

ANDRZEJ KAIM SAC

DIALOG KOŚCIOŁÓW SIOSTRZANYCH W PERSPEKTYWIE WSPÓLNEGO SOBORU

If we believe that the Holy Church of God is a living reality today, we also believe that the Spirit can overcome human limitations and unpreparedness as well as all forms of secular division, and can speak to us through a true and authentic Council.

John Meyendorff¹

Wydana niedawno pamiątkowa księga *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin* (Lublin 2006) jest wyrazem szacunku najbliższego grona współpracowników dla osoby i zasług wybitnego teologa, ekumenisty, Kierownika Katedry Teologii Prawosławnej i wieloletniego Dyrektora Instytutu Ekumenicznego KUL. Uczynili to z głęboką świadomością specyficznego charakteru obecności Księdza Profesora w życiu i działalności Instytutu, dzięki jego bezpośredniemu zaangażowaniu w dialog Kościołów siostrzanych²

Dr ANDRZEJ KAIM SAC – adiunkt Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL; adres do korespondencji: Al. Warszawska 31, 20-803 Lublin; e-mail: aqaim@batory.plo.lublin.pl

Przypisy i bibliografię do zasad bibliograficznych „Roczników Teologicznych” dostosowali Beata Stecka i ks. Stanisław Józef Koza.

¹ *What is an Ecumenical Council*. „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 17:1973 nr 4 s. 273.

² W latach 1980-2005 uczestniczył w pracach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Jako członek III Podkomisji Mieszanej oraz Komitetu Koordynacyjnego brał udział w przygotowawczej fazie powstawania uzgodnień i próbach przełamania kryzysu (zwłaszcza w Baltimore w 2000 r.). Por. W. H r y n i e w i c z. *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*. Warszawa 1993; t e n ż e. *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*. Kraków 2004.

W 1983 r. powstał Instytut Ekumeniczny KUL. Od początku jego istnienia po dzień dzisiejszy pełni w nim funkcję szefa Katedry Teologii Prawosławnej. Ponadto w latach 1997-2005 był dyrektorem tegoż Instytutu.

I. O NOWĄ PERSPEKTYWĘ DIALOGU

Sam Ksiądz Profesor przyznaje: „Kto jest bezpośrednio zaangażowany w dzieło dialogu, ten wie z własnego doświadczenia, ile wymaga on trudu, wytrwałości, odwagi i otwartości”³ Jednocześnie przypomina:

[...] dialog z prawosławiem nie jest łatwy. Napotymane trudności mają nie tyle charakter teologiczny, ile przede wszystkim kulturowy i psychologiczny. Różnic dogmatycznych jest w zasadzie niewiele. To, co wspólne obydwu Kościołom, nieporównanie przewyższa to, co dzieli⁴

Wskazuje równocześnie na przyczyny tego zjawiska:

W ciągu minionych wieków wzajemnego oddzielenia narosło jednak wiele nieporozumień i lęków, mających swoje źródło w bolesnych doświadczeniach przeszłości. W ferworze polemiki przemilczano wręcz to, co wspólne, aby móc łatwiej usprawiedliwić racje trwania w podziale. Pod tym względem, mimo znaczniejszych różnic doktrynalnych, łatwiejszy jest dialog z Kościołami protestanckimi. Wspólne dziedzictwo kultury zachodniej, wspólne kategorie myślenia i rozumienia świata, wspólne doświadczenie – wszystko to ułatwia proces wzajemnego porozumienia⁵

Naczelną kategorią w rozwijaniu dialogu ekumenicznego pozostaje nadzieja. To ekumeniczna nadzieja sprawia, że mimo napotykanych trudności troska o recepcję jego rezultatów staje się częścią odpowiedzialności za losy tego dialogu. Zaszczepione w Instytucie Ekumenicznym KUL – od jego zarania – poczucie odpowiedzialności za „wielką i świętą sprawę pojednania Kościołów siostrzanych” skłania do dalszych poszukiwań odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie: jak głęboko sięga podział Kościoła?⁶

W tym miejscu pragnę odwołać się do osobistych wspomnień sprzed lat – epizodu z dnia 19 stycznia Jubileuszowego Roku 2000, w Oktawie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Tuż przed nabożeństwem, przed drzwiami świątyni ewangelicko-augsburskiej Świętej Trójcy w Lublinie Ksiądz Profesor użyczył mi swojego mocno wysłużonego egzemplarza dzieła jednego

³ H r y n i e w i c z. *Kościoty siostrzane* s. 10.

