

LEONARD GÓRKA SVD

DIALOG KATOLICKO-PRAWOSŁAWNY
W ŚWIETLE NAUKI KONGRESÓW WELEHRADZKICH
1907-1936¹

Dotychczasowe badania nad katolicką prehistorią dążeń ekumenicznych w relacjach na temat słowiańskich inicjatyw zjednoczeniowych, skierowanych w stronę prawosławia, ograniczają się do wskazania na szereg zawartych unii katolicko-prawosławnych oraz do działalności uniatyckiej². Z wielu względów inicjatywy te oceniane są negatywnie³. I słusznie. Trudno bowiem nazwać aktem ekumenicznym zjawisko latoryzacji, prozelityzmu czy politycznej przemocy wykorzystywanej w interesie jedności Kościoła⁴.

Kongresy Welehradzkie stanowią w całej historii działalności prounijnej pozytywny wyjątek. W zamierzeniach organizatorów nie miały one spełniać roli spotkań unijnych zdążających do doraźnych uzgodnień z prawosławiem na wzór Unii Brzeskiej. Chodziło im głównie o stopniowe usuwanie ignorancji i obojętności między Wschodem i Zachodem, a także

¹ Kolejne kongresy odbywały się w latach 1907, 1909, 1911, 1924, 1927, 1932, 1936. Materiał czerpáno z *Acta Conventus Velehradensis* (ACV — dodana cyfra oznacza odpowiedni kongres ujęty w osobnym tomie) oraz z „*Acta Academiae Velehradensis*” (AAV).

² Por. P. Werhun. *Geschichte der Union in Byzanz und Süd — Osteuropa*. W: *Der Christliche Osten*. Regensburg 1939 s. 294-310; tenże. *Geschichte der Union im Ostslawischen Raum*. Tamże s. 311-335; W. de Vries. *Rom und die Patriarchate des Ostens*. Freiburg-München 1963 s. 102-180; M. Lacko. *Unionsbewegung im slawischen Raum und in Rumänien*. W: *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Düsseldorf 1971 s. 218-235; S. C. Napiórkowski. *Historia ruchu ekumenicznego*. Lublin 1972 s. 31-58.

³ Por. W. de Vries. *Kirche der Vielgestalt. Entwicklung der Kirche in Ost und West*. Recklinghausen 1968 s. 87; tenże. *Rom und die Patriarchate* s. 318-327; K. Karski. *Problemy ekumeniczne w Polsce*. „*Jednota*” 22(36):1978 nr 3 s. 13.

⁴ Szerzej na ten temat wypowiedzieli się: W. Hryniewicz. *Eklezjologiczno-ekumeniczne podstawy Dekretu Orientalium Ecclesiarum w ocenie teologów prawosławnych*. ZNKUL 19:1976 nr 1 s. 23-40; J. Anchimiuk. *O Kościołach unijnych*. ZNKUL 19:1976 nr 1 s. 41-43.

o zniwelowanie psychologicznych barier poprzez pielęgnowanie wzajemnego szacunku i miłości⁵. Wybór Welehradu (dziś Stare Město na Morawach) na miejsce obrad uzasadniała nie tylko tradycja historyczna łącząca Welehrad z osobami świętych Cyryla (Konstantyna) i Metodego, lecz głównie świadomość ekumenicznego waloru ich pracy ewangelizacyjnej i kulturotwórczej wśród Słowian. W osobach obu „apostołów” Słowian dostrzegano przede wszystkim świadków Kościoła jeszcze nie podzielonego oraz głosicieli braterstwa w Chrystusie. W ich pracy ewangelizacyjnej zaś upatrywano wzorzec umiejętnego godzenia jedności wiary z wielością form jej urzeczywistnienia⁶. Tego rodzaju świadomość pozwalała uczestnikom Kongresów usunąć niebezpieczeństwo stosowania fałszywego irenizmu i konfesyjnego prozelityzmu. Na tle ducha krytycznej rezerwy, pielęgowanego w ciasnym odosobnieniu, program cyrylometodiański, ustawiony u podstaw Kongresów Welehradzkich, oznacza istotny zwrot w relacjach katolicko-prawosławnych.

PODSTAWY DIALOGU

Zadanie, jakie nakreślili Kongresom Welehradzkim ich organizatorzy, polegało przede wszystkim na tym, aby umożliwić teologom katolickim i prawosławnym wzajemne spotkanie, obiektywną wymianę poglądów z zamiarem przygotowania dróg przyszłej jedności. W ten sposób określono bezpośredni cel podjętych w Welehradzie wysiłków zjednoczeniowych⁷. Dodać należy, że w czasie tych spotkań nie usiłowano formułować syntetycznej doktryny jedności: stanowiły one jedynie okazję mającą służyć wzrostowi znaków przyjaźni, wyrażającej się umiejętnością usuwania wzajemnych uprzedzeń w duchu miłości i pokoju⁸.

Największym niewątpliwie źródłem tych dążeń było wzmagające się, zarówno w prawosławiu jak i w katolicyzmie, pragnienie jedności, dyktowane wolą Chrystusa, „aby wszyscy byli jedno” Pragnienie to umacniała świadomość zła, jakie stanowi podział, którego skutki jaskrawo prze-

⁵ Por. ACV IV 12; F. Grivec. *Unio, unionismus, unitas*. AAV 13 : 1934 s. 123.

⁶ Por. przykładowo F. Grivec. *SS. Cyrillus et Methodius, apostoli catholicae unitatis*. AAV 19 : 1948 s. 19 n.

