

ks. dr Tadeusz Kałużny SCJ

EKLEZJALNA ŚWIADOMOŚĆ PRAWOSŁAWIA A EKUMENIA

Wszyscy chrześcijanie wyznają wiarę w „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”. Nie wszyscy jednak w ten sam sposób rozumieją eklezjalny charakter swojego wyznania i innych wspólnot chrześcijańskich. W tym kontekście rodzi się zasadnicze pytanie: Jaka jest eklezjalna świadomość prawosławia i jakie wynikają z tego konsekwencje dla dialogu ekumenicznego?

Należy od razu zaznaczyć, że próba odpowiedzi na to pytanie niesie z sobą podwójną trudność. Z jednej strony prezentowany temat jest bardzo obszerny i nie sposób wyczerpać go w jednej wypowiedzi – będziemy zatem zmuszeni do pewnych uogólnień, do odniesienia się jedynie do najważniejszych wymiarów tej bogatej problematyki. Z drugiej zaś strony trudność wynika z braku oficjalnego stanowiska całego Kościoła prawosławnego w kwestii samoświadomości eklezjalnej oraz stosunku do chrześcijan innych denominacji. Należy zauważyć, iż Kościół prawosławny nie posiada „Magisterium Kościoła” w rozumieniu katolickim, które określałoby oficjalną i aktualnie obowiązującą całe prawosławie naukę w badanej kwestii. W konsekwencji – poza oficjalnymi wypowiedziami lokalnych Kościołów prawosławnych – zdani jesteśmy w tej materii na wielość opinii teologicznych, niejednokrotnie sprzecznych między sobą.

Uwzględniając powyższe trudności, prezentowany temat rozwinie my w trzech punktach: (1) U podstaw samoświadomości Kościoła prawosławnego; (2) Status eklezjalny innych wyznań chrześcijańskich; (3) Rozumienie ekumenicznego zaangażowania.

1. U podstaw samoświadomości Kościoła prawosławnego

Podczas gdy doktryna katolicka, aby ukazać relację między Kościołem Chrystusa i Kościołem katolickim, odwołuje się do wyrażenia „trwa” (Kościół Chrystusa trwa w Kościele katolickim)¹, dokumenty Kościoła prawosławnego używają po prostu wyrażenia „jest”. Kościół prawosławny „jest” jedynym Kościołem. „On jest Kościołem jednym, świętym, powszechnym i apostołskim” – czytamy w projekcie dokumentu dla przyszłego Soboru ogólnoprawosławnego. Treść tego dokumentu została uzgodniona na III Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej w Chambésy w 1986 roku, a opatrzone go tytułem *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*².

Przekonanie to potwierdzają dokumenty lokalnych Kościołów prawosławnych, na przykład dokument Jubileuszowego Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 2000 roku, zatytułowany *Podstawowe zasady dotyczące stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych*³. Podobne stanowisko zajmują w tej kwestii również teologowie prawosławni⁴.

Taką identyfikację uzasadnia się tym, że tylko Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem, w którym bez uszczerbku jest przechowywana święta Tradycja i pełni zbawiennej łaski Bożej. On też zachował w całości i czystości sukcesję apostołów i świętych ojców. Zachowanie pełni wiary i Tradycji pierwotnego Kościoła stanowi zarazem zasadnicze kryterium eklezjalności.

Wyraźnie nawiązuje do tego projekt kolejnego dokumentu dla przyszłego Soboru. Projekt ten został uzgodniony w czasie wspomnianej Konferencji Przesoborowej w 1986 roku i został zatytułowany *Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny*. W dokumencie tym uczestnicy Konferencji stwierdzają: „Kościół prawosławny opiera jedność Kościoła na fakcie, że założył go nasz Pan, Jezus Chrystus, oraz na wspólnocie Trójcy Świętej i w sakramentach. Jedność ta wyraża się w sukcesji apostołskiej i w Tradycji ojców Kościoła, i po dziś dzień jest w Kościele przeżywana”⁵.

Skoro Kościół prawosławny twierdzi, że to on stanowi jedyny prawdziwy Kościół, jaki jest zatem eklezjalny status chrześcijan, którzy nie należą do wspólnoty Kościoła prawosławnego?

2. Status eklezjalny innych wyznań chrześcijańskich

Przywołane projekty dokumentów Konferencji Przesoborowej z 1986 roku nie dają na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. W schemacie dokumentu *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim* stwierdza się jedynie, że prawosławie „uznaje faktyczne istnienie wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich”⁶. Pełnej odpowiedzi na podstawie pytania nie dostarcza nam również dokument Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W nim początkowe sformułowanie na temat utożsamienia Kościoła Chrystusa z Kościołem prawosławnym zostaje jednak nieco złagodzone przez dalsze stwierdzenia, które wydają się wskazywać, iż nie chodzi tu o utożsamienie absolutne. Istotnie, w dalszej części niniejszego dokumentu czytamy: „W tym samym czasie jednak, wspólnoty, które odłączyły się od jedności z prawosławiem, nigdy nie były uważane za całkowicie pozbawione łaski Bożej. Zerwanie jedności eklezjalnej prowadzi nieuchronnie do utraty życia łaski w odłączonych wspólnotach, lecz nie zawsze do jej pełnego unicestwienia. Właśnie z tym związana jest praktyka przyjmowania do Kościoła prawosławnego osób przychodzących ze wspólnot innowierczych nie tylko przez sakrament chrztu. Pomimo rozerwania jedności pozostaje niepełna komunია, która stanowi rękojmię możliwości powrotu do jedności Kościoła, do powszechnej pełni i jedności”⁷.