⁴ Tamże s. 187.

⁵ Tamże.

⁶ Por. t e n ż e. *Jak głęboko sięga podział Kościoła? Kilka refleksji teologicznych ze szczególnym uwzględnieniem relacji rzymskokatolicko-prawosławnych.* „Roczniki Teologiczne” 38-39:1991-1992 z. 2 s. 133-149.

z najznakomitszych współczesnych teologów i ekumenistów, H. Mühlena, *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen* (Paderborn 1974). Szczęśliwym zbiegiem okoliczności w tym samym czasie ukazała się, również w Niemczech, publikacja innego znakomitego teologa i ekumenisty z prawosławnej metropolii greckiej w Monachium, A. Kallisa, *Ut omnes unum sint. Das Jerusalemer Konzil von 2054*⁷ Treści obydwu dzieł, mimo odległości czasowej, swą problematyką scalają ekumeniczny optymizm przeszłości dwudziestowiecznego ruchu ekumenicznego z wizją Kościoła zjednoczonego w niedalekiej przyszłości⁸ Ich lektura nie tylko potwierdza konieczność pielęgnowania chrześcijańskiej nadziei, ale – jak uważa P. Collins – jest wręcz koniecznością, niezbędnym warunkiem dialogu ekumenicznego. Albowiem jej wybitnie chrześcijański charakter wypływa z organicznej więzi z twórczą wyobraźnią. Dzięki temu umożliwia widzenie kształtów przyszłego, zjednoczonego Kościoła⁹

Podejmowana przez ekumenistów, z różną intensywnością, idea wspólnego soboru wskazuje na najbardziej realny sposób przywrócenia widzialnej jedności w Kościele i wciąż czeka na poważne potraktowanie. Jak potwierdzają to wypowiedzi wielu wybitnych teologów, kwestia wspólnego soboru pozostaje wciąż aktualnym wyzwaniem i znakiem nadziei dla przyszłości dialogu ekumenicznego, w szczególności zaś dla dialogu Kościołów siostrzanych.

W świetle powyższych opinii można pominąć pytanie, czy możliwy jest sobór wszystkich chrześcijan. Dzisiaj bardziej stosowne wydaje się pytanie o głębię podziału między Kościołami siostrzanymi w perspektywie wspólnego soboru.

II. JAK GŁĘBOKO SIĘGA PODZIAŁ KOŚCIOŁA?

Jestem przekonany, że w kwestiach związanych z doktryną soborową kryje się klucz hermeneutyczny do zrozumienia prawosławnej tożsamości i eku-

⁷ W: *Zeitenwende. Abschied vom Jahrtausend der Spaltungen*. Hrsg. von A. Kallis, I. Kallis. Münster 2000.

⁸ Por. A. K a i m. *Sobór wszystkich chrześcijan we współczesnej refleksji teologicznej*. „Roczniki Teologiczne” 50:2003 z. 7 s. 139-157; t e n ż e. *Ex Oriente Lux na drogach współczesnej ekumenii*. Rec.: A. Kallis. *Ut omnes unum sint. Das Jerusalemer Konzil von 2054*. tamże s. 199-208.