⁷ „Conventus theologorum Velehradii [...] id praecipue agebant, ut viris ex oriente orthodoxo, potissimum ex gentibus Slavorum, occasio daretur mutui commercii simulque obiectiva elucubratione quaestionum, de quibus inter utroque disputatur, via sternetur ad reparandam Ecclesiae scissionem” (ACV IV s. 236).

⁸ Por. ACV I 1; ACV II 3-15; ACV IV 13 n.; F. Cinek. *Arcybiskup Antoni Cyryl Stojan*. Olomouc 1933 s. 553.

jawiały się szczególnie w krajach słowiańskich. Dlatego też w poczuciu odpowiedzialności akcentowano, że istniejące skłócenie chrześcijan stanowi zgorzenie dla świata, ponieważ jest oczywistym zaprzeczeniem miłości Boga oraz fundamentalnych prawd chrześcijańskich⁹.

W przeciwieństwie do dotychczasowych postaw, które obarczały prawosławie wyłączną winą za aktualne podziały, w Welehradzie otwarcie wypowiedziano opinię, iż odpowiedzialność tę należy rozłożyć na obie strony. Co więcej, podkreślono, iż niejednokrotnie we wzajemnych relacjach stroną prowokującą był Kościół katolicki¹⁰. Czerpiąc inspirację z powyższych przesłanek, uczestnicy Kongresów Welehradzkich wytyczali sobie jasno generalny kierunek: aby uczniowie Chrystusa nie podzielonego, korzystając ze wszystkich dostępnych środków doczesnych i nadprzyrodzonych, zdążali do jedności w pełni prawdy Chrystusowej oraz do chwały Trójcy Świętej w służbie dla braci¹¹.

Poprzez tak nakreślony program nadano dziełu zjednoczenia właściwy wymiar nadprzyrodzony, a tym samym wykluczono elementy nacjonalizmu i prozelityzmu.

Zbliżenie wzajemne zamierzano realizować przede wszystkim przez wskazanie takich ogniw, które byłyby zdolne określić wzajemne braterstwo skłóconej konfesyjnie rodziny słowiańskiej. W ocenie uczestników Kongresów, zarówno katolickich jak i prawosławnych, najbliższą wszystkim Słowianom — choć niekoniecznie najważniejszą — więzią, niosącą jednak z sobą głębokie implikacje ekumeniczne, była ich duchowa genealogia. Korzeniami swymi sięga ona postaci świętych Cyryla i Metodego, czczonych na Wschodzie i Zachodzie słowiańskim jako świadków powszechnej jedności oraz symbol tej tradycji, która przedstawiała chrześcijan wschodnich i zachodnich w świetle zgody i pokoju¹². Utworzenie liturgii w języku słowiańskim było jedynie zewnętrznym wyrazem ich katolickiego myślenia. U podstaw ich działalności stała myśl patrystyczna Wschodu, zawarta w idei Mądrości Bożej oraz Obrazu Bożego w człowieku. Jedynie dzięki tym wiodącym ideom, głoszącym jedność wszystkich ludzi w ramach rodziny narodów, podejmują się ważnego dzieła

⁹ Por. ACV II 16; ACV III 7; ACV III/1 1; ACV IV 11, 129.

¹⁰ „Opus est, ut e cordibus nostris eradicemus iudicium sine misericordia, quo putavimus, fratribus nostris solis tribuendam esse culpam omnium, labentibus temporibus inter Occidentem et Orientem tot causarum odia tot inimicitias” (ACV V 69); Por. także ACV III 1.

¹¹ Por. ACV III/4 4; ACV I 25, 43; ACV II 12; ACV II 12.

¹² Por. F. Grivec. *Idea cyrillomethodějska*. Na Velehrade 1905 s. 14; ACV IV 29; ACV V 83, 155. Zagadnienie kultu świętych Cyryla i Metodego obszernie omówiono podczas siódmego Kongresu.

chrystianizacji Słowian, przechodząc ponad istniejącymi już wówczas nieporozumieniami między patriarchami Ignacym i Focjuszem¹³.

Powoływanie się na osoby i dzieło słowiańskich „apostołów” nie oznacza wcale, że w Welehradzie ograniczano się do anachronicznych tęsknot za utraconą jednością chrześcijańską. Dzieło Cyryla i Metodego przedstawia dla teologów welehradzkich wartość właściwego modelu jedności, sprawdzonej tysiącletnią prawie historią jedności wiary i miłości¹⁴. Wyraźnie artykułowano, kreśląc wizję przyszej aczkolwiek odległej jedności, iż nie może być innej prawdziwej wspólnoty chrześcijan, jak tylko ta, którą ustanowił Jezus Chrystus i która rzeczywiście istniała w pierwotnym Kościele, zanim nastąpił podział. Wskazywano równocześnie na wielką rolę Słowian zachodnich i wschodnich w przywracaniu owej powszechnej jedności z tytułu ich cyrylometodiańskiego dziedzictwa oraz ze względu na to, że nie ponoszą oni odpowiedzialności za bezpośredni „grzech podziału”¹⁵.

