ciało Chrystusa, przejawiające się w zgromadzeniu eucharystycznym Kościoła lokalnego pod przewodnictwem biskupa lub innego przewodniczącego (ros. *priedstojatiela*) wspólnoty lokalnej, celebrującego Eucharystię⁷.

Afanasjew sformułował podstawową tezę eklezjologii eucharystycznej w następujący sposób: Wszędzie tam, gdzie istnieje zgromadzenie eucharystyczne, jest Kościół Boga w Chrystusie (*1 Tes* 2, 14; *1 Kor* 1, 2; *Flp* 1, 1), ponieważ tam jest Chrystus. Nie może być Kościoła bez zgromadzenia eucharystycznego i *vice-versa* – nie może zaistnieć zgromadzenie eucharystyczne, które nie byłoby w pełni Kościołem. Zgromadzenie eucharystyczne tworzy Kościół lokalny, który jest pełnym, jedynie możliwym empirycznym przejawem Kościoła – Ciała Chrystusowego.

Pełnia Kościoła w każdym Kościele lokalnym możliwa jest dzięki Eucharystii. Podobnie jak w każdej cząsteczce chleba eucharystycznego

⁴ A. Szmiemann, *Pamięci ojca Nikołaja Afanasjewa*, WRChD 82, IV (1966), s. 66.

⁵ *Tamże*, s. 66.

⁶ *Tamże*, s. 67.

⁷ N. Afanasjew, *Trapieza Gospodnia*, Paris 1952, s. 19-29; tenże, *Apostoł Piotr i Rimskij jepiskop*, „Prawosławnaja Mysl” 10 (1955), s. 20-21.

obecna jest nie częśćka Ciała Chrystusowego, lecz całe Ciało, tak samo na każdym zgromadzeniu eucharystycznym obecny jest cały Chrystus, jako że Chrystus nie może być podzielony. Apostoł Paweł wyraźnie naucza, że wszyscy, którzy spożywają jeden chleb eucharystyczny i uczestniczą w kielichu błogosławieństwa, stanowią jedno ciało z Chrystusem (*1 Kor 10, 16-18*).

Potwierdzenie swego systemu eklezjologicznego Afanasjew widzi m. in. w doktrynie św. Ignacego Teoforsa z Antiochi (+ 107), który po raz pierwszy użył terminu „Kościół katolicki” (gr. *he katholike ekklesia*, *Smyrn. VII, 2*), pojmując go jako zgromadzenie eucharystyczne (por. *Ef 5, 2-3*). Afanasjew mówi: „Kościołem katolickim (powszechnym) był dla niego [św. Ignacego] Kościół lokalny, zebrany na zgromadzeniu eucharystycznym pod przewodnictwem swego biskupa. Pojęcie „części Kościoła”, w jakiegokolwiek formie by występowało, nie jest pojęciem eklezjologicznym”⁸. Afanasjew wyprowadza genezę myśli św. Ignacego z nauki Apostoła Pawła o Ciele Chrystusowym i stwierdza: „Obecność Chrystusa [w Eucharystii] oznacza obecność całej pełni Kościoła, bowiem Kościół jest Jego Ciałem. W Eucharystii w sposób realny realizuje się i przejawia pełnia Kościoła powszechnego: nie tylko wierni łączą się z Chrystusem, lecz i sama ofiara jest składana w obecności całego ciała Kościoła”⁹.

Główna zasada eklezjologii św. Ignacego sprowadza się do znanej jego wypowiedzi: „Tam gdzie jest biskup, powinien być i lud, bowiem tam, gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół katolicki (gr. *he katholike ekklesia*)”¹⁰. Taka idea Kościoła powszechnego nawiązuje niewątpliwie do słów Chrystusa: „Albowiem gdzie dwaj lub trzej zgromadzeni w imię Moje, tam jestem pośród nich” (*Mt 18, 20*). W tym sensie każdy Kościół lokalny jest jednocześnie Kościołem powszechnym. W czasie Zesłania Ducha Świętego zebrani w przybytku w Syjonie już stanowili sobą Chrystusowy Kościół powszechny. Według nauki Apostoła Pawła, pojęcie Kościoła jako organizm odnosi się przede wszystkim do lokalnego zgromadzenia eucharystycznego, do Kościoła Bożego, „który jest w Koryncie” (*1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1*), w Rzymie, i tp. Kiedy Apostoł Paweł mówi o członkach tego Kościoła, ma na uwadze osoby, a nie gminy, które same

⁸ *Tamże*, s. 13.

⁹ M. Afanasjew, *Dwie idieje Wsielenskoj Cerkwi*, „Put” 45(1934), s. 26.

¹⁰ *Smyrn. VIII*, [cyt. za: *Ranniechristijanskije Otcy Cerkwi*, Bruxelles 1978, s. 137].

są „Kościołami” (por. *Ga* 1, 2), czyli że Ciało Chrystusowe realizuje się w Kościele lokalnym w całej swej pełni ¹¹.

Eklezjologia eucharystyczna uważa, że pojęcie *he ekklesia* w Nowym Testamencie oznacza Lud Boży, wezwany do zjednoczenia już nie w Świątyni Starego Testamentu, (czyli w zlokalizowanym ośrodku), lecz w Ciele Chrystusa¹². Kościół Boży w każdym miejscu bowiem jest Kościołem, w całej swojej treści, teandrycznym.