⁹ „The most profoundly and uniquely Christian characteristic is not faith or love, but hope. And hope, as I said, is intimately linked with the creative imagination” (P. C o l l i n s. *Papal Power. A proposal for change in Catholicism’s thirf millenium*. Fount: An imprint of Harper Collins Publishers [1997] s. 216).

menicznej wrażliwości. W odniesieniu do dialogu Kościołów siostrzanych warto zwrócić uwagę, że tym, co wzbudzało najczęściej emocji i co ostatecznie doprowadziło do kryzysu, jest stosunek prawosławia do soborów papieskich¹⁰. Kwestia soborów unijnych i podnoszony przez stronę prawosławną problem uniatyzmu ma swoje szersze, teologiczne zakorzenie w eklezjologii ukształtowanej i rozwijanej w ścisłej zależności od teologii soborów Kościoła niepodzielonego. W tym kontekście pytanie o głębię podziału między Kościołami-siostrami domaga się zwrócenia baczonej uwagi na różnice teologiczne, które mają swoje umocowanie w specyfice prawosławnej eklezjologii. Bez uwzględnienia tego zjawiska w procesie ukształtowania się bizantyjskiej teologii można łatwo dojść do pozornych i czasami mylnych wniosków.

Już przed wielu laty niemiecki historyk Georg Denzler zwrócił uwagę na opinię prawosławnych teologów, że teologia bizantyjska nie stworzyła w okresie IX-XV wieku własnej nauki o Kościele, że Kościół prawosławny – w przeciwieństwie do chrześcijaństwa zachodniego – świadomie zrezygnował z budowania syntezy między filozofią i objawieniem i pozostał przy kategoriach patrystycznych. Cytuje słowa Johna Meyendorffa, że „jego właściwa teologia” ani „jego eklezjologia nie została nigdy sformułowana w ramach jakiejś określonej filozofii, a struktura Kościoła prawosławnego nigdy nie złała się z prawami instytucji określonej przez jurysprudencję”¹¹. Czy istotnie w polemice między Rzymem i Konstantynopolem kwestie teologiczne nie miały żadnego znaczenia? Opinia ta wydaje się dyskusyjna. Kontrowersje tego okresu dotyczyły głównie zagadnień dogmatycznych (*Filioque*, epikleza eucharystyczna, dyscyplina postna), a niektóre wypowiedzi ujawniają swoistą koncepcję istoty i zadań Kościoła. Ponadto dopiero później, w ferworze wzajemnej polemiki i oskarżeń, pojawił się ten najbardziej drażliwy punkt w pojmowaniu Kościoła: gdy „jedna strona przyznawała stopień najwyższej decyzji tylko kanonom soborowym”, strona przeciwna przyznawała go autorytetowi władzy pontyfikalnej i od papieża „oczekiwała ostatecznego rozstrzygnięcia” spornych kwestii¹².

¹⁰ Por. W. Hryniewicz. *O Soborze Florenckim inaczej. Refleksje ekumeniczne*. W: tenże. *Kościół siostrzany* s. 291-314; tenże. *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*. Opole 1995.

¹¹ Por. G. Denzler. *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*. Salzburg 1963 s. 256-257.

¹² Por. tenże. *Zasadnicze kierunki eklezjologii w Cesarstwie Bizantyjskim*. „Concilium” (pol.) 1-10:1971 s. 329-336; cyt. s. 329-330.

Z podobną opinią spotykamy się u F. Dvornika. Znakomity znawca kultury bizantyjskiej uważa, że „w tym, co się tyczy pojęć o Kościele, to Bizantyjczycy zadowolili się tym, co im przekazało Pismo Święte i wschodni Ojcowie Kościoła” Na potwierdzenie przytacza definicję Kościoła autorstwa Cyryla Aleksandryjskiego, który przypomniał, że „Kościół jest [...] miastem świętym, a uświęcony został przez to, że upodobnił się do Chrystusa i stał się uczestnikiem Jego Boskiej natury, oczywiście przy udziale Ducha Świętego”¹³ Autor nie widzi zasadniczych różnic w postrzeganiu wewnętrznej natury Kościoła tak przez Wschód, jak i Zachód chrześcijański. Różnice między bizantyjską i rzymską koncepcją funkcjonowania struktur kościelnych wyjaśnia czynnikami kulturowymi¹⁴

Czy zasada akomodacji ograniczała się li tylko do sfery związanej z filozofią polityczną Cesarstwa? Wiadomo, że pierwsi ideolodzy hellenizmu chrześcijańskiego, wśród nich Klemens Aleksandryjski i Euzebiusz z Cezarei, dokonali równoczesnej akomodacji hellenizmu do zasad doktryny chrześcijańskiej. W tym duchu autorytet religijny pogańskiego cesarza (*pontifex maximus*) posłużył za podstawę przyznania chrześcijańskiemu imperatorowi roli przedstawiciela Boga na ziemi i niemal namiestnika Chrystusa, opiekuna i obrońcy prawdziwej wiary¹⁵ Ojcowie greccy, wśród nich cytowany Cyryl

¹³ F. D v o r n i k. *Bizancjum a prymat Rzymu*. Warszawa 1985 s. 16.