Wola odnowy przyjaźni, inspirująca uczestników Kongresów, skierowywała pracę teologów w kierunku poszukiwań elementów łączących oba Kościoły na płaszczyźnie eklezjologicznej. Zdawano sobie jasno sprawę, iż dotychczasowa izolacja i rezerwa wzajemna obu Kościołów wynikała w dużej mierze z przyczyn doktrynalnych. Chcąc ustalić zatem braterskie relacje z prawosławiem, należało na nowo przemyśleć strukturę Kościoła Chrystusowego. Uznano to za istotny obowiązek teologów pracujących nad dziełem jedności. Pod dyskusję poddano m.in. następujące problemy: czy Kościół w zamierzeniach Chrystusa pomyślany był wyłącznie jako rzeczywistość statyczna, nie wymagająca udoskonalenia, czy też jako rzeczywistość dynamiczna, podlegająca udoskonaleniu? Zakładając, że Kościół jest rzeczywistością dynamiczną, pytano dalej: czego brakuje Kościołowi, aby mógł osiągnąć ową „miarę pełności Chrystusowej”? Jakie prowadzą drogi do realizacji tego celu? Czy można dać odpowiedź na te pytania bez uwzględnienia historycznego rozwoju prawosławia i protestantyzmu?¹⁶

Na przestrzeni siedmiu Kongresów teologowie welehradzcy zdążyli odpowiedzieć na niektóre z postawionych problemów, niejednokrotnie in-

¹³ Por. Grivec. *Idea cyrilomethodějska* s. 6; tenże. ACV VII 17, 22. Szerzej opracował tę myśl w artykule *Vitae Constantini et Methodii versio latina, notis dissertationibusque de fontibus sc. de theologia ss. Cyrillii et Methodii illustrata*. AAV 17 1941 s. 1-127, 161-277.

¹⁴ Por. ACV V 27 n.

¹⁵ „Unio enim vera inter christianos alia esse neguit ac illa quam Christus voluit et de facto instituit in veneranda antiquitate, priusquam, dissensum erumperent” (ACV IV 222 n.).

¹⁶ Por. ACV I 21; ACV III 17-19; ACV IV 51; ACV VII 215.

spirowani prekursorską refleksją eklezjologii prawosławia (A. Choniakow, W. Sołowiow) ¹⁷. Spośród różnych określeń Kościoła preferują pojęcie Kościoła jako kontynuacja dzieła zbawczego Chrystusa, żyjącego stale w Kościele jako kontynuację dzieła zbawczego Chrystusa, żyjącego stale w Kościele i ludzka złączona w jednej osobie, podobnie i jego Kościół posiada podwójny element: boski i ludzki, widzialny i niewidzialny ¹⁸.

Na tle takiego opisu Kościoła bardzo istotne dla dalszego dialogu z prawosławiem wydaje się zwrócenie uwagi na rolę sakramentów w Kościele. Istotnym stwierdzeniem było to, że sakramenty wchodzą w samą strukturę Kościoła, ponieważ one go w różny sposób budują, umacniają, ożywają, oczyszczają, zapewniają mu wzrost świętości i przygotowują zjednoczenie z Bogiem. Słusznie też powiedziano, iż posiadają charakter kultyczny oraz że korzystanie z nich stanowi istotny wyraz jedności kościelnej. Wyrażono nadto pogląd, że sakramenty stanowią jakoby streszczenie objawienia Bożego, a tym samym są rekapitulacją całej nauki chrześcijańskiej. W nich bowiem spotykamy się z dogmatem Trójcy Najświętszej, wcielenia, odkupienia i celu ostatecznego człowieka. Otwarcie wreszcie stwierdzono, że fakt istnienia sakramentów w Kościele prawosławnym dowodzi jego przynależności do jednego i katolickiego Kościoła Chrystusowego ¹⁹.

W hierarchii sakramentów zwracano uwagę przede wszystkim na dwa z nich: chrzest i Eucharystię jako te, które budują wspólnotę kościelną od wewnątrz. Sakrament chrztu uznano nie tylko za środek obiektywny pierwszego usprawiedliwienia, ale przede wszystkim za pierwszą i fundamentalną formę, dzięki której Ciało Kościoła ustanowione jest w swoim bycie i trwaniu. Wszyscy ludzie naznaczeni charakterem sakramentalnym chrztu wchodzą do organicznej jedności Ciała Mistycznego Chrystusa, stają się Jego członkami i tym samym także organami zbawczymi Ciała Kościoła ²⁰.

Obok sakramentu chrztu wskazywano Eucharystię jako najskuteczniejszy znak jedności i miłości. Głęboką symbolikę dostrzegano w darach ofiarnych, w których wyraża się ścisła, wewnętrzna wspólnota (*communio*) wiernych między sobą, a także ich jedność z Chrystusem. Istotne jednak znaczenie przypisywano właściwemu skutkowi Eucharystii, jakim jest bliskie zjednoczenie z Chrystusem. Dostrzegając tak znaczny walor Eucharystii zadawano sobie pytanie: dlaczego wobec tego chrześcijanie

¹⁷ Pozytywne elementy refleksji A. Chomiakowa dostrzegają: Gratieux (ACV II 73 n.); Grivec (ACV VI 131 n.); Odniesienia do Sołowiowa czyni: Urban (ACV I 25 n.), Ritig (ACV II 177 n.), Grivec (ACV V 173 n.).

¹⁸ Por. ACV I 25; ACV II 54 n.

¹⁹ Por. ACV VI 215 n.

²⁰ Por. ACV I 24; ACV II 51; ACV VII 216 n.