W przywołanym tekście pojawia się szczególnie ważna, a zarazem stosunkowo rzadko występująca w teologii prawosławnej kategoria „niepełnej komunii”. Niestety, tak w niniejszym dokumencie, jak i w całej teologii prawosławnej rozumienie tego wyrażenia nie zostało dostatecznie wyjaśnione i doprecyzowane. Ostatecznie należy stwierdzić, że w przywołanym dokumencie Patriarchatu Moskiewskiego brak jasnej deklaracji uznającej eklezjalny status chrześcijan innych denominacji, w tym Kościoła katolickiego. W treści dokumentu można natomiast dostrzec swego rodzaju napięcie między pozytywną i negatywną opinią w tej sprawie.

Napięcie to odzwierciela istniejące w obrębie teologii prawosławnej rozbieżności poglądów na temat charakteru eklezjalnego innych wyznań chrześcijańskich i ważności sprawowanych w nich sakramentów. W od-

niesieniu do badanej kwestii, najogólniej ujmując, można wyróżnić dwie zasadnicze tendencje: „rygorystyczną” i „umiarkowaną”.

2.1. Stanowisko „rygorystyczne”

Stanowisko „rygorystyczne” wobec statusu eklezjalnego i ważności sakramentów innych wyznań chrześcijańskich prezentują zwłaszcza teologowie greccy, między innymi: Christos Androustos (1869-1935), Konstantinos Dyovounitis (1872-1943), Christos Yannaras (1935-), Chrysostomos Konstantinidis (1921-2006), Vlassios Phidas, mnisi z Góry Athos, oraz niektórzy spośród teologów rosyjskich, jak na przykład Aleksy Chomiakow (1804-1860) i Hilary Troicki (1886-1929)⁸.

Według przedstawicieli tego nurtu, rozłam w Kościele w XI wieku oznaczał oderwanie się od tzw. prawdziwej wiary. Kto odstępuje od prawdziwej wiary, automatycznie popada w herezję. Wobec tego kapłani innych wyznań chrześcijańskich nie mogą udzielać ważnych sakramentów. W sensie ścisłym (zgodnie z „akrybią”) prawdziwymi i ważnymi sakramentami są tylko sakramenty Kościoła prawosławnego, utożsamianego z jednym, świętym, powszechnym i apostołskim. Zatem logicznie rzecz biorąc, wszyscy nieprawosławni, przechodzący do Kościoła prawosławnego powinni ponownie przyjmować chrzest. Jeśli Kościoły prawosławne rezygnują dziś z ponownego udzielania chrztu, to nie dlatego, że są przekonane o ważności sakramentów sprawowanych poza ich granicami kanonicznymi, lecz czynią to, odwołując się do zasady „ekonomii eklezjalnej”, pozwalającej w poszczególnych przypadkach „z miłosierdzia” odstąpić od surowej interpretacji prawa⁹. W rezultacie teologowie nurtu „rygorystycznego”, jeśli nawet nie zawsze formułują to z taką nieekumeniczną ostrością, faktycznie nie uznają eklezjalnego statusu oraz ważności sakramentów innych wyznań chrześcijańskich¹⁰.

Takie stanowisko, dla przykładu, znalazło się u podstaw odrzucenia przez Święty Synod Greckiego Kościoła Prawosławnego dokumentu powstałego jako owoc dialogu katolicko-prawosławnego z Balamand (1993), w którym znalazło się stwierdzenie, że „Kościoł katolicki i Kościoł prawosławny uznają się wzajemnie jako «Kościoły siostrzane»” (nr 14) i dlatego forma „apostolatu misyjnego”, nazwana „uniatyzmem (...) nie jest już do przyjęcia” (nr 12)¹¹. W uzasadnieniu stanowiska

Świętego Synodu arcybiskup Aten, Serafin, podkreśla, że Kościół katolicki nie może być uważany za „Kościół siostrzany”, skoro został on uznany za heretycki, a zatem nie posiada ważnych sakramentów, jednocześnie tylko Kościół prawosławny jest jedyny, święty, powszechny i apostołski¹².

Dla wielu przedstawicieli nurtu „rygorystycznego” obstawanie przy ekskluzywistycznym podejściu do eklezjologii jest równoznaczne z wiernością wobec Tradycji, a zaangażowanie na rzecz jedności chrześcijan jest postrzegane w kategoriach „herezji” („herezji ekumenizmu”) lub „zdrady prawosławia”. Praktyczną konsekwencją takiego sposobu widzenia Kościoła jest odmowa uczestniczenia we wspólnych modlitwach z chrześcijanami innych wyznań¹³.

2.2. Stanowisko „umiarkowane”

Obok nurtu „rygorystycznego” w Kościele prawosławnym spotykamy jednak teologów, zwłaszcza rosyjskich, którzy prezentują stanowisko bardziej otwarte bądź „umiarkowane” wobec eklezjalnego statusu chrześcijan innych wyznań. Do przedstawicieli tego nurtu należą między innymi: Włodzimierz Sołowjow (1853-1900), Paweł Swietłow (1861-1919), Sergiusz Bułgakow (1871-1944), Sergiusz Stragorodski (1867-1944), Nikodem Rotow (1929-1978), Jerzy Florowski (1893-1979), a spośród teologów greckich: Nikos Nissiotis (1924-1986) i Joannis Zizioulas (1931-)¹⁴.