¹⁴ Każda z dwóch części chrześcijaństwa rozwijała się w odmiennych warunkach politycznych i społecznych. Część wschodnia – w przystosowanym do zasad życia chrześcijańskiego środowisku opartym na hellenistycznym systemie politycznym, z centralną pozycją cesarza w Kościele (*pontifex maximus*). Część zachodnia – Kościół coraz bardziej wyzbywał się ostatnich pozostałości hellenizmu chrześcijańskiego, podkreślał kościelny uniwersalizm, i w oparciu o pełnię władzy pontyfikalnej papieża (*summus pontifex*) budował własny system polityczny. Por. D v o r n i k. *Bizancjum a prymat Rzymu* s. 18.

¹⁵ *Pontifices* tworzyli jedno z czterech kolegiów religijnych w Rzymie, na którego czele stał cesarz – *pontifex maximus*. Por. M. J a c z y n o w s k a. *Religia rzymska w epoce Augusta*. W: S. S t a b r y ł a. *Starożytny Rzym*. Warszawa 1992 s. 240-242. Od V wieku tego tytułu używali papieże. Cesarz Konstantyn otrzymał tytuł „biskupa tych z zewnątrz” (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός). Por. E u z e b i u s z z C e z a r e i. *Vita Constantini* 4, 24.

Z funkcji sakralnej rzymskiego imperatora – najwyższego kapłana i obrońcy rzymskiej wiary – można wyprowadzić zasadę osobowego autorytetu w Kościele późnego antyku. Kwestia autorytetu ma zakorzenie w antyku pogańskim (por. C y c e r o n. *De natura deorum* III) i dotyczy istotnej różnicy w greckim i rzymskim podejściu do kwestii pewności wiary. Najwyższy kapłan Republiki Rzymskiej Aureliusz Kotta odrzucił racjonalne argumenty odnośnie do natury i istnienia bogów jako podstawę ich uznania. Jedyną dla ich uznania podstawę widzi w autorytecie rzymskiej tradycji. Dlatego uznał jedynie religię, na której zbudowano państwo rzymskie. Według W. Jaegera to cyceroniańskie rozwiązanie, tak bardzo rzymskie, antycypuje późniejsze wydarzenia, kiedy ten sam problem powrócił w wersji chrześcijańskiej. Por. W. J a e g e r. *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Bydgoszcz 2002 s. 48-55 zwł. s. 54 przyp. 29.

Aleksandryjski, pozostali mistrzami w dziedzinie spekulacji teologicznej. Warto podkreślić, że w IV wieku chrześcijańscy „neoklasycy” (Ojcowie kapadoccy na Wschodzie, Augustyn i Ambroży na Zachodzie) dokonali akomodacji neoplatonizmu do potrzeb teologii¹⁶. Na fundamencie duchowego dziedzictwa antyku pogańskiego, jego kultury i filozofii ukształtowała się starochrześcijańska ortodoksja, tradycja Kościoła soborów ekumenicznych i późniejsza teologia bizantyjska.

Utożsamienie kultury helleńskiej z kulturą chrześcijańską pociągało za sobą zmianę w metodzie realizacji misji ewangelizacyjnej Kościoła. O ile dominująca w Imperium Rzymskim kultura helleńska została twórczo wykorzystana w filozofii, teologii i całej kulturze chrześcijańskiej, o tyle ewangelizacja ludów spoza tego kręgu przebiegała w powiązaniu z narzucaniem „barbarzyńcom” tej wypracowanej na gruncie rzymskim kultury. Znane z historii zjawisko „herezji trójjęzycznej” w pewien sposób tłumaczy zakres tego zjawiska¹⁷. Jednakże trwałe ślady pierwotnej pogardy dla innych kultur, poza europejską, obrazuje historia misji. Europocentryzm w mentalności chrześcijaństwa śródziemnomorskiego i w jego teologii nie jest obcy także dzisiaj.