Wschodu i Zachodu są jeszcze rozdzieleni? Przyczynę dostrzegano w istocie istniejącego podziału, a mianowicie w braku miłości. Ten istotny brak stanowi zaprzeczenie znaku miłości i pokoju, jakim jest Eucharystia. Jednocześnie stwierdzono, iż odnowa wzajemnej miłości i jedności dokonać się może ponownie w sakramencie Eucharystii²¹. Ta ostatnia myśl jest zbieżna z refleksją S. Bułgakowa, wyrażoną w liście przesłanym do uczestników szóstego Kongresu w Welehradzie. Bułgakow nie dostrzega podziału Wschodu i Zachodu w sensie mistycznym. Oba Kościoły złączone są, jego zdaniem, niewidzialnie jednością ołtarza przez tajemnicę Eucharystii, ponieważ „nie rozdzielił się w nas Chrystus Eucharystyczny” Dotychczas jednak, zauważa Bułgakow, hierarchia kościelna i teolodzy poszukiwali jedności Kościoła na płaszczyźnie prawnej i spekulatywnej, uważając takie porozumienie za warunek niezbędny dla wspólnoty eucharystycznej. Sam dostrzega inne rozwiązanie problemu podziałów. Wbrew powszechnej postawie prawosławia wysuwa propozycję pójścia drogą odwrotną, aby w uprzedniej jedności eucharystycznej poszukiwać bodźca i drogi do jedności obu Kościołów. Akcentuje jednak, iż poszukiwanie to winno dokonywać się z pełną otwartością, wolną od ukrytych podtekstów — jako dzieło Ducha Świętego. W sytuacji obecnej żadna ze stron nie jest do tego jeszcze przygotowana, lecz Pan w nieograniczonych swoich drogach wiecie nas ku uświadomieniu sobie sakramentalnej jedności, przed którą na dalszy plan ustępują nasze podziały²².

Refleksja Bułgakowa nie była czymś całkowicie nowym dla uczestników Kongresów. Już podczas pierwszego Kongresu stwierdzono, powołując się na myśl W. Sołowiowa, iż wszystkie wysiłki zjednoczeniowe okazać się mogą czystą iluzją i stanowić mogą źródło nowego zła, jeżeli za wyjściową postawę nie uzna się więzi mistyczno-sakramentalnej, istniejącej między Kościołem wschodnim i zachodnim — nierozdzielonych w swoim fundamencie części jednego Ciała Chrystusowego²³. Z drugiej strony wskazywano, iż odpowiednikiem owej jedności nadprzyrodzonej winna być w płaszczyźnie historyczno-empirycznej jedna, widzialna i organizacyjnie uporządkowana społeczność. Jedność w takim ujęciu jest wyznaczonym przez Chrystusa zadaniem i celem, do którego mniej lub więcej zbliżyć się powinno świadome i rozsądne postępowanie wiernych obu kościołów. W tym też aspekcie dostrzegano konieczny obowiązek „budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary

²¹ Por. ACV IV 220, 224; ACV V 175; ACV VI 247-259.

²² Por. ACV VI 41.

²³ Por. ACV I 25 n.

wielkości według pełni Chrystusa” (Ef. 4,12-14). A więc im doskonalej i pełniej złączeni będą chrześcijanie z Chrystusem, tym bliżej będą jedności²⁴.

Na obecnym etapie przygotowującym paruzję Chrystusa, elementem integrującym postawę dialogu jest chrześcijańska miłość, która zdąza z natury swej do źródła wszelkiej miłości i jedności realizujących się w Trójcy Świętej²⁵. Miłość wszczepiona jest w serce ludzkie przez samego Ducha Świętego. Stąd też upominano, iż nie sprawą ludzi jest narzucanie więzi jedności na braci odłączonych, lecz sprawia to Duch Święty, działający w Kościele²⁶. Analizując bliżej przejawy i postulaty tejże miłości, podkreślano szczególnie dwa zasadnicze momenty znajdujące się u samych podstaw współżycia chrześcijańskiego. Pierwszym z nich jest zdolność przyznania się do własnych błędów, implikująca zarazem potrzebę szczerej prośby o przebaczenie²⁷. Drugim zaś gotowość okazania wyrozumienia oraz przebaczenia doznanych krzywd²⁸. Oba te elementy stanowią niezbędny warunek dla wszelkiej konstruktywnej współpracy między ludźmi.

W Welehradzie nie domagano się od Boga zjednoczenia cudownego, dokonanego poza udziałem człowieka. Wręcz przeciwnie, w pojęciu uczestników Kongresów świadoma praca człowieka jest w tym względzie konieczna. Chodzi jedynie o to, by Bóg uczulił umysły i serca wszystkich wiernych na dziejową doniosłość zjednoczenia i odpowiedzialność za nie, by zapalił wolę ludzką do czynu ekumenicznego²⁹. Wprawdzie ogromną większość swoich rozważań poświęcono tematowi zjednoczenia rozpatrywanemu od strony człowieka i jego niepozbywalnych w tym względzie

²⁴ Tamże s. 30 n. Por. także ACV II 55-59; ACV III/8 1-10. Gordillo (ACV V 87-94) dostrzega trudność, jaką stwarza postawa jurydyczna w dialogu z prawosławiem. Nie akceptuje formalizmu jurydycznego i jego nadużyć w Kościele katolickim, jednocześnie jednak na podstawie wypowiedzi Ojców Kościoła, nie godzi się z odrzuceniem znaczenia autorytetu kościelnego na korzyść wyłącznie władzy miłości.

²⁵ Por. ACV V 28; ACV VI 15.

²⁶ „[...] non vestrum igitur est unitatis vinculis fratres separatos divincere. Vinculis enim haec caritas Christi est, quae in coribus hominum per ipsum Spiritum Sanctum diffunditur” (ACV VI 15). Dostrzeżenie wartości elementu pneumatologicznego w dziele jedności przejawiało się m.in. w zaleceniu studium i kultu Ducha Świętego. Por. ACV IV 219.