Zgodnie z poglądami tej grupy teologów, nie należy utożsamiać w sposób absolutny Kościoła prawosławnego z jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem z Wyznania wiary. Utożsamienie Kościoła z Kościołem prawosławnym – precyzuje rosyjski teolog, Liwieriusz Woronow (1914-1995) – „nie oznacza pryncypialnego odrzucenia we wszystkich pozostałych Kościołach chrześcijańskich lub wyznaniach tego lub innego stopnia wspólnoty w życiu jednego, świętego, katolickiego (soborowego) i apostołskiego Kościoła Chrystusa”¹⁵. Na potwierdzenie tego przekonania przywołuje się często znane słowa, przypisywane metropolicie kijowskiemu, Platonowi Gorodeckiemu (1803-1891): „nasze ziemskie podziały nie sięgają nieba”¹⁶. W rezultacie przedstawiciele tego nurtu są bardzo powściągliwi w ocenie

eklezyjnego statusu nieprawosławnych, a tym samym ważności sprawowanych w tych wyznaniach sakramentów. „Wiemy dobrze – zauważa Paul Evdokimov – gdzie jest Kościół, ale nie jest nam dane orzekać, gdzie Kościoła nie ma”¹⁷.

Nakreślona tu mapa dwóch tendencji w badanej kwestii nie jest jednak tak prosta i oczywista, jak mogłoby się wydawać. Jeśli bowiem istnienie w obrębie teologii prawosławnej dwóch przywołanych nurtów jest faktem, to przyporządkowanie poszczególnych teologów do jednego z nich nie jest już sprawą tak oczywistą. Istotnie, poglądy teologów prawosławnych w sprawie eklezyjnego charakteru innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich nie zawsze są jednoznaczne, lecz niejednokrotnie łączą w sobie elementy obydwu tendencji¹⁸. Taką rozbieżność poglądów w sprawie eklezyjnego charakteru innych wyznań można zauważyć na przykład, u dwóch przedstawicieli Patriarchatu Konstantynopola: Damaskinosa (Papandreou) i Chrysostomosa Konstantynidisa, a spośród teologów rosyjskich u Jerzego Florowskiego, Sergiusza Stragorodskiego i Nikodema Rotowa¹⁹. Wszystko to sprawia, że obraz poglądów na badany temat staje się jeszcze bardziej złożony i naznaczony licznymi przeciwnościami.

Ta rozbieżność poglądów niesie z sobą kolejne pytanie: Jak teologowie prawosławni uzasadniają, z punktu eklezyjologicznego, swoje pozytywne stanowisko w sprawie eklezyjnego statusu innych wyznań chrześcijańskich?

2.3. Trzy typy argumentacyjne

W poszukiwaniu eklezyjalnej rzeczywistości poza prawosławiem, teologowie prawosławni szczególnie nurtu „umiarkowanego”, odwołują się do trzech „typów argumentacyjnych”, a mianowicie: (1) baptyzmalno-sakramentalnego, (2) soteriologiczno-pneumatologicznego oraz (3) argumentacji z tradycji liturgicznej²⁰.

Dla teologów prawosławnych odwołujących się do pierwszego typu argumentacji (baptyzmalno-sakramentalnej), punktem wyjścia w ocenie eklezyjalnego statusu innych wyznań chrześcijańskich jest sakrament chrztu. Właśnie z racji chrztu – w przekonaniu rosyjskiego teologa, Sergiusza Bułgakowa – chrześcijanie nieprawosławni w pewien sposób

należą do Kościoła prawosławnego. Wszyscy oni posiadają „ziarno prawosławia”, gdyż prawosławie posiada zarówno duży krąg zewnętrzny, niczym dziedziniec świątyni, jak i mały krąg – świątynię i święte świątych²¹.

Wskazuje to – w przekonaniu metropolity Damaskinosa – na „ontologiczną egzystencję” sakramentów udzielonych poza Kościołem prawosławnym. Ta „ontologiczna egzystencja”, która ustala związek danej wspólnoty kościelnej ze źródłem łaski Bożej, Jezusem Chrystusem. Jeżeli zaś poza Kościołem prawosławnym istnieje autentyczny związek z Chrystusem i nie jest on rozumiany tylko indywidualnie, lecz dotyczy konkretnej wspólnoty kościelnej, oznacza to dla wspomnianego badacza, że inne wspólnoty chrześcijańskie uczestniczą w eklezyjalnej rzeczywistości Ciała Chrystusa. Wszystko to daje podstawę do uznania sakramentów udzielonych poza Kościołem prawosławnym, w szczególności zaś do uznania sakramentu chrztu świętego²².

Drugi typ argumentacji nawiązuje do soteriologii i pneumatologii. Można go odnaleźć między innymi w refleksji Nikosa Nissiotisa. Wychodząc od powszechnej woli zbawczej Boga, Nissiotis dochodzi do wniosku, że w Kościołach istnieje rzeczywistość, która przewyższa ich własne kanoniczne granice, co pozwala mówić o „ponadkonfesyjnym charakterze” przynależności do jednego i niepodzielonego Kościoła. Zgodnie z tym, według greckiego teologa, nie jest uzasadnione mówienie o „powrocie” do Kościoła prawosławnego bądź do pierwszych ośmiu wieków. Oznaczałoby to zaprzeczenie działaniu Ducha Świętego we wspólnotach chrześcijańskich w późniejszym okresie historii Kościoła²³.

Nawiązując do kwestii działania Ducha Świętego poza granicami Kościoła prawosławnego, Jerzy Florowski rozróżnia „kanoniczne” i „charyzmatyczne” czy „sakramentalne” granice Kościoła. W swym sakramentalnym istnieniu Kościół przekracza kanoniczne granice. Można zatem, również z tej racji, mówić o ważności sakramentów (zwłaszcza chrztu) w oddzielonych wspólnotach²⁴. Zakładanie zaś, że poza Kościołem prawosławnym nie ma i nie może być łaski Bożej – według rosyjskiego biskupa Wiednia, Hilarego Ałfiejewa – oznaczałoby ograniczanie Boga w Jego wszechmocy, stawianie Mu barier, poza którymi nie miałby prawa działać²⁵.