Jak do tego doszło? Już u początków Kościoła Paweł Apostoł rozróżnia ludy o wysoko rozwiniętej kulturze od tych, które świat grecko-rzymski uważał za „barbarzyńskie”. Przy tym nie ogranicza się do rozróżnienia podstawowego Żydów i Greków, lecz rozszerza listę tych grup, które różnią się sposobem życia. Dla chrześcijan nie ma nie tylko „Greka ani Żyda”, ale także „barbarzyńcy, Scyty, niewolnika [...]. Wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (por. Kol 3, 11). Na postawione pytanie odpowiada krótko ks. Łukasz Kamykowski: „Takie rozróżnienie, nie uczynione przedmiotem systematycznej refleksji teologicznej, rzutowało w późniejszych wiekach na praktykę ewangelizacyjną Kościoła”¹⁸.

¹⁶ W badaniach źródeł tradycji Kościoła niepodzielone pojęcie „akomodacji” rozumiane jest w sensie „inkulturacji”. Por. A. B a r o n. *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*. Kraków 2005.

¹⁷ Występuje ono pod różnymi postaciami. Najbardziej znane dotyczy oporu wobec misji Cyryla i Metodego wśród Słowian. Przeszkodą wówczas był język. W uzasadnieniu stwierdzono, że Kościół posługuje się wyłącznie „językami krzyża”. Na krzyżu zaś widniał napis w trzech językach: hebrajskim, greckim i łacińskim. W renesansie, który wprost nawiązywał do antyku, w myśl hasła humanistów: *ad fontes*, ideałem teologa było poznanie trzech języków na użytek egzegezy biblijnej: hebrajskiego, greki i łaciny.

¹⁸ Ł. K a m y k o w s k i. *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*. Kraków 2003 s. 169.

III. PODSTAWY SOBOROWEJ NATURY KOŚCIOŁA

Nie ulega wątpliwości, że chrześcijański neoplatonizm Ojców greckich kształtował kulturę religijną Kościoła niepodzielonego. Płaszczyzną spotkania i dialogu były wspólne sobory. Soborowa tradycja sięga swymi korzeniami początków Kościoła. Jej archetypem był tak zwany Sobór Jerozolimski, opisany w Dz 15, 1-35, do którego nawiązuje Paweł Apostoł w Ga 1, 4 i 2, 7. Już obecny w jego określeniu zastrzegalik „tak zwany” i nieobecność tego zgromadzenia w oficjalnych spisach soborów Kościoła budzi zdziwienie i rodzi pytanie, dlaczego. Zgromadzenie to nie ma bowiem wszystkich cech właściwych następnym soborom powszechnym¹⁹ Jak wytłumaczyć tak głęboką weryfikację pierwotnej tradycji Kościoła – tradycji biblijnej – późniejszą tradycją Ojców? To samo pytanie dotyczy braku imion Apostołów w spisach biskupów stolic pochodzenia apostołskiego, sukcesorów i nosicieli żywej, apostołskiej tradycji Kościoła. Odpowiedź może być jedna: nie z teologią, ale z helleńską mentalnością ówczesnego Kościoła i greckim rozumieniem ideału („idea i ideał tkwi nie w zarodku, ale w rozkwicie”²⁰) utożsamiono ortodoksję Kościoła i jego apostołskość. Bez bacznego zwrócenia uwagi na ten istotny element helleńskiego sposobu postrzegania zjawisk trudno zrozumieć procesy i zmiany dokonane w Kościele helleńskim.