Według nauki św. Ignacego, każdy Kościół lokalny, włączony w swego biskupa, jako żywy znak Chrystusowy, jest Kościołem powszechnym, katolickim, *una sancta*. Z tego punktu widzenia, różni się w sposób zasadniczy od punktu *uniwersalistycznego*; nie może istnieć żadna część Kościoła, gdzie Kościół, podobnie jak i Chrystus, jest niepodzielny. *Gdzie jest Chrystus, tam jest Kościół*¹³. Podobnie twierdzi św. Ireneusz z Lyonu: *Gdzie jest Duch Święty, tam jest Kościół... gdzie jest Kościół, tam jest Duch Boży i wszelka łaska*¹⁴. Każdy, więc Kościół lokalny posiada całą pełnię Kościoła, gdyż *nasza nauka jest w zgodzie z Eucharystią i Eucharystia ją potwierdza*¹⁵.

Afanasjew w swych pracach dobitnie wykazuje, że wyrazem kościelności jest udział w Wieczerzy Pańskiej całego Ciała Kościoła przez wszystkie „dni Pańskie”: *A Pan przydawał Kościołowi* (gr. *epi to auto*) *na każdy dzień tych, którzy mieli być zbawieni* (*Dz* 2, 37). Autor zwraca uwagę na tekst grecki *epi to auto*, którego przekład „Kościołowi” jest równocześnie wspólnym tłumaczeniem i dokładną definicją eucharystyczną Kościoła: „Pan przydawał na każdy dzień zbawionych do całości wiernych, zgromadzonych w tym samym miejscu i dla tej samej rzeczy (gr. *epi to auto*), to jest dla Kościoła – Eucharystii. Syntetycznie więc można powiedzieć, według Afanasjewa, że Eucharystia – to Kościół, bo Kościół to zgromadzenie, a „zgromadzenie to pierwotny termin na oznaczenie Eucharystii”¹⁶. Po Pięćdziesiątnicy Kościół jest wszędzie „tam, gdzie doko-

¹¹ J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965, s. 9.

¹² N. Afanasjew, *Ap. Paweł i Piotr i Rymskij jepiskop*, art. cyt., s. 10, 13; tenże, *Dwie idiee wsioelenskoj Cerkwi*, art. cyt., s. 26.

¹³ Św. Ignacy Antiocheński, *Smyrn.* VIII, 2, dz. cyt., s. 137.

¹⁴ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adr. Haeres.* III, XXIV, 1-5, dz. cyt., s. 720.

¹⁵ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adr. Haeres.* IV, 18, 5 (cyt. za: P. Evdokimow, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 146).

¹⁶ N. Afanasjew, *Trapieza Gospodnia*, dz. cyt., s. 9 – 10.

nuje się Eucharystia, i tam, gdzie dokonuje się Eucharystia, jest Kościół. Jest to zasadnicza teza eklezjologii eucharystycznej, opartej na nauce Apostoła Pawła”¹⁷.

Ta właśnie eklezjologia, ze względów polemicznych nazwana przez Afanasjewa eucharystyczną, była ogólnie przyjętą eklezjologią do III w., kiedy całe życie Kościoła było prześiknięte jej ideami¹⁸. Jednakże została ona zastąpiona, nie bez wpływa warunków historycznych i modelu organizacji państwowej, przez inną eklezjologię, zwaną uniwersalistyczną. Za jej wyraziciela jest uważany św. Cyprian z Kartaginy (+ 258 r.).

Cecha tej eklezjologii jest odstępstwo od zasady utożsamiania Kościoła ze zgromadzeniem eucharystycznym i w związku z tym utrata możliwości rozpatrywania Kościoła lokalnego w kategoriach eucharystycznej pełni. W tej nowej perspektywie Kościół lokalny przestaje być identyczny z Kościołem powszechnym, staje się częścią Kościoła powszechnego. Odtąd inne kategorie (niż Eucharystia) zaczynają określać pojmowanie pełni Kościoła. Według św. Cypriana, każdy Kościół jest częścią jednego powszechnego Kościoła (*Epist.* 55). U Apostoła Pawła czynnikiem decydującym o jedności Kościoła lokalnego jest moment Eucharystii (*1 Kor* 12, 12-13. 27), podczas sprawowania której społeczność Kościelna odczuwa swą jedność jako jedno żywe Ciało Chrystusa (*1 Kor* 10, 12)¹⁹. W odniesieniu do Kościoła powszechnego moment zgromadzenia eucharystycznego jest zatracony, gdyż takie zgromadzenie empiryczne nie istnieje. Powstaje, więc pytanie, w jaki sposób realizowana jest żywa łączność między poszczególnymi częściami Kościoła powszechnego? Na to pytanie św. Cyprian odpowiada nauką o episkopacie, która obok wizji jedności Kościoła stanowi jeden z najbardziej rozwiniętych elementów jego eklezjologii.