Trzeci typ argumentacji odwołuje się do tradycji liturgicznej Kościoła prawosławnego, zgodnie z którą istnieją trzy różne rytury przyjmowania chrześcijan, którzy przechodzą na wiarę prawosławną, a mianowicie: przez chrzest, bierzmowanie i pokutę. Odwołanie się do jednego z trzech rytów przyjęcia było niewątpliwie uwarunkowane stopniem oddalenia się nieprawosławnych od Kościoła prawosławnego²⁶. Istnienie tej praktyki liturgicznej, w przekonaniu teologów nurtu „umiarkowanego”, niewątpliwie świadczy o uznaniu rzeczywistości eklezjalnej poza Kościołem prawosławnym²⁷. Do tego typu argumentacji odwoływał się między innymi metropolita Sergiusz Stragorodzki, a obecnie czyni to metropolita Cyryl (Gundiajew), przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Stosunków Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego²⁸. Wzmiankę na ten temat znajdujemy również w dokumencie Soboru Biskupów Kościoła rosyjskiego: *Podstawowe zasady dotyczące stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych*²⁹.

W tym miejscu należy jednak dodać, że w teologii prawosławnej nie ma pełnej jedności, w odniesieniu do których wspólnot kościelnych należy stosować poszczególne rytury przyjęcia³⁰. Poza tym różne rytury przyjęcia dotyczą poszczególnych osób, a nie całej wspólnoty kościelnej. Dlatego teologowie nurtu „rygorystycznego” zwracają uwagę, że stosowanie różnych rytów przyjęcia nie musi świadczyć o uznaniu w danym przypadku ważności sakramentu, ale może być wynikiem zastosowania „ekonomii eklezjalnej”.

W Kościele prawosławnym spotykamy więc dwie rozbieżne tendencje w sprawie oceny eklezjalnego statusu innych wyznań chrześcijańskich. Z drugiej strony Kościół prawosławny od wielu dziesięcioleci czynnie uczestniczy w ruchu ekumenicznym. Niemal wszystkie Kościoły prawosławne są dziś pełnoprawnymi członkami Światowej Rady Kościołów, chociaż obecność prawosławia w niej naznaczona jest licznymi napięciami. Prawosławie prowadzi również wiele dialogów teologicznych, między innymi z anglikanami, ze starokatolikami, ze starożytnymi Kościołami wschodnimi, z rzymskimi katolikami, z luteranami i z reformowanymi.

Powstaje w tym kontekście pytanie: Jak prawosławie rozumie dialog ekumeniczny i swoje ekumeniczne zaangażowanie?

3. Rozumienie ekumenicznego zaangażowania

Prawosławni, razem z wszystkimi chrześcijanami, podstawy swojego zaangażowania ekumenicznego widzą w słowach modlitwy arcykapłańskiej Jezusa Chrystusa: „Ojciec Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno” (J 17,11). „Objętność wobec tego zadania lub jego odrzucenie – czytamy w dokumencie Soboru Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z 2000 roku – jest grzechem przeciw Bożemu przykazaniu miłości”³¹.

Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że chrześcijanie powinni stanowić jedno. Pewne rozbieżności bądź odmienne akcenty pojawiają się w rozumieniu punktu wyjścia i drogi prowadzącej do celu, co jest uwarunkowane przyjmowaną (w ramach danego nurtu) interpretacją własnej samoświadomości eklezyjalnej, w tym wydarzenia podziału³².

W Kościele prawosławnym dominuje widzenie podziału jako oddzielenia się innych chrześcijan od Kościoła (prawosławnego), a nie podziału w Kościele. Ponadto, teologowie prawosławni podkreślają, że podziały wśród chrześcijan mają przede wszystkim sens dogmatyczny. Źródło podziałów i schizm w łonie chrześcijaństwa – w przekonaniu Jerzego Florowskiego – leży w różnicy przekonań dotyczących Prawdy³³.

Wszelki dialog powinien zatem ostatecznie prowadzić do przyjęcia Prawdy i odrzucenia błędu. Prawda zatem, a nie jedność – podkreśla Aleksander Schmemmann – powinny stanowić pierwszorzędny i prawdziwy cel ruchu ekumenicznego. Zgodnie z tym przekonaniem, jedność nie jest niczym innym, jak naturalną konsekwencją Prawdy, jej owocem³⁴.

W rezultacie jedynym modelem przywrócenia jedności jest powrót do Prawdy, do Tradycji, będący w rzeczy samej powrotem do „świętego Kościoła, w którym Pan jest zawsze obecny”. Takim „jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem” – zgodnie z ogólną świadomością prawosławną – jest Kościół prawosławny. Warto jednak podkreślić, że taki pogląd na temat „powrotu” nie do końca podzielają przedstawiciele drugiego nurtu, zgodnie z wyróżnionymi wcześniej tendencjami w obrębie teologii prawosławnej, opowiadając się za bardziej umiarkowaną interpretacją tej kategorii. Jakkolwiek w dialogu ekumenicznym nie tyle chodzi o przywrócenie utraconej jedności, ile o ujawnienie tej jedności, która zachowała się w Kościele prawosławnym.