Akcentowana przez F. Dvornika – jako klucz hermeneutyczny w zrozumieniu relacji Wschód-Zachód – zasada akomodacji hellenizmu do wiary i struktur Kościoła miała charakter uniformistyczny, nie wprowadzała asymetrii w postrzeganiu wewnętrznej i zewnętrznej natury Kościoła. Wręcz odwrotnie: ogarniała całą rzeczywistość życia religijnego. Alegoria Kościoła jako „świętego miasta”, mistycznej, niebiańskiej Jerozolimy, posłużyła Ojcom greckim do opisu definicji Kościoła, który *de facto* odwzorowywał porządek społeczny w greckiej *polis*, łącznie z nazwą *ekklelesia*, pierwotnie związaną z ideą filozofii politycznej państwa-miasta i oznaczającą zgromadzenie wszystkich obywateli greckiej *polis*²¹

Doskonałym materiałem do namysłu nad źródłami wspólnej eklezjologii mogą okazać się wnioski W. Jaegera z jego analizy Listu św. Klemensa Rzymskiego do Koryntian:

¹⁹ W. Szczepański. *Tak zwany sobór jerozolimski. Studium krytyczno-egzegetyczne do R. 15 Dziejów Apostolskich*. Lwów 1924 s. 7-8.

²⁰ T. Zieliński. *Chrześcijaństwo antyczne*. Toruń 1999 s. 370.

²¹ Por. Jaeger. *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia* s. 39.

Jeśli chcemy określić ducha listu Klemensa, nie wystarczy wychwalać go jako dowód braterstwa i chrześcijańskiej miłości, czy też interpretować jako nagły przejaw gniewu i zgorszenia lub wtrącania się w sprawy Kościoła korynckiego. Długie i pełne mocy oświadczenie na temat zgody, jakie znajdujemy w liście rzymskiego Kościoła, objawia to podstawowe przekonanie, że religia chrześcijańska, jeśli chce stworzyć prawdziwą wspólnotę, domaga się wewnętrznej dyscypliny podobnej do dyscypliny właściwej obywatelom dobrze zorganizowanego państwa, przenikniętego jednym duchem, wspólnym dla wszystkich. Pozostaje jeszcze miejsce na pluralizm wczesnych chrześcijańskich Kościołów lokalnych, ale nie mogą one działać po prostu tak, jak się im podoba. Ich wolność działania i postępowania jest ograniczona przez brak akceptacji dla ich ewentualnych ekscesów ze strony siostrzanych Kościołów chrześcijańskich w innych miejscach, w tym przypadku wyrażonych przez jeden z nich o uznanym duchowym i moralnym autorytecie. W liście nie ulega wątpliwości fakt, że koryncka anarchia domaga się publicznego napomnienia, ale nie ulega też wątpliwości, że w takiej sytuacji, poza Kościołem rzymskim, nie istnieje żaden inny autorytet w chrześcijańskim świecie, który mógłby rościć sobie prawo do występowania w roli publicznego głosu²²

IV. SYNODALNOŚĆ I AUTORYTET W KOŚCIELE

Procesy dziejowe są nieuchronne, w mniejszym lub większym stopniu zjawisko alienacji od swych kulturowych korzeni dotyka całe chrześcijaństwo. Teologia bizantyjska ciągle kryje wiele tajemnic ze swej antycznej przeszłości. Jej interpretacja wobec wyzwań teraźniejszości wprawia w zamiętanie wielu teologów. Przykładem może być próba określenia prawosławnego rozumienia „soborowości” w perspektywie przygotowań do „Wielkiego i Świętego Soboru” tego Kościoła²³

²² Tamże s. 39-40.

²³ Przykładem dyskusji teologów prawosławnych jest chomiakowska idea „sobornosti”, która wprowadziła nową świadomość w prawosławne rozumienie soborowości: sobory wymagają aktywnego, bezpośredniego i odpowiedzialnego udziału laików. Jej efektem był Sobór Moskiewski (1918). Pojawiło się pytanie o jego kanoniczność i różne opinie teologów: świeckich, duchownych i biskupów. W świetle tradycji przedkonstantyńskiej spełnia on warunki soborów lokalnych i prowincjonalnych – uważa J. Meyendorff (*What is an Ecumenical Council* s. 269-272). Z tą opinią polemizuje bp Maximos Aghiorgoussis, który opowiada się za soborem biskupów (*Theological and Historical aspect of Conciliarity: some Proposition for Discussion*. „The Greek Orthodox Theological Review” 24:1979 nr 1 (Spring) s. 15-16).