Podobnie jak Kościół powszechny, również episkopat jest całością (łac. *concoro numerositas*), składająca się z wielu poszczególnych biskupów. Każdy biskup, jako członek episkopatu, posiada równe prawa i otrzymał pełnię władzy hierarchicznej – według św. Cypriana – bezpośrednio od Apostoła Pawła.²⁰ W konsekwencji biskup Kościoła lokalnego jest

¹⁷ *Tamże*, s. 17.

¹⁸ N. Afanasjew, *Dwie idziei Wsielenskoj Cerkwi*, art. cyt., s. 28; tenże, *Ap. Piotr i Paweł i Rimskij jepiskop*, art. cyt., s. 14.

¹⁹ N. Afanasjew, *Dwie idziei Wsielenskoj Cerkwi*, art. cyt. s. 17-18.

²⁰ *Tamże*, s. 19.

dla danego Kościoła rzeczywistym zastępcą Chrystusa (łac. *vice Christi*) i jako taki nie podlega żadnej innej władzy. Żadna inna władza, wyższa od biskupa, nie może istnieć. To jest właśnie to, co chciał wyrazić św. Cyprian w swej słynnej wypowiedzi: *ecclesia in episcopo et episcopus in ecclesia est*²¹.

Concors numerositas – zgodna wielkość rozproszonego po całym świecie episkopatu ujawnia i realizuje jedność Kościoła powszechnego, bowiem zespolenie ciała kościelnego realizuje się właśnie przez episkopat²².

W skonstruowanej w taki sposób eklezjologii brakło jednak konsekwencji. Kościół jako jedność zbiorowa, jako organizm złożony z harmonijnie układających się części, jest nie do pomyślenia bez centrum. Tego rodzaju jedność może być zagwarantowana tylko wtedy, gdy istnieje czynnik uosabiający tę jedność, czyli na czele tak pojętego Kościoła Powszechnego musi stać biskup, posiadający władzę jurysdykcji nad wszystkimi częściami składowymi Kościoła.

Wniosek taki wyciągnęła teologia zachodnia, kontynuując konsekwentnie myśli św. Cypriana. Wiele rozważań na temat takiej struktury Kościoła znajdziemy w teologii św. Tomasza z Akwinu. Praktycznie idea ta została zrealizowana przez Rzym poprzez dogmatyzację idei prymatu biskupa rzymskiego²³. Tak, więc konsekwentnie realizując uniwersalistyczny typ eklezjologii, Kościół rzymski nadał prymatowi biskupa Rzymu charakter władzy jurysdykcyjnej Kościoła. Biskup Rzymu, jako żywy obraz tak pojmowanego Kościoła powszechnego, musiał mieć uprawnienia Kościoła, tzn. posiadać dar nieomylnego wypowiedzania się w sprawach wiary i moralności.

Dążenie do zrealizowania powszechności Kościoła, w myśl założeń eklezjologii uniwersalistycznej, wykazał zresztą nie tylko Rzym, lecz również Konstantynopol i Aleksandria. „Rywalizacją Aleksandrii i Konstantynopola, Konstantynopola i Rzymu wypełniona jest historia Kościoła” – stwierdza Afanasjew²⁴.

Reprezentowana przez Kościół konstantynopolitański idea powszechności chrześcijaństwa była ściśle powiązana z ideą państwowości rzym-

²¹ *Tamże*, s. 26.

²² *Tamże*, s. 19.

²³ *Tamże*, s. 20.

²⁴ *Tamże*, s. 21-22.

skiej (później bizantyjskiej) i doznała niepowodzenia wraz z upadkiem cesarstwa bizantyjskiego. Wydarzenia historyczne zdecydowały o przypomnieniu na Wschodzie innej eklezjologii, opartej na innych zasadach jedności Kościoła, mianowicie na zasadach jego soborowości i duchowej jedności, to jest eklezjologii eucharystycznej.

Nie można jednak uważać św. Cypriana za głównego przedstawiciela eklezjologii uniwersalistycznej chociażby dlatego, że rozwinął własną koncepcję teologii Kościoła lokalnego. Zwrócił on szczególną uwagę na więzy łączące poszczególne Kościoły lokalne tworzące jeden organizm powszechnego Kościoła Chrystusowego. Są to: jedność episkopatu, zachowanie prawdziwej wiary i norm moralności chrześcijańskiej oraz przestrzeganie dyscypliny kościelnej. W rozumieniu św. Cypriana *ecclesia catholica* – to również Kościół lokalny, a *cathedra Petri* jest prawie zawsze dla niego Kartaginą, a nie Rzymem²⁵. Św. Cyprian nie uznawał zwierzchnictwa biskupa rzymskiego nad innymi biskupami Kościoła²⁶.

Z palety różnorodnych zagadnień eklezjologii o. Afanasiewa wybieramy problemy dotyczące pojęcia Kościoła jako ludu Bożego oraz roli laikatu w Kościele.

2. Kościół jako lud Boży

Według Afanasjewa, Kościół, Ciało Chrystusa – jest wspólnotą ludu Bożego, zebranego w nowotestamentowym zgromadzeniu eucharystycznym pod przewodnictwem biskupa²⁷.