Naturalną konsekwencją tak określonych warunków jest widzenie roli Kościoła prawosławnego w ruchu ekumenicznym w kategoriach dawania świadectwa o Prawdzie wobec chrześcijańskiego świata. Rzeczywiście, dialog ekumeniczny – czytamy w dokumencie Soboru Biskupów Kościoła rosyjskiego – nie posiada innego zadania, jak tylko „objaśnienie nieprawosławnym partnerom dialogu” eklezjologicznej samoświadomości Kościoła prawosławnego, podstaw nauczania wiary prawosławnej, ustroju kanonicznego i duchowej tradycji³⁵. W tej perspektywie teologowie prawosławni mówią też o szczególnej odpowiedzialności, obowiązku, a nawet pewnego rodzaju imperatywie ekumenicznym dla Kościoła prawosławnego³⁶.

Trzeba jednak i w tym miejscu zauważyć, że obok takiego rozumienia dialogu, przypominającego raczej „monolog”, w którym rola innych chrześcijan zdaje się ograniczona do przyjęcia „objaśnień” strony prawosławnej, w Kościele prawosławnym można spotkać również próby bardziej otwartego postrzegania tej rzeczywistości. Tak na przykład wypowiadając się na temat metody dialogu teologicznego, uczestnicy III Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej z 1986 roku mówią o potrzebie szukania wspólnych elementów wiary chrześcijańskiej i obiektywnym wyjaśnieniu całości kwestii eklezjologicznych, szczególnie zaś ich nauki o sakramentach, łasce, kapłaństwie i sukcesji apostołskiej³⁷. Z kolei, w encyklice Soboru Biskupów Kościoła prawosławnego w USA prawosławni zostają wezwani do przyjęcia wszystkiego, co u nieprawosławnych jest zgodne z wiarą i życiem Kościoła prawosławnego³⁸.

Przekonanie, że podziały w łonie chrześcijaństwa są przede wszystkim podziałami w wierze, w sposobie doświadczenia i przeżywania wiary, prowadzi teologów prawosławnych do akcentowania w dialogu ekumenicznym potrzeby pracy teologicznej. Aby przewyciężyć podziały, nie wystarczy zatem wspólne działanie na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej. Owszem, prawosławni chętnie podejmują również tego rodzaju działania, ale występują przeciw sprowadzaniu ruchu ekumenicznego do tego jedynie wymiaru. Poszukiwanie jedności chrześcijan na płaszczyźnie miłości bliźniego nazywa Florowski „minimalizmem dogmatycznym”³⁹. Z drugiej strony prawosławni krytycznie odnoszą się również do prób ustalenia jakiegoś minimum niezbędnej dogmatycznej

zgody między wyznaniem. W dziele jedności niezbędne jest „maksimum dogmatyczne”, ponieważ jedność wiary opiera się nie na kilku prawdach podstawowych, ale na samej Prawdzie, którą jest Chrystus. Tylko pełna zgodność wiary jest podstawą do przywrócenia jedności⁴⁰.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w odróżnieniu od Kościoła katolickiego, który posiada oficjalne nauczanie dotyczące swej eklezjalnej świadomości, stanowiące dla niego punkt wyjścia dla oceny innych wyznań chrześcijańskich, Kościół prawosławny nie wypracował jednolitego stanowiska w tej kwestii. O ile z zasadniczym twierdzeniem, że Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, może się utożsamiać całe prawosławie, o tyle w kwestii jego interpretacji spotykamy już wśród teologów prawosławnych znaczne rozbieżności. Poglądy teologów koncentrują się zasadniczo wokół dwóch tendencji: „rygorystycznej” i „umiarkowanej”. U ich podstaw znajduje się poważny, jeszcze nie rozwiązany w prawosławiu problem interpretacji kanonów. Poza tym, pomimo podjętych w tym względzie prób, prawosławie nie wypracowało teologii niepełnej komunii. Teologia prawosławna – zwłaszcza w swym nurcie „rygorystycznym” – pozostała przy surowej rozłączności: pełna eklezjalność lub zupełny brak uznania charakteru eklezjalnego innych wyznań chrześcijańskich. Prowadzi to w rezultacie do sprzeczności i napięć w łonie prawosławia, a niejednokrotnie także w poglądach tych samych teologów prawosławnych. Napięcia te są widoczne we wszystkich trzech prezentowanych wymiarach: począwszy od interpretacji własnej świadomości eklezjalnej, poprzez ocenę statusu innych wyznań chrześcijańskich, aż po rozumienie dialogu ekumenicznego.

Problem ten – w przekonaniu ks. Jerzego Klingera – wynika z faktu, że w Kościele prawosławnym nigdy nie dokonał się taki przewrót w świadomości ekumenicznej, jaki miał miejsce w Kościele rzymskokatolickim w okresie od encykliki *Mortalium animos* do dekretu II Soboru Watykańskiego *Unitatis redintegratio*. W związku z tym, zdaniem polskiego teologa prawosławnego, charakter udziału przedstawicieli prawosławnych w spotkaniach ekumenicznych nie był wolny od pewnej dwuznaczności. Teologowie prawosławni, biorący udział w ruchu ekumenicznym, byli przesiąknięci duchem zbliżonym do wspomnianego dekretu II Soboru Watykańskiego, a równocześnie zachowywali i nieraz nadal zachowują w swoich wystąpieniach coś z ducha *Mortalium animos*.

„Od początku w stosunku do ekumenizmu – stwierdza Jerzy Klinger – świadomość prawosławna była jak gdyby rozszczepiona. Dwie fazy, które w świadomości katolickiej w stosunku do ekumenizmu realizowały się kolejno, w świadomości prawosławnej realizują się równocześnie, jak gdyby nakładając się na siebie”⁴¹.

Wszystko to ma swój wpływ na przebieg dialogu ekumenicznego i charakter uzgodnionych dokumentów ekumenicznych⁴².