²⁷ „Soyez indulgetes pour nous, si dans la poursuite de notre but nous avons, bien qu'involontairement, manqué en quelque chose, envers nos frères orientaux; que cela soit imputé, tant pour ce qui nous concerne que pour ce qu'ont pu faire nos prédécesseurs, qu'à une pure inattention et inadvertance; et diaignez honorer nos Congrès de Velehrad de votre précieux concours” (ACV IV 13).

²⁸ ACV II 10; ACV V 168.

²⁹ Por. ACV V 69; ACV IV 154; ACV VI 56.

obowiązków, jednak w koncepcji welehradczyków jedność to również miejsce, nie dające się niczym wypełnić, dla bezpośredniej ingerencji Bożej³⁰. Fakt ten upoważnił współorganizatora Kongresów abpa Prečana do stwierdzenia: „Nadejdzie czas, kiedy cały świat uzna, że praca Kongresów nie poszła na marne i zrozumie, iż przygotowały drogę przyszłym czasom, czasom radośniejszym. My dzisiaj zbieramy to, co chore. Przyjdzie jednak pełność czasów, kiedy sam Bóg swoją łaską przez miłość udoskonali nasze wysiłki i wypełni, a zranionemu ciału Kościoła da odpowiednie lekarstwo”³¹.

Reasumując można stwierdzić, że głównym celem Kongresów Welehradzkich było nie tyle wypracowanie doktryny jedności, ile form działania na rzecz jedności w konkretnej rzeczywistości społecznej i historycznej. Więzią integrującą miała być wspólna tradycja cyrylometodiańska oraz naczelny nakaz miłości ewangelicznej wypływający z woli Chrystusa „aby wszyscy byli jedno”.

Za ważne osiągnięcie należy uważać fakt, iż dzięki wskazaniu na istotne elementy eklezjalne odkryto, że mimo różnic, które dzielą, oba Kościoły stanowią duchową jedność. U podstaw praktycznej zasady działalności Kongresów zdaje się leżeć supozycja, że proces reintegracji eklezjalnej będzie wynikiem nie tyle doktrynalnych uzgodnień, ile tajemniczym dziełem Ducha Świętego.

TECHNIKA DIALOGU

Nowe tendencje zbliżenia prawosławia z katolicyzmem, prezentowane w czasie Kongresów Welehradzkich, zmierzały głównie do zmiany inercyjnych postaw katolickich, określonego sposobu myślenia i postępowania, który w toku historycznego rozwoju zdążył już stać się nawykiem³². W sytuacji ponownie wszczętego zainteresowania sprawą jedności chrześcijańskiej postulowano stopniowe niwelowanie powstałych uprzedzeń poprzez rzetelne studia nad mentalnością, duchem i doktryną prawosławia

³⁰ „Neminem latet in opere salutis ideoque in unitate Ecclesiarum restituenda primas partes gratiae Christi tribuendas esse, laborem vero industriasque humanam munere tantum preparatorio fundi” (ACV-6 15. Por. także ACV I 35; ACV IV 32, 101; ACV VII 302).

³¹ Por. ACV IV 228.

³² Por. Státni Archiv Opava karton 1156 nr 148, 415, 715, 782, 835; tamże. karton 1957 nr 100, 153. Por. F. Cinek. *Velehrad viry*. Olomouc 1936 s. 567; B. Zlámal. *Antoni Cyryl Stojan*. Roma 1973 s. 74.

rosyjskiego w celu uzyskania głębszego i pełniejszego obrazu prawdy Chrystusowej³³.

Za probierz autentyczności swych wysiłków obrano dwie zaniedbywane dotąd zasady. Pierwszą z nich jest wypowiedziane przez F. Griveca w programowym referacie powszechnie znane adagium sięgające czasów patrystycznych: „w tym co konieczne jedność, wolność w tym co wątpliwe, a we wszystkich miłość” Drugą zasadą była teza W. Sołowiowa głosząca, iż „dla osiągnięcia pojednania można ustąpić we wszystkim oprócz prawdy”³⁴.

Prowadzenie dialogu z prawosławiem nakłada szczególne zadania na katolickich teologów. Pierwszym z nich jest dokładna znajomość literatury teologicznej prawosławia, wniknięcie w mentalność, rozróżnienie pomiędzy doktryną poszczególnych szkół teologicznych a nauką Kościoła prawosławnego, bazującą na doktrynie pierwszych siedmiu Soborów³⁵.

Już w czasie pierwszego Kongresu stwierdzono bolesny fakt, oskarżający dotychczasową teologię katolicką o niekompetentne i tendencyjne przedstawienie stanu teologii prawosławnej. Podkreślano mianowicie, iż cała ówczesna nauka teologiczna o Wschodzie chrześcijańskim nie wychodziła poza wiadomości przejęte od teologii Soboru Florenckiego oraz poza opinie formułowane w XVII i XVIII w. przez Allatiusa, Lequiena czy Assemaniego. Do źródeł prawosławnych sięgano po archaiczny i nieadekwatnie informujący o teologii prawosławia — podręcznik metropolity moskiewskiego Makarego (1816-1882). Operując takim zasobem wiedzy nie rzadko wysuwano całkowicie fałszywy i krzywdzący wniosek o stagnacji, a co gorsza o błędności zarówno greckiej, jak i rosyjskiej teologii prawosławnej³⁶.