Nowotestamentowy Lud Boży (1 P 2, 5, 9-10; Ap 1, 6) jest kontynuacją starotestamentowego ludu wybranego, królewskiego kapłaństwa i narodu świętego, jakim byli Żydzi (Wj 19, 6). W Nowym Testamencie rodem wybranym oraz ludem świętym stali się chrześcijanie tworzący Kościół. Każdy członek Kościoła jest więc członkiem ludu Bożego, laikiem (gr. *laikos*), poświęconym Bogu²⁸. Zawarta w Starym Testamencie obietnica powszechnego królewskiego kapłaństwa wypełniła się więc w nowotestamentowym Kościele Chrystusowym. Zasłona ze „Świętego

²⁵ Z listu ks. J. Meyendorffa do ks. R. Kozłowskiego z dnia 13 lutego 1983 r.

²⁶ *Epist. LXXI*, 3; *De Cathol. Ecc. Unit.* 4.

²⁷ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 143-145; 162-163; tenże, *Trapieza Gospodnia*, dz. cyt., s. 5-6.

²⁸ Tenże, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 10.

Świątych” została zdjęta (*Mt* 27, 51); cały lud, Nowy Izrael, przez Krew Chrystusa otrzymał wstęp do „Świątego Świątych” (*Hbr* 10, 19-20). Przez wkroczenie do świątyni „Ciała Chrystusowego” (*1 P* 2, 5), Kościoła, wszyscy wierzący stanowią kapłaństwo królewskie, uczestnicząc w ten sposób w arcykapłańskiej godności Chrystusa (*Hbr* 10, 19-20). Kapłani składają w świątyni „ofiary duchowe”, co przede wszystkim oznacza Eucharystię²⁹.

Afanasjew uważa, że koncepcja Kościoła jako „domu duchowego” w liście Apostoła Pawła jest tylko inną formą jego koncepcji Kościoła jako Ciała Chrystusa. Z obu koncepcji wypływa idea królewskiego kapłaństwa członków Kościoła, która stała się rzeczywistością i podstawą życia Kościoła. Do kapłaństwa królewskiego każdy chrześcijanin jest powołany przez Boga, który udziela każdemu darów Ducha Świętego niezbędnych do powołania służb w Kościele, do życia, do działania³⁰. Powszechna służba w Kościele zakłada wielkość służb możliwych w ramach służby powszechnej.

Według Afanasjewa, w Kościele nie może być nie charyzmatycznych członków, tak jak nie może być w nim członków nie realizujących żadnych służb (*J* 1, 16). Wszyscy otrzymują dary Ducha, ale nie wszyscy mają te same dary. Powołani do szczególnych służb w Kościele otrzymują dary szczególne³¹. Na przykład służby arcykapłaństwa, zarządzania i nauczania przysługują tylko specjalnie ustanowionym osobom, a nie całemu Ludowi Bożemu. Gdyby laicy mogli je wypełnić, to wówczas w Kościele nie było by miejsca dla hierarchii.

Jednocześnie istnieje posługiwanie całego Ludu Bożego, do którego należy służba powszechnego kapłaństwa w tym sensie, że laicy są „współpracownikami swego przewodniczącego” (ros. *sosłużytelami swojego przedstojatiela*)³².

W ciągu dziejów nastąpiło w Kościele rozróżnianie na lud i kler, które następnie przeobraziło się w podział na stany. Ukształtowała się doktryna o tak zwanym wtajemniczeniu, poświęceniu (ros. *poswieszczenije*). Najpierw za wtajemniczonych uznano wszystkich członków Ko-

²⁹ *Tamże*, s. 13.

³⁰ N. Afanasjew, *Narod Światoj*, „Prawosławna Myśl” 6(1948) s. 8-9.

³¹ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 16.

³² N. Afanasjew, *O cerkownom uprawlienii i uczytielstwa*, WRChD 60 (1956), s. 19.

ścioła, potem zawężono krąg do tych, którzy otrzymali sakrament kapłaństwa. Afanasjew uważa, że spekulacje teologiczne i systemy szkolne zrobiły wszystko, aby wyjałowić powszechne kapłaństwo Ludu Bożego i oderwać go od poszczególnych służb w Kościele. Laicy stali się ludźmi świeckimi (ros. *mirianie*), pozbawionymi charyzmatu królewskiego kapłaństwa, zostali więc właściwie pozbawieni swej godności kapłańskiej³³.

Jednakże w rzeczywistości jest jeden tylko Kościół Boży „w Chrystusie”, w którego skład wchodzi zarówno kler, jak i laicy. Wszyscy, którzy uczestniczą w posługiwaniu powszechnym oraz pełnią służby szczególne³⁴, zostali ustanowieni przez Kościół, w Kościele i dla Kościoła. „Zawsze wszyscy i zawsze razem” (ros. *wsiegda wsie i wsiegda wmiestie*)³⁵. To stwierdzenie stanowi jedną z głównych tez eklezjologii eucharystycznej Afanasjewa.

Należy dodać, że teologia królewskiego kapłaństwa opiera się na sakramentach inicjacji chrześcijańskiej: chrztu i bierzmowania. O ile chrzest integruje nas w zbawczej śmierci Chrystusa, o tyle bierzmowanie odnawia dla nas cud Pięćdziesiątnicy. Ktokolwiek otrzymał to namaszczenie, jest *laikos*, członkiem Ludu Bożego, w pełnym znaczeniu królem, kapłanem i prorokiem, zjednoczonym z Chrystusem – Kapłanem i Królem, i uczestniczy czynnie w życiu Kościoła³⁶.