W świetle niniejszych rozważań rozumiemy jednocześnie, z jak licznymi trudnościami muszą się zmagać pasterze i wierni Kościoła prawosławnego, którzy podejmują autentyczne wysiłki na rzecz jedności chrześcijan. Ile odwagi oraz samozaparcia trzeba, by mimo oskarżeń o „herezję ekumenizmu” lub „zdradę prawosławia” zdecydować się na bezpośrednie kontakty z chrześcijanami innych wyznań.

Ostatecznie należy stwierdzić, że pomimo rozbieżności poglądów w świadomości prawosławnej jest miejsce dla dialogu ekumenicznego. Taki dialog, pogłębienie wiedzy o sobie nawzajem – zgodnie z przekonaniem Jana Pawła II, wyrażonym na kartach Listu apostołskiego *Orientalis Lumen* – są też niezbędne na drodze dojrzewania „eklezyjalnej świadomości”, na drodze do autentycznego spotkania i wspólnego chrześcijańskiego świadectwa⁴³.

Przypisy

¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8; tenże, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 4.

² Por. Troisième Conférence Panorthodoxe Préconciliaire, *Relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien*, „Episkepsis” 17 (1986), nr 369, s. 9. Choćby dokument ten – do chwili zatwierdzenia go przez Sobór ogólnoprawosławny – nie posiada charakteru oficjalnego i obowiązującego, ukazuje aktualne stanowisko świata prawosławnego wobec prezentowanego tematu.

³ Na ten temat dokument stwierdza między innymi, że „On [Kościół prawosławny] jest jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem, depozytariuszem i dawcą świętych sakramentów w całym świecie, «filarem i podporą prawdy» (1 Tm 3,15)” (Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, *Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*, nr 1.1, „Журнал Московской Патриархии” 2000, nr 10, s. 22 [dalej: DJS]. W związku z tym por. także *Encyclical Letter of the Synod of Bishops of the Orthodox Church in America on Christian Unity and Ecumenism* [21 March 1973], „Diakonia” 8 (1973), nr 3, s. 292-300.

⁴ Por. dla przykładu Kallistos (Ware), *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 273; S. Bułgakov, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 11.

⁵ Troisième Conference Panorthodoxe Préconciliaire, *Église orthodoxe et mouvement oecuménique*, „Episkepsis” 17 (1986), nr 369, s. 14. Podobne stwierdzenie znalazło się w dokumencie Patriarchatu Moskiewskiego: „Kościół prawosławny jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, założonym przez samego Pana i Zbawiciela naszego, Kościołem umocnionym i napełnionym przez Ducha Świętego, Kościołem, o którym sam Zbawiciel powiedział: «zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą» (Mt 16,18)” (DJS 1.1; por. tamże, 1.18).

⁶ Por. Troisième Conference Panorthodoxe Préconciliaire, *Relations de l'Église orthodoxe*, s. 9.

⁷ DJS 1.15.

⁸ Por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, s. 137-146; L. Zak, „Criteri di ecclesialità” secondo la teologia ortodossa russa. *Alcuni spunti di riflessione su un problema aperto*, „Lateranum” 68 (2002), nr 2-3, s. 359-363. Postawa odrzucająca eklezjalny status innych wyznań chrześcijańskich jest często przypisywana wyłącznie radykalnym bądź fanatycznym środowiskom w łonie prawosławia, np. mnichom z Góry Athos. Z taką opinią polemizuje znawca problematyki Kościołów wschodnich, Basilio Petrà. W jego przekonaniu, nurt „rygorystyczny” jest znaczenie silniejszy, niż się powszechnie uważa i obejmuje dorobek większości teologów prawosławnych [por. B. Petrà, *Al cuore dell'ortodossia. La teologia ortodossa e le nuove frontiere del dialogo tra Ortodossia e Cattolicesimo*, „Rassegna di teologia” 41(2000), nr 5, s. 744].

⁹ Na temat „ekonomii eklezjalnej” zob. W. Hryniewicz, *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981), z. 6, s. 137-152.

¹⁰ Por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 145-146; Chrysostomos (Konstantinidis), *Quali gli impedimenti per il mutuo riconoscimento dei sacramenti?*, „Nicolaus” 20 (1992), fasc. 1-2, s. 266-273; G. Galitis, *Gli aspetti ecclesiologici del dialogo teologico nella Commissione mista internazionale cattolico-ortodossa*, „Nicolaus” 20 (1992), fasc. 1-2, s. 195-198.

¹¹ Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego Katolicko-Prawosławnego, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 10 (1994), nr 2, s. 78-79.

¹² List arcybiskupa Serafina przesłany w tej sprawie do patriarchy ekumenicznego Bartłomieja został opublikowany na łamach oficjalnego organu Świętego Synodu Kościoła Greckiego: „Ekklesiastiki Alitheia” 1 (1995), s. 1 i 7. Podaję za: Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 148-149.

¹³ Niektórzy przedstawiciele nurtu „rygorystycznego” powołują się między innymi na Kanony Apostolskie oraz postanowienia Synodu Laodycejskiego (między 341 a 380 rokiem), zakazujące duchownym pod groźbą usunięcia ze stanu duchownego, a świeckim pod groźbą wyłączenia z Kościoła nie tylko wspólnoty w sakramentach, ale nawet modlitwy z heretykami, schizmatykami i Żydami. W związku z tym kan. 45. apostołski stwierdza: „Biskup, prezbiter lub diakon, któryby z heretykami jedynie wspólnie się modlił, niech będzie pozbawiony urzędu. Jeśli zaś zezwolił im na wykonywanie jakichkolwiek czynności duchownych, niech będzie pozbawiony godności” (*Kanony apostolskie*, Kanon 34, w: A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000, s. 22). Kan. 65. apostołski: „Jeśli którykolwiek duchowny lub laik wstąpi na modlitwę do żydow-

skiej lub heretyckiej synagogi, niech będzie pozbawiony godności duchownego, laik zaś – wyłączony ze społeczności kościelnej” (*Kanony apostołskie*, Kanon 65, w: tamże, s. 26). Kan. 33. Synodu Laodycejskiego: „Nie należy modlić się z heretykami lub schizmatykami” (Synod w Laodycei, Kan. 33, w: tamże, s. 160). W związku z tym por. J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 471-473.