Naukowa rzetelność i obiektywizm domaga się — zdaniem welehradczyków — bardziej wyczerpujących informacji, uwzględniając dzieła takich autorów, jak: W. Sołowiow, N. Głubokowski, E. Gołubiński, N. Suworow, S. Bułgakow, A. Kartaszew i inni. Głęboka analiza ich dzieł umożliwi dostrzec właściwy prawosławiu rosyjskiemu sposób przeprowadzenia refleksji teologicznej³⁷. W sytuacji dzisiejszej bezcelowe byłoby sprowa-

³³ Por. Státni Archiv Opava karton 1156 nr 714; ACV I 14 n, 34; ACV II 18; ACV IV 122 n.; ACV V 64. Por. także A. P o d a h l a. *Bohovědecka prace u katolických ěnarodů slovanských a žadouci její organisace*. W: *Idea cyrillo-metodějska*. Velehrad 1905 s. 19 n.

³⁴ G r i v e c. *Idea cyrillo-methodejska* s. 24; J. D u r k a n. *Proč přece Solovjev (1853-1900)*. „Apoštolat sv. Cyrila a Metoděje” 28 1938 s. 38 n.

³⁵ Por. ACV I 5, 15; ACV III/2 5; ACV V 241.

³⁶ Por. ACV I 16; ACV II 8.

³⁷ Por. ACV I 17, 33; G r i v e c. *Idea cyrillo-methodějska* s. 12; P o d l a h a. *Bohovědecka prace* s. 22.

dzenie naszych różnic do zagadnień rytu oraz kilku ściśle określonych dogmatycznie punktów spornych i dążenie do ich rozwiązania na swoją korzyść drogą scholastycznych sylogizmów. Taki sposób postępowania mógł mieć sens jeszcze w czasach wpływów szkoły kijowsko-mohylańskiej, uprawiającej teologię w duchu scholastycznym. Od czasów jednak Teofana Prokopowicza wraz z językiem łacińskim zanikła metoda scholastyczna. Jej miejsce zajęła teologia A. Chomiakowa, znakomitego teologa, twórcy szkoły słowianofilskiej, który odrzuciwszy całkowicie wzorce zachodnie oparł swoją refleksję teologiczną na zasadach mistycyzmu, wolności i miłości. Zaprzeczeniem tych zasad był zdaniem słowianofilów rosyjskich jurydyczny formalizm teologii zachodniej³⁸.

W Welehradzie podkreślano nadto, iż w dialogu ze współczesną myślą prawosławną należy zrozumieć fakt, iż podobnie jak każdy system religijny tak i prawosławie posiada swoiste zasady metafizyczne. Właściwa prawosławiu rosyjskiemu metafizyka w swojej zasadniczej treści sprowadza się do jednej podstawowej tezy i jej aplikacji: Bóg jest jedynym sprawcą wszelkiego dobra, którego przejawy dostrzegalne są w istnieniu i działaniu stworzeń. Konsekwencją owej tezy jest odrzucenie przyczyn wtórnych, narzędnych. Przy takim założeniu nie do przyjęcia staje się dla prawosławia „scholastyczny intelektualizm”, ponieważ, zdaniem prawosławia, nie operacje rozumowe, ale sam Bóg sprawia, że człowiek wchodzi w posiadanie prawdy. Nie do przyjęcia jest również „rzymski jurydyzm”, który w ekonomię Bożą wprowadza przyczyny drugorzędne, organizacyjne. Akcentowano, iż dla teologa ekumenisty o wiele ważniejsza niż same sformułowania powinna być ukryta w teologii prawosławia wewnętrzna motywacja głoszonej doktryny. Jest nią głęboka dbałość o to, by niczego nie odejmować od „Wszechmocy Boga, który jest sam jeden Święty, wyłącznie Panem i wyłącznie Najwyższy”³⁹.

Samo dostrzeżenie różnicowanej metody teologicznej prawosławia nie prowadzi jeszcze do nawiązania dialogu. Przede wszystkim chodzi o to, aby obie strony dostrzegły swoją wspólnotę w wierze i przekonały się, że mogą sobie wzajemnie dopomóc w głębszym zrozumieniu wspólnie posiadanej prawdy. Przyczynia się do tego zabieg oddzielający istotę prawdy objawionej od jej sformułowania, akomodacja do mentalności wschodniej oraz powrót do wspólnego dziedzictwa z okresu siedmiu So-

³⁸ Por. ACV I 17; ACV II 73 n. Bardzo stanowczo opowiedział się za odrzuceniem metody scholastycznej podczas VII Kongresu R. Cauwelaert: „Censuit [...] veritates catholicae esse proponendas abstractione facta a qualibet philosophia scholastica, evitendam esse methodum rationalem, aliis verbis, proponenda esse tantum ea, quae stricte ad veritatem revelatam, ad ipsum dogma catholicum pertineant” (ACV VII 221).

³⁹ Por. ACV VI 82, 83, 88-90.

borów. Wówczas to może się okazać, że długie spory są właściwie bezprzedmiotowe, gdyż różnymi się sformułowaniami i sposobem podejścia, zaś istota jest w zasadzie taka sama ⁴⁰.

Owa stała chęć dotarcia do obiektywnej prawdy powinna być przeniknięta duchem szczerości i wielkoduszności. Pozwoli to z jednej strony na uniknięcie fałszywego irenizmu i jałowej polemiki, z drugiej zaś umożliwi poszukiwanie najpierw własnej świętości i przebaczenie doznanych krzywd ⁴¹.

Studium stanowiska strony przeciwnej nie może ograniczyć się do neutralnej i bezstronnej obserwacji, ale wymaga zajęcia określonej postawy. Partner dialogu niezależnie od zajmowanego stanowiska i warunkowań kulturowych to przede wszystkim chrześcijanin, brat, za którego zbawienie Chrystus zapłacił cenę krzyża. Lekceważące czy stronniczo uproszczone potraktowanie innych przekonań, usiłowanie narzucenia własnego systemu może opóźnić przywrócenie światu oczekiwanego królestwa prawdy i pokoju. Jest to jeszcze jedna racja dla chrześcijańskiego partnera dialogu ekumenicznego, który nie tylko rejestruje i przytacza suche fakty, ale usiłuje z pozycji zatroskanego brata podpatrzyć i przeżyć te wszystkie czynniki i przesłanki, które uformowały u partnera określoną postawę religijną ⁴².