3. Miejsce i rola laikatu w Kościele

Eklezjologia Afanasjewa, w swych głównych założeniach, eksponuje mocno miejsce i rolę laikatu w strukturze Kościoła. Należy tu wyjaśnić, że „laikami” nazywane są osoby, nie pełniące służb hierarchicznych w Kościele, a więc potocznie zwane osobami świeckimi.

Laikat oznacza więc tych wszystkich chrześcijan, którzy są powołani, aby być świeckimi chrześcijanami, podobnie jak niektórzy z nich powołani są do tego, by pełnić służbę hierarchiczną. Świeccy- to ci chrześcijanie, którzy żyją w świecie i mają w stosunku do niego odpowiednie

³³ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 19-21; 38-39.

³⁴ O służbach szczególnych (apostoł, ewangelista, prorok, didaskalos) patrz: N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 83-138

³⁵ N. Afanasjew, *O cerkownom uprawlienii i ucztelstwie*, art. cyt., s. 24-25; tenże, *Tra-pieza Gospdnia*, dz. cyt., s. 9-19; 91-92.

³⁶ Zob. P. Evdokimow, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 184-185.

zadania. Według Afanasjewa, w Kościele właściwie nie ma w ścisłym znaczeniu tego słowa osób świeckich (gr. *biotikoi, prophani*)³⁷, chociaż w niektórych swych pracach Afanasjew używa terminu świeccy (ros. *mirianie*)³⁸. Ścisłej mówiąc, w myśl eklezjologii Afanasjewa wszyscy członkowie Kościoła są laikami (gr. *laikos*), to jest członkami Ludu Bożego Nowego Przymierza. Życie laików w Kościele – to działalność, nieustanna służba, która rozpoczyna się już w momencie wstąpienia do Kościoła³⁹.

Służba świeckich w Kościele realizuje się w różnych dziedzinach. Najbardziej widoczną jej formą jest aktywne współczestnictwo członków Ludu Bożego w sprawowaniu nabożeństw i sakramentów świętych, o czym szczegółowo mówi Afanasjew⁴⁰: „Współsłużenie” (ros. *susłużenie*) laików z hierarchią przejawia się głównie w trzech dziedzinach:

1. w życiu sakramentalno-liturgicznym Kościoła,
2. w dziedzinie zarządzania,
3. w nauczaniu kościelnym.

Laicy są „współsługami” przewodniczących (ros. *priestojatielej*) na zgromadzeniu eucharystycznym Kościoła⁴¹.

Potwierdzenie swej tezy Afanasjew znajduje w Starożytnych tekstach liturgicznych i w zabytkach piśmiennictwa kościelnego. Mówią one o aktywnym współczestnictwie członków Ludu Bożego w sprawowaniu nabożeństw i sakramentów świętych. Wszyscy, zebrani na *epi to auto*, byli celebransami Eucharystii pod przewodnictwem biskupa⁴². W praktyce kościelnej stało się jednak inaczej. Ci, którzy są wezwani przez Boga i przez Niego ustanowieni w Kościele dla pełnienia królewsko-kapłańskiej służby, są pozbawieni tego posługiwania. Taka sytuacja nie jest dziełem przypadku- stwierdza Afanasjew – lecz logiczną konsekwencją doktryny o świeckich (laikach) jako niewtajemniczonych, niepoświęconych (ros. *nieposwiaszczennyh*) – albowiem tylko wtajemniczenie daje prawo

³⁷ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 42 i 33.

³⁸ N. Afanasjew, *Służenie mirian w Cerkwii*; Paris 1955, *passim*; tenże, *Służenie mirian w Cerkwi i wnie jeja*, WRChD 17(1938), *passim*.

³⁹ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 80-82; tenże, *Wstupienije w Cerkow*, WRChD 120(1977), s. 27-48.

⁴⁰ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 58; 41-60.

⁴¹ *Tamże*, s. 66-67; por. A. Schmemmann, *Misterium zgromadzenia*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1(1982), s. 55-58.

⁴² N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 58.

udziału w świętych czynnościach (ros. *swiaszczennodiejstwijach*)⁴³.

Afanasjew zadaje pytanie, czy biskup lub prezbiter może odprawiać nabożeństwo bez udziału Ludu Bożego?