Nieoczekiwanie zagadnienie soborów wybrzmiało na IX posiedzeniu Komisji, wznowionego po sześciu latach dialogu Kościołów siostrzanych w Belgradzie (18-25 września 2006 r.). Obrady były kontynuacją problematyki zarysowanej na posiedzeniu w Moskwie (luty 1990): „Soborowość (synodalność) i autorytet w Kościele”²⁴ Przedstawiciel Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, metropolita Hilarion, wyraził sprzeciw wobec sposobu prowadzenia dialogu teologicznego na zasadach głosowania i większości. Uważa, że w kwestiach teologicznych konieczny jest konsensus. W ten sposób nawiązał wprost do tematyki obrad (soborowość i autorytet) i soborowej zasady jedno-myślności. Swym wnioskiem jednocześnie podważył sens istnienia Komisji, która nie opiera się na modelu synodalnym, ale funkcjonuje na zasadach demokratycznych. Jest reprezentacją Kościołów i w myśl tej zasady konsensus upatruje w zgodzie większości, poprzez głosowanie. Protest nie znalazł poparcia wśród przedstawicieli strony prawosławnej, którzy opowiedzieli się za kontynuacją prac Komisji na ustalonych wcześniej zasadach²⁵

Druga sporna kwesta ujawniła się przy próbie przyjęcia w Belgradzie przygotowanego w 1990 r. w Moskwie projektu dokumentu. W jednym z je-

²⁴ Był to projekt dokumentu *Eklesjologiczne i kanoniczne skutki sakramentalnej struktury Kościoła. Koncylialność (soborowość) i autorytet w Kościele*, pierwotnie przygotowany przez Komitet Koordynacyjny na sesję Międzynarodowej Komisji Mieszanej Katolicko-Prawosławnej w Monachium. Por. International Mixed Commission for the Theological Dialogue between the Catholic and the Orthodox Church. Joint Coordinating Committee. St. Daniel's Monastery. Moscow. 1st-8th February 1990: *Ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church. Conciliarity and authority of the Church. Translation from the Original French Text* (dokument w posiadaniu W. Hryniewicza).

Obrady miały miejsce we Freising koło Monachium w czerwcu 1990 r. Mimo nalegań przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan abpa E. Cassidy'ego, aby sesję poświęcić przede wszystkim pracy nad przygotowanym w Moskwie projektem dokumentu, obrady zdominowała atmosfera związana, z jednej strony, z jubileuszem 10-lecia istnienia Komisji, z drugiej – problemy dotyczące bieżących wydarzeń w Europie Wschodniej i Środkowej (odrodzenie się Kościołów unijnych i podnoszona w związku z tym przez stronę prawosławną kwestia uniatyzmu, który oddaliła prace Komisji do września 2006 r.). Por. Hryniewicz. *Kościół siostrzany* s. 231-232, 242-243.

²⁵ Postawa Hilariona nie powinna budzić zdziwienia. Jest raczej wyrazem ekumenicznej świadomości i paradoksu zaangażowania Kościoła prawosławnego w dialogu z innymi Kościołami. Niewątpliwie największy wpływ na kształtowanie się ekumenicznej wizji Kościoła i jego jedności miała prawosławna idea „sobornosti” Fascynacja teologii zachodniej tą ideą i próby jej realizacji w ramach struktur Światowej Rady Kościołów napotykały na protest teologów prawosławnych. Zasada „soborowości” jest nieprzystawalna do przyjętej w dialogu teologicznym zasady reprezentacji. Por. D. C i o b o t e a. *Major contributions of the orthodox theology to the promotion of ecumenism*. „Nicolaus” 2002 s. 101-113.