¹⁴ Por. L. Zak, „*Criteri di ecclesialità*”, dz. cyt., s. 363-375; Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 153-159; B. Petrà, *Al cuore dell'ortodossia*, dz. cyt. s. 744-745.

¹⁵ L. Voronov, *Confessionalismo ed ecumenismo*, „*Rusia Cristiana*” 9 (1968), nr 98, s. 10; por. H. Paprocki, *Granice Kościoła*, „*Znak*” 1994, nr 468, s. 70-72.

¹⁶ Podają za: K.Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 180.

¹⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 365.

¹⁸ Nie rozwiązuje do końca tej trudności próba wyodrębnienia trzech („konfesyjna”, „liberalna”, „umiarkowana”) zamiast dwóch tendencji w odniesieniu do omawianej kwestii (por. L. Zak, „*Criteri di ecclesialità*”, dz. cyt., s. 359-371).

¹⁹ Por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 142-146; L. Zak, „*Criteri di ecclesialità*”, dz. cyt., s. 380-381; T. Kałużny, *Sekret Nikodema. Nieznane oblicze Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, Kraków 1999, s. 143-144. Jeśli rozpatruje się kwestię w tej perspektywie, nawet stanowisko Aleksiego Chmiakowa na temat granic Kościoła, powszechnie uznawane za „rygorystyczne”, nie zawsze jest jednoznaczne (por. A. Chomjakov, *La Chiesa è una*, Rimini 1989, s. 13).

²⁰ Por. J. Oeldemann, *Die Bedeutung und das Verständnis der nichtorthodoxen Kirchen in der orthodoxen Ekklesiologie*, w: *Instaurare omnia in Christo: o zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Waclawowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 207.

²¹ Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 204. Nietrudno zauważyć, że użyty przez Bułgakowa obraz dziedzica świątyni i samej świątyni przypomina model koncentrycznych kół, który przez długi czas dominował w katolickiej eklezjologii przy opisie stosunku między Kościołem katolickim a Kościołami i wspólnotami niekatolickimi.

²² Por. Damaskinos (Papandreou), *Die Frage nach den Grenzen der Kirche im heutigen ökumenischen Dialog*, w: *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zu 75. Geburtstag*, red. Damaskinos (Papandreou), W.A. Bienert, K. Schäferdiek Chambésy 1989, s. 31; S. Bułgakow, „*Una Sancta*”. *Ifondamenti dell'ecumenismo*, „*Russia Cristiana*” 4 (1981), nr 1, s. 69-70; J. Oeldemann, *Die Bedeutung*, dz. cyt., s. 209.

²³ Por. N. Nissiotis, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach orthodoxem Verständnis*, w: *Das Problem der Kirchengliedschaft heute*, red. P. Meinhold, Darmstadt 1979, s. 382-385; tenże, *Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die eine ungeteilte Kirche*, w: *Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, red. W. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, s. 550. Podają za: J. Oeldemann, *Die Bedeutung*, dz. cyt., s. 210; por. Y. Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, dz. cyt., s. 154-157.

²⁴ Por. G. Florovsky, *The Boundaries of the Church*, w: tenże, *Ekumenizm I: A doctrinal approach* [Collected works of Georges Florovsky, 13], Vaduz-Belmont 1989, s. 36-45; K. Leśniewski, *Georges Florovsky*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. II, Warszawa 2004, s. 119-120.

²⁵ „Déclarer que hors de l'Église orthodoxe – pisze bp Hilarion – il n'y a pas et il ne saurait y avoir la grâce de Dieu serait poser des limites à l'omnipotence de Dieu, L'enfermer dans un cadre hors duquel Il n'a pas le droit d'agir. La fidélité envers l'Église orthodoxe et son enseignement dogmatique ne devraient jamais se muer en un impudent triomphalisme orthodoxe pour lequel les autres Églises chrétiennes sont «de la racaille impie» née des «machinations sournoises» des hommes, et le monde entier avec quatre-vingt-dix pour cent de l'humanité sont voués à la destruction” (Hilarion Alfeyev, *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*, Paris 2001, s. 148). Należy zauważyć, iż w rosyjskim wydaniu tej książki, w rozdziale *Kościół a Kościoły*, brakuje cytowanego fragmentu tekstu. Prowadzi to do wniosku, że obecnie w Rosji nie ma powszechnej zgody z tym stanowiskiem).

²⁶ W związku z tym metropolita Sergiusz wyróżnia trzy kategorie nieprawosławnych: a) *heretyków*, którzy całkowicie odrzucili wiarę; ich chrzest nie jest ważny; b) *schizmatyków*, którzy oddzielili się od Kościoła z powodu różnic nienaruszających istoty wiary; zachowali oni ważny chrzest i zostają przyjęci przez namaszczenie krzyżem (bierzmowanie); c) grupę trzecią stanowią ci, którzy zerwali pełną łączność z Kościołem z racji osobistych lub dyscyplinarnych; pozostają oni bliżej Kościoła niż schizmatycy i zostają w pełni doń przyjęci przez sakrament pokuty; por. Serge (Stragorodski), *L'Église du Christ et les communautés dissidentes*, „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 6 (1955), nr 21, s. 22-23.