Według teologii szkolnej prawo sprawowania sakramentów i sakramentaliów posiadają wyświęceni kapłani, a tego prawa nie otrzymali laicy. Natomiast według wyraźnej nauki Pisma Świętego i Tradycji - podkreśla Afanasjew – celebrazem (ros. *sowierszytielem*) wszystkich nabożeństw, sakramentów i sakramentaliów jest Lud Boży, bowiem wszyscy laicy są kapłanami Boga Najwyższego. Do Kościoła należą zarówno laicy w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak również i hierarchia kościelna. Obie części Kościoła są absolutnie dla siebie niezbędne⁴⁴. Laicy są laikami dlatego – mówi Afanasjew – że wśród nich są przewodniczący i odwrotnie, przewodniczący przewodniczą właśnie laikom. Tę myśl wyraża św. Ignacy, gdy twierdzi, że gdzie jest biskup, tam jest Kościół⁴⁵. Kościół nie może istnieć bez biskupa, a biskup – bez Kościoła. Gdyby biskup mógł sprawować nabożeństwa i sakramenty sam, bez laików – oznaczałoby to, że biskup może się obejść bez Kościoła, i odwrotnie – Kościół nie może się obejść bez biskupa. Afanasjew stwierdza, że nabożeństwa w Kościele są dokonywane nie przez odrębne grupy ciała kościelnego, jak sugeruje to teologia szkolna, lecz przez cały Lud Boży. Wiemy, że w ciele Kościoła są różnorodne służby. W służbie Kościoła laicy przyjmują aktywny udział, jednakże w innym charakterze niż przewodniczący, posiadający szczególne dary Ducha Świętego.

Pozbawienie laików udziału w aktach sakralnych Kościoła było konsekwencją przenikającego do świadomości kościelnej poglądu o laikach jako niewtajemniczonych członkach Kościoła, w przeciwieństwie do kleryków jako osób wtajemniczonych (ros. *poswiaszczennyh*), posiadających święcenia kapłańskie.

Jednakże teksty liturgiczne zachowały wskazania, świadczące o kapłańskiej godności całego Ludu Bożego. Szczególnie teksty modlitw eucharystycznych świadczą o tym, że cały Lud Boży wspólnie ze swym przewodniczącym składa Bogu ofiarę eucharystyczną. Na przykład w anaforze Liturgii św. Jana Chryzostoma mówi się: „Dzięki czynimy

⁴³ *Tamże*, s. 38.

⁴⁴ N. Afanasjew, *Tainstwa i tajnodiejstwija*, „Prawosławna Mysl” 8(1951), s. 17-34.

⁴⁵ *Ad Smyrn.* VII, 2; por. św. Cyprian z Kartaginy, *Epist. LXVI*.

Tobie i za tę ofiarę, którą z rąk naszych raczyłeś przyjąć... Abyś zesłał z Twojej łaski Ducha Twego Świętego *na nas* i na leżące tutaj Dary...". Afanasjew uważa, że zwroty „my”, „nas”, „nam”, dotyczą nie tylko biskupa i współcelebrujących z nim kapłanów, lecz wszystkich uczestników Liturgii eucharystycznej, gdyż Ciało i Krew Chrystusa przyjmuje cały Lud Boży (por. *1 Kor* 10, 16-17).

Wszystkie, więc modlitwy eucharystyczne są modlitwami wspólnymi, czyli modlitwami Kościoła, a Kościołem jest przecież cały Lud Boży, a nie tylko jego część⁴⁶. Na dowód tego, że w zgromadzeniu eucharystycznym było „współśłużenie” całego Ludu Bożego, Afanasjew przytacza fakt, że w tym zgromadzeniu wszyscy przystępowali do Stołu Pańskiego – w tym samym momencie Liturgii i w identyczny sposób, po czym następowała wspólna modlitwa dziękczynna⁴⁷.

W dziedzinie zarządzania, zdaniem Afanasjewa, laicy nie mogą uczestniczyć bezpośrednio, gdyż nie każdemu dany jest charyzmat kierowania Kościołem. Bóg sam wybierze sobie tych, których powołuje do służby kierowania. Laicy mają jednak dar badania, doświadczenia i dawania świadectwa o wszystkim, co dokonuje się w Kościele, czyli nic w Kościele nie może się obejść bez ich zgody i aprobaty⁴⁸. W świetle wywodów Afanasjewa, realizacja spoczywającego na biskupach obowiązku rządzenia powinna następować we współdziałaniu z całym Kościołem. Władza biskupia nie może stać się ponad Kościołem. Formy udziału całego Ludu Bożego w zarządzaniu Kościołem powinny być ciągle aktualizowane. Lud Boży musi mieć świadomość odpowiedzialności za losy Kościoła. Ludowi Bożemu przysługuje też szczególne prawo rozważania i doświadczenia wszystkiego, co dzieje się w Kościele pod przewodnictwem pasterzy owczarni Chrystusowej.

Ludowi Bożemu przysługuje, podobnie jak w dziedzinie zarządzania, prawo doświadczenia (ros. *swidietielstwa*) przedstawionego mu przez *didaskalosów* – nauczycieli – nauczania, to jest wyjaśnianie tego, co się zawiera w Kościele. Lud Boży może więc zaświadczyć o zgodności nauczania przedstawionego z nauczaniem zawartym w Kościele. W wypadkach spornych świadectwo jednego Kościoła lokalnego o głoszonym

⁴⁶ N. Afanasjew, *Cerkiew Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁷ *Tamże*, s. 52.

⁴⁸ *Tamże*, s. 70-71; por. P. Evdokimow, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 177-178.

nauczaniu przez didaskalosów, podlega recepcji innych Kościołów. Charyzmat ten w dzisiejszych czasach przypisuje sobie hierarchia kościelna, względnie synody lub sobory⁴⁹.