Zasady powyższe znalazły podczas Kongresów swój wyraz w konkretnych i praktycznych postulatach. Szczególną uwagę poświęcają trosce o poszerzenie wiedzy o Wschodzie chrześcijańskim. W tym celu postulowano, aby w programie zajęć seminaryjnych znalazły miejsce wykłady z zakresu prawosławnej dogmatyki, liturgii, ascezy, historii Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem okresu siedmiu Soborów powszechnych. W przypadku braku kompetentnych rzeczoznawców należy wytypować przynajmniej jednego „biegłego” z serią wykładów dla jednego regionu. W tym samym celu proponowano utworzenie przy zachodnich uniwersytetach katedr teologii prawosławnej, zachęcano też do korzystania ze studiów w Papieskim Instytucie Wschodnim ⁴³.

⁴⁰ Por. ACV I 18-20; ACV II 11; ACV III/1 3.

⁴¹ „Si sincera sunt studia nostra, prius nostram quaeramus oportet sanctitatem, quam aliorum. Sed zelus noster verus non esset, si ignoscere nesciremus, si iniuriis magnanimitate non occuremus. Sed si sancte sanctam rem peragemus, dubitare non possumus, quin Deus sincera desideria nostra sit impleturus” (ACV II 10; Por. też ACV III/2 3; ACV IV 222; ACV VII 220).

⁴² „Sunt enim fratres nostri Orientales christiani, Orthodoxi dicti, qui Christo per baptismum sunt incorporati, sacerdotium verum retinet, pelraque salutis media nobiscum habent communia, dogmataque fidei plurima credunt [...]” (ACV III/4 3 Por. także ACV I 25; ACV IV 29; ACV V 178; ACV VI 219).

⁴³ Por. ACV IV 218 (rezolucja II a, b, c); ACV VI 53 n. (rezolucja VII).

Poza tą podstawową formą zdobywania wiedzy o Wschodzie prawosławnym przewidziano organizowanie wakacyjnych specjalistycznych „kursów wschodnich” w seminariach i uniwersytetach. Ich struktura obejmowałaby sekcję ogólną o charakterze popularnym i informacyjnym dla szerokiego ogółu, sekcję teoretyczną i praktyczną dla specjalistów, sekcję dla biskupów koordynującą pracę teologów oraz prywatne kolokwia prawosławno-katolickie ⁴⁴.

Wyraźniej niż strona katolicka podnosili prawosławni uczestnicy Kongresów nieodzowność wzajemnych bezpośrednich kontaktów. K. Wrangel zaproponował dla omawiania dyskusyjnych zagadnień utworzenie stałej rady katolicko-prawosławnej na zasadzie równych praw. N. Klimenko natomiast zaproponował zwoływanie wspólnych okresowych konferencji teologicznych pod warunkiem jednak, że żadna ze stron nie będzie posługiwać się prozelityczną propagandą i polemiką, lecz przystąpi do nich z całkowitą szczerością, wzajemnym szacunkiem, bratnią miłością oraz intencją odszukania prawdy ⁴⁵. Z innych propozycji na przypomnienie zasługują ponadto postulaty dotyczące wydania wspólnej pozycji książkowej z udziałem teologów katolickich i prawosławnych, nawiązania regularnych kontaktów między uniwersytetami katolickimi i prawosławnymi akademiami duchownymi Petersburga, Moskwy, Kijowa i Kazania, utworzenie sekcji wschodniej na krajowych i międzynarodowych kongresach eucharystycznych ⁴⁶.

Dostrzegana podczas Kongresów potrzeba i możliwość nawiązania dialogu z prawosławnymi rosyjskimi wyrażała się nie tylko w ustaleniu zasad dialogu i prawideł jego realizacji. Kongresy Welehradzkie w założeniach pomyślane były jako spotkania zrównanych w prawach braci, przedstawicieli słowiańskiej teologii katolickiej i prawosławnej. Dowodzą tego wygłaszane przez teologów prawosławnych referaty ⁴⁷, przewodniczenie w sekcji wschodniej ⁴⁸, współpraca w sekcjach praktycznych i teoretycznych, aprobata ich wniosków, a wreszcie aktywny udział przedstawicieli prawosławia w mieszanych konsultacjach ekspertów ⁴⁹. Ta ostatnia forma spotkań interpersonalnych uznana została za najwłaściwszą i najcenniejszą metodę usuwania wzajemnych uprzedzeń zarówno natury psychologicznej, jak również doktrynalnej ⁵⁰. Nieproporcjonalna w

⁴⁴ Por. ACV V 240.

⁴⁵ ACV IV 158, 206.

⁴⁶ Por. ACV I 12; ACV IV 205 n. 220 (rezolucja XII); ACV V 17.

⁴⁷ Chodzi tu głównie o referaty A. Malcewa, W. Wilińskiego, B. Goekena. Na równi z innymi referatami traktowano dwie nadesłane wypowiedzi S. Bułgakowa.

⁴⁸ Por. ACV II 3.

⁴⁹ Por. ACV IV 204-206; ACV V 57 n.; ACV VI 50 n., 55.