²⁷ Por. Serge (Stragorodski), *L'Église du Christ*, dz. cyt., s. 13-16. Na ten temat zob. H. Paprocki, *Granice Kościoła*, dz. cyt., s. 71. J.H. Erickson, *The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church: Contemporary Practice*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 41 (1997), nr 1, s. 1-17.

²⁸ Swoją opinię w tej sprawie wyraził metropolita Cyryl w odpowiedzi na pytanie: „Czy katolicyzm rzymski jest herezją?”, zadane mu 9 marca 2000 roku, przez jednego z dziennikarzy uczestniczących w I Kongresie Prasy Prawosławnej w Moskwie [por. SiDE 16 (2000), nr 2, s. 145].

²⁹ Por. DJS 1.15.

³⁰ Najczęściej ten pierwszy sposób przyjęcia (przez chrzest) praktykuje się wobec oczywistych heretyków; protestanci, którzy pozostają w środowisku kościelnym, są przyjmowani przez bierzmowanie, natomiast staroobrzędowców i katolicków, przyjmuje się na łono prawosławia przez pokutę.

³¹ DJS 2.2; por. J. Anchimiuk, *Ekumenia w prawosławiu*, „Materiały problemowe” 1980, nr 1, s. 116; A. Mień, *Wierzę w Boga. Katechezy o Nicejsko-konstantynopolańskim Symbolu Wiary*, Warszawa 2003, s. 81.

³² „W 1054 roku – czytamy w jednym z katechizmów prawosławnych – od Jednej Cerkwi Chrystusowej oddzielili się Kościoł rzymskokatolicki, czyli Zachodni, nad którym pieczę sprawuje biskup Rzymu – papież” (*Katechizm Cerkwi Prawosławnej*, Hajnówka 2001, s. 33). Są jednak teologowie prawosławni, który postrzegają rozłam z 1054 roku jako schizmę, która nie oznacza odejścia od prawdziwej wiary; por. A. Afanassieff, *L'Eucaristie, principal lieu entre les catholiques et les orthodoxes*, „Igreńikon” 38 (1965), 337-339; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt., s. 424-425; Никодим (Ротов), *О путях к общехристианскому единству. Доклад на Богословском Факультете Хельсинского Университета* (20 września 1965), w: tenże, *Сборник сочинений*, mps, t. 4, Ленинград 1974, s. 138.

³³ Por. G. Florovsky, *The Problem of Christian Reunification: The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism*, w: tenże, *Ekumenism I: A doctrinal approach* [Collected works of Georges Florovsky, 13], Vaduz-Belmont 1989, s. 16.

³⁴ Por. A. Schmemmann, *Il momento della verità per l'Ortodossia*, „Italia ortodossa” 2002, nr 12, s. 45.

³⁵ Por. DJS 4. 2.

³⁶ Por. *The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness. Report of a Consultation of Orthodox Theologians* [1977], w: *Apostolic Faith Today. A Handbook for Study* (Faith and Order Paper nr 124), Geneva 1985, s. 175-179.

³⁷ Por. Troisième Conference Panorthodoxe Préconciliaire, *Relations de l'Église orthodoxe*, dz. cyt., s. 9-10.

³⁸ Por. *Encyclical Letter of the Synod*, s. 293; J. Anchimiuk, *Ekumenia w prawosławiu*, dz. cyt., s. 120-121; Никодим (Ротов), *О путях к общехристианскому единству*, dz. cyt., s. 138-143.

³⁹ Por. G. Florovsky, *The Problem of Christian Reunification*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁰ Por. DJS 2.12; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt., s. 432; J. Anchimiuk, *Ekumenia w prawosławiu*, dz. cyt., s. 120-121; K. Leśniewski, *Misterium podziału i jedności Kościoła w teologicznej refleksji Georges'a Florovsky'ego*, „Roczniki Teologiczne” (KUL) 42 (1995), z. 7, s. 139.

⁴¹ J. Klinger, *O istocie prawosławia*, dz. cyt., s. 428.

⁴² W tym kontekście łatwiej zrozumieć fakt, że w dotychczas uzgodnionych dokumentach teologicznego dialogu katolicko-prawosławnego brak jasnej deklaracji o wzajemnym uznaniu statusu eklezyjalnego i ważności sakramentów. Pierwszy dokument Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Katolicko-Prawosławnego z Monachium (1982) wskazuje zaledwie na potrzebę takiego uznania, ograniczając się do stwierdzenia: „Istotne znaczenie posiada także wzajemne uznanie między Kościołem lokalnym a innymi Kościołami. Każdy powinien uznać w drugim, poprzez lokalne właściwości, tożsamość misterium Kościoła” [Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego Katolicko-Prawosławnego, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), III.3b]. Trudności strony prawosławnej w tym względzie dały o sobie znać także w czasie prac tej samej Komisji nad kolejnym dokumentem nt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego Katolicko-Prawosławnego, *Wiara, sakramenta i jedność Kościoła* (Bari 1987), w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, dz. cyt., s. 45-55]. Komentując tę sesję Komisji katolicko-prawosławnej, ks. prof. Waław Hryniewicz był zmuszony wyznać: „Wielu prawosławnych ma nadal trudności z uznaniem ważności chrztu katolickiego, podczas gdy strona katolicka przyjmuje bez wahania ważność chrztu prawosławnego” (W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, s. 196).

⁴³ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Oriente Lumen*, nr 22-25.