Nauczanie w Kościele posiada swój zbiorowy podmiot w postaci całego Kościoła, jednakże nie wyklucza się posiadania i głoszenia własnego poglądu przez poszczególnych wiernych. Możliwość ta ujawnia się w tzw. nauczaniu prywatnym, to jest w działalności naukowej, teologicznej. Jest ona dostępna dla wszystkich. Wszelkie zaś zajęcie w Kościele jest charyzmatyczne (ros. *blagodatno*). Dopóki zajmowanie się teologią pozostaje w granicy Kościoła, dopóki badacz pozostaje członkiem Ludu Bożego (laikiem), praca ta jest służbą charyzmatyczną i zbawczą. Zadaniem badań teologicznych jest odkrywanie i poznawanie pierwotnego przekazu Bożego, pozostającego zawsze w Kościele w niezmienionej postaci. Ewentualne zaś rozbieżności, wywołane badaniami teologicznymi, są oznaką twórczego ducha Ludu Bożego, w którym wyraża się charyzmat doświadczenia prawdy. W rozbieżnościach właśnie powinna ujawniać się prawda. Osąd Kościoła o wynikach badań teologicznych może nastąpić dopiero po procesie doświadczenia, który przeważnie bywa bardzo długi. Jest to właśnie proces recepcji, któremu podlegają wszystkie akty Kościelne. Na przykład decyzje soborów są ważne tylko wtedy, gdy wyrażają decyzje Kościoła i są przez niego aprobowane. Bez recepcji całego Kościoła – zdaniem Afanasjewa – decyzje soborów mają charakter teologumenów⁵⁰.

Podobnie jak w przypadku nauczania, tak i wydanie opinii o badaniach naukowych nie może mieć charakteru prawnego. We wszystkich wydarzeniach kościelnych objawia się wola Boża, a do niej może się odnosić także eklezjalna recepcja⁵¹.

Główny błąd teologii szkolnej – twierdzi Afanasjew – polega na przekonaniu, że hierarchii przysługuje pełnia praw, z których jedne zatrzymuje wyłącznie dla siebie, a inne deleguje lub rozciąga na inne przedmioty⁵². Prawo, które przeniknęło w życie Kościoła w okresie ponicejskim, stworzyło strukturę, która w większości przypadków nie odpowiada ustrojowi, jaki posiada i powinien posiadać Kościół. Swoją szeroko

⁴⁹ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 77-79.

⁵⁰ Tamże, s. 78; tenże, *Służenije mirian w Cerkwi*, dz., cyt., s. 61-62.

⁵¹ N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, dz. cyt., s. 79-82; por. W. Hryniewicz, *Proces recepcji prawdy w Kościele*.

⁵² N. Afanasjew, *Cerkow Ducha Swiatogo*, s. 82.

opracowana teologią Ludu Bożego Afanasjew oparł przede wszystkim na nauce pism nowotestamentowych (*1 P* 2, 5, 9, 10; *Ap* 1, 6; 5, 10; 20, 6; *Ga* 3, 28; por. *Wj* 19, 6; *Pwp* 14, 2; *Iz* 43, 20).

Z rozważań na temat roli laikatu w życiu Kościoła wynika, że aktywny udział biorą laicy w życiu sakramentalno-liturgicznym Kościoła. Stają się właściwie „współsługami” przewodniczących (ros. *priedstojatelj*). W dziedzinie zarządzania i nauczania rola laikatu polega głównie na doświadczeniu, wyrażającym się w *consensus’ie* i w recepcji kościelnej. Chodzi o potwierdzenie zgodności dokonywanych aktów kościelnych z wolą Bożą.

Najgłębszą podstawą myśli Afanasjewa o życiu kościelnym w ogóle, w tym również i roli laikatu, jest przekonanie, że to Sam Chrystus celebduje, rządzi i naucza poprzez dary Ducha Świętego, dawane sługom Kościoła⁵³.

Wydaje się, że w koncepcji roli laikatu Afanasjew podświadomie nawiązuje do potrójnej służby Chrystusa: kapłańskiej (służba liturgiczna), królewskiej (zarządzanie) i prorockiej (nauczanie). Właśnie to powiązanie powoduje, że Afanasjew nie może przyjąć, aby którykolwiek z aktów kościelnych odbył się bez udziału laików. Gdyby taki akt zaistniał, to oznaczałoby to, że powstała dziedzina, niedostępna dla Ludu Bożego, a to z kolei oznaczałoby, że w jakimś momencie, w jakiejś dziedzinie, Lud Boży przestałby być Kościołem Bożym w Chrystusie⁵⁴.

* * *

Eklezjologia Afanasjewa zyskała wielu zwolenników przede wszystkim wśród teologów prawosławnych (ale nie tylko). Czołowymi protagonistami nowego prądu w eklezjologii byli jego uczniowie i najbliżsi współpracownicy: John Meyendorff, Aleksander Schmemmann, Paul Evdokimov, Olivier Clément, Pierre L’Huiller i inni. Wymienieni teologowie, podzielając w zasadzie poglądy eklezjologiczne Afanasjewa, w wielu punktach rozwinęli dalej jego doktrynę. Trudno tutaj w krótkich słowach omówić ich recepcję myśli Afanasjewa. Wspomnę tylko o znanym greckim teologu – metropolicie Janie Zizioulasie. W wyniku studiów nad ekle-

⁵³ *Tamże*, s. 82.