⁵⁰ Por. ACV VI 47.

stosunku do katolików obecność przedstawicieli prawosławia zmuszała stronę katolicką do podjęcia dodatkowych form nawiązywania dialogu. Już w czasie trzeciego Kongresu postanowiono przesłać wyniki dotychczasowych Kongresów poszczególnym Kościołom Wschodnim z prośbą o wyrażenie swojej opinii, która mogłaby wytyczyć dalszym Kongresom bardziej właściwą drogę postępowania i wzajemnego zrozumienia⁵¹. Analogiczny gest powtórzono przed szóstym Kongresem, przesyłając do czołowych przedstawicieli rosyjskiej teologii i hierarchii program obrad z prośbą o szczerą ocenę zawartych w nim zagadnień. W odpowiedzi na wystosowaną prośbę teologowie prawosławni zwracają uwagę na trafność i walor wybranej tematyki dotyczącej Soborów ekumenicznych, wyrażają także wdzięczność za okazane zaufanie. W rezultacie w czasopiśmie „Put’” ukazał się artykuł pióra N. N. Afanasiewa nt. Soborów powszechnych⁵².

Przytoczone konkretne przejawy dialogu dowodzą, iż uczestnicy Kongresów Welehradzkich nie chcieli być li tylko stroną dającą i pouczającą, ale także stroną gotową brać, uczyć się i poddawać siebie pod bezstronną dyskusję. W najbardziej pozytywnym ujęciu postawa taka oznacza, iż przyjmowali perspektywę pójścia dalej w taki sposób, by odnaleźć się nieco bliżej, osiągnąć coś wspólnego prócz tego, co każdy posiada sam bez drugiego, a nawet przeciw niemu. Dialog, który proponowano w Welehradzie, trudno nazwać nową subtelniejszą taktyką wynikającą z nieskuteczności innych, dotychczasowych form działalności zjednoczeniowych. Wszelkie zabiegi taktyczne mają zazwyczaj na celu skutki doraźne, najczęściej mierzone osiągnięciami statystycznymi. W Welehradzie stwierdzono jednoznacznie, iż tego typu intencje zostały wykluczone z programu obrad⁵³.

Kryterium wiarygodności w Welehradzie podjętego dialogu była wyłącznie miłość chrześcijańska. Słowa organizatorów Kongresów skierowane do przedstawicieli prawosławia przed szóstym Kongresem nie pozostawiają co do tego żadnej wątpliwości: „Wielu z grona Waszych współbraci otwarcie wyznawało, że miłość braterska stanowiła w czasie obrad zasadniczy motyw wszystkich naszych przedsięwzięć; miłość, która nie zna rozdziału między duszami odkupionymi drogocenną krwią Chrystusa. Ta właśnie miłość i teraz sprawia, że zwracamy się do Was z prośbą, któ-

⁵¹ Por. ACV III 20, 22.

⁵² Prośbę skierowano m.in. do M. Afanasiewa, M. Bierdiajewa, S. Bułgakowa, M. Głubokowskiego, A. Ilina, A. Kartaszewa, M. Łoskiego, E. Spektrowskiego. Por. *Responsa orthodoxorum theologorum ad proposita quaestiones discentatas* AAV 12 : 1932 s. 39-41. Artykuł Afanasiewa ukazał się pt. *Wsielenskijsze sobory. Po powodu obraszczenija k' prawosławnym bogostowom*. „Put’” 6 : 1930 nr 25 s. 81-92.

⁵³ Por. ACV I 46; ACV II 12; ACV III 1 n.; ACV IV 171; ACV V 215-220; ACV I 187.

raż, mamy nadzieję, zgodzicie się spełnić”⁵⁴. Przy różnych okazjach podkreślano nadto, że miłość pokorna stanowić powinna istotną cechę pracownika ekumenicznego, że jedynie miłość zdolna jest ogarnąć całe Ciało Kościoła swoją prostotą ewangeliczną; zwraca uwagę przede wszystkim na to, co wspólne, a nie na to, co dzieli; będąc cnotą najbardziej katolicką i prawosławną winna stać się jedynym przedmiotem braterskiej rywalizacji⁵⁵.

Podsumowując należy stwierdzić, że Kongresy Welehradzkie wnoszą nowe inspirujące elementy do oceny bolesnego rozdziału katolicko-prawosławnego. Wskazano podczas nich na wielorakość wzajemnych warunkowań, ale jednocześnie dostrzeżono możliwość wzajemnego zbliżenia na drodze rzetelnego poznania się, konwersji wewnętrznej, a przede wszystkim na drodze chrześcijańskiej miłości.

THE COMMON CATHOLIC-ORTHODOX DIALOGUE IN ECUMENICAL DOCTRINE OF THE VELEHRAD CONGRESSES

S u m m a r y

One very interesting paragraph in the attempt at dialogue between the Churches of the East and West was the series of seven International Congresses (1907-36) at Velehrad in Moravia (today's Stare Město in Tschechoslovakia), a place devoted the memory of saints Cyril and Methodius. This article is an attempt to make more accesible some of teaching and experience in the Velehrad movement. The Congresses uncovered large areas of common agreement, among them the Church organisation and government, the basic meaning of „unity” and „schism”, and the alleged juridicism and overcentralisation of the Roman Church. Over and above the doctrinal area, the Congresses demonstrated clearly the ignorance each Church had in the contemporary theological developments of the other Church, as well as the need for a continued appreciation of the deep historical and psychological roots of present attitudes. The ultimate key to a practical approach to reunion was, of course, to learn about each other's doctrine, but even more, to learn to love each other as true brothers in Christ.

⁵⁴ Por. *Responsa orthodoxorum*, jw. s. 37.

⁵⁵ Por. ACV II 15 n.; ACV V 168.