⁵⁴ *Tamże*, s. 81.

zjologią Apostoła Pawła doszedł on do wniosku, że wszystkie określenia Kościoła w listach Pawłowych mogą być właściwie zinterpretowane jedynie w kontekście życia eucharystycznego. Eucharystia – jego zdaniem – jest manifestacją istoty Kościoła w całej jego pełni. W zgromadzeniu eucharystycznym, w którym biorą udział członkowie konkretnej wspólnoty lokalnej, przejawia się wielkie misterium zbawienia świata.

O znaczeniu w Kościele biskupa jako głównego kryterium prawosławia oraz spoiwa jedności Kościoła powszechnego mówi metropolita Jan Zizioulas w obszernej pracy „Jedność Kościoła w Boskiej Eucharystii i biskupie w pierwszych trzech wiekach”. Komentując w tej pracy tekst Apostoła Pawła „Jeśli się tedy cały Kościół zgromadza w jednym miejscu (gr. *epi to auto*)” (1 Kor 14, 23), Jan Zizioulas stwierdza, że w czasach apostoelskich na zgromadzenie eucharystyczne w określonym miejscu (na przykład: w Koryncie) zbierał się cały Kościół lokalny wspólnie ze swoimi kapłanami i całym ludem Kościoła. Dotyczy to – jego zdaniem – także i tego, co nazywa się u Apostoła Pawła „Kościołem domowym”. Myśl tę potwierdzają określenia Apostoła: „wspólnie”, „na jedno miejsce”, „cały Kościół”, „Kościół Boży”, „jedno Ciało”, albo wyrażenia św. Ignacego: „jeden Kościół”, „jedna Eucharystia”, „jeden biskup”, „jeden ołtarz”. Teksty te świadczą, że w każdym Kościele lokalnym była jedna Eucharystia i dlatego była ona centrum i wyrazem jedności Kościoła lokalnego.

W kilku przypadkach Jan Zizioulas koryguje niektóre twierdzenia Afanasjewa. Dotyczy to – na przykład – tezy głoszącej, że nie tylko diecezja, lecz nawet parafia tworzy Kościół lokalny⁵⁵. Zizioulas słusznie zauważa, że parafia nie tworzy samodzielnej jednostki eucharystycznej. Jest ona zwykłym rozwinięciem Eucharystii biskupiej w celu praktycznej obsługi wiernych⁵⁶. Podejmując tę myśl, arcybiskup Bazyli (Kriwo-szejn) zauważa, że w obecnej parafii nie ma biskupa; posługa biskupa jest późniejszą formacją w historii Kościoła⁵⁷.

W ten sposób dwaj teologowie prawosławni korygują myśl Afanasjewa. Oceniając ogólnie eklezjologię Afanasjewa należy stwierdzić, że

⁵⁵ N. Afanasjew, *Trapieza Gospodnia*, dz. cyt., s. 63-64.

⁵⁶ J. Zizioulas, *He enotes tes Ekklesias en te Theia Eucharistia kai to episkopo kata tous treis protous aionas*, Ateny 1965, s. 179.

⁵⁷ W. Kriwo-szejn, *Kafolicznost' i struktury Cerkwi*, „Wiestnik Russkiego Zapadnojeuropejskiego Egzarchata” 80(1972), s. 254, przypis 31.

powszechnym stało się w obecnej teologii prawosławnej przekonanie o konstytucyjnym znaczeniu zgromadzenia eucharystycznego. U podstaw tego przekonania leży myśl Apostoła Pawła o Kościele jako Ciele Chrystusa. Zgromadzenie eucharystyczne jest niczym innym, jak Kościołem lokalnym. Kościół lokalny jako zgromadzenie eucharystyczne jest pełnią Kościoła Chrystusa na ziemi. Ze zgromadzenia eucharystycznego wynikają wszystkie służby w Kościele. W związku z tym wyraźnie zaakcentowano konieczność episkopatu i w ogóle hierarchii w Kościele.

Jednocześnie większość teologów prawosławnych zgadza się z Afanasjewem w opisie charakteru służby biskupa. Nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentu z płaszczyzny organizacyjnej i jurydycznej na płaszczyznę sakramentalną i pasterską.

Mocno też zaakcentowano rolę laikatu i charakter wspólnoty Kościoła. Jest rzeczą niewątpliwą, że myśl Afanasjewa przyczyniła się do ściślejszego powiązania współczesnej myśli teologicznej z myślą biblijną.

Poprzez akcentowanie centralnego znaczenia Eucharystii, a także zgromadzenia eucharystycznego jako Kościoła lokalnego, Afanasjew dopomógł w przesunięciu głównego akcentu na charyzmatyczną, sakramentalną, wspólnotową oraz diakonalną naturę Kościoła. Niezwykle mocno zaakcentował rolę laikatu w Kościele, ale jednocześnie przypominał, że służba (gr. *diakonia*) hierarchii w Kościele posiada charakter charyzmatyczny.

To wszystko sprawia, że eklezjologię eucharystyczną Afanasjewa można potraktować jako istotny wkład do współczesnych poszukiwań koncepcji jedności Kościoła.