go końcowych rozdziałów, poświęconym soborom powszechnym, stwierdzono, że po ustaniu jedności między Wschodem i Zachodem w połowie XI wieku zwołanie soboru ekumenicznego, w ścisłym tego słowa znaczeniu, okazało się niemożliwe. Niemniej jednak „oba Kościoły nadal zwoływały sobory powszechne, z udziałem biskupów Kościołów lokalnych pozostających we wspólnocie ze Stolicą Rzymską i Kościołów lokalnych pozostających we wspólnocie ze Stolicą Konstantynopolską”²⁶ Zasadność treści zapisu drugiej części cytowanego zdania podważył metropolita Hilarion. Zwrócił uwagę, że nie ma eklezjologicznych podstaw do uznania symetrii w postrzeganiu autorytetu Rzymu i Konstantynopola. Również nie ma podstaw, by na zasadzie analogii do Rzymu mówić o szczególnej roli Konstantynopola w prawosławiu. Oba Kościoły w swoich eklezjologiach odwołują się do sakramentalnej struktury Kościoła, ale każda z nich inaczej interpretuje ich kanoniczne skutki. Z przyczyn historycznych pozycja Konstantynopola nigdy nie osiągnęła rangi, jaką posiadał Rzym w Kościele niepodzielonym. Swoją drogą pozycja Rzymu epoki soborów powszechnych nie przystaje do tej pozycji, jaką określiła „dawna” tradycja soborów ekumenicznych²⁷

Protest ten ma pozory polemiki wewnątrzprawosławnej i tak bywa odbierany przez stronę katolicką²⁸; w swojej istocie dotyka kluczowej kwestii dla obu stron dialogu: wspólnego odkrywania źródeł autorytetu Kościoła i jego prawdziwej natury. Pomyślność dialogu i jego skuteczność zależy od tego, czy powrót do głównego tematu w dialogu Kościołów siostrzanych nie zostanie ponownie zdominowany kwestiami związanymi z mentalnością, nieporozumieniami i polemicznymi wypaczeniami obrazu przeszłości po oby-

²⁶ „[...] after the break between East and West which rendered impossible holding ecumenical councils in the strict sense of the term, both Churches continued to hold «general» councils gathering together the bishops of local Churches in communion with the See of Roma or the See of Constantinople, whenever serious crises arose. This situation, which obliged both sides of Christendom to convoke councils proper to each of them, favoured dissensions which contributed to mutual estrangement” (*Ecclesiological and canonical consequences of the sacramental nature of the Church. Conciliarity and authority of the Church* nr 45).

²⁷ Charakterystyka wystąpienia Hilariona por. „SEIA Newsletter” 2006 September s. 2-3.

²⁸ Wystąpienie metropolity Hilariona komentuje K. Gołębiowski: *Spory wewnątrzprawosławne – na zakończenie dialogu katolicko-prawosławnego*. „Wiadomości KAI” 757 (8 października 2006) nr 40 s. 4. Por. także: *Był to nowy początek, ale i kontynuacja dialogu*. Rozmowa z abp. Alfonsem Nossolem i *Chcemy wyjaśnić wszystkie sporne kwestie*. Rozmowa z abp. Jeremiaszem, członkami Międzynarodowej Komisji ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem Katolickim a Kościołem Prawosławnym (uczestnicy IX posiedzenia tego gremium) oraz treść komunikatu – tamże s. 5-7.

dwu stronach. Zlekceważenie głosu metropolity Hilariona i przeniesienie punktu ciężkości problemu na kwestię autorytetu stolic Kościołów siostrzanych, urzędu Piotrowego i prymatu papieskiego (w odniesieniu do modelu ukształtowanego po dziesięciu wiekach separacji) może prowadzić dialog do następnego kryzysu. Dwa tory rozwoju katolickiej i prawosławnej eklezjologii wskazują drogę w przeciwnych kierunkach. Punktów stycznych należy doszukiwać się w pytaniach o przyczyny tego zjawiska w świetle starochrześcijańskiej, pierwotnej Tradycji Kościoła²⁹

Są to zagadnienia niestęchanie ważne i zarazem najbardziej drażliwe dla strony prawosławnej. Jednakże nie mogą być rozwiązywane metodą „odgórna”. Nie należą one do istoty problemu, są raczej wynikiem historycznego procesu związanego z przełomem konstantyńskim i emancypacją teologii „rzymskiej” w najszerszym tego słowa znaczeniu. W tym kontekście odczytuję apel metropolity Hilariona o konsolidację „Kościołów Tradycji” (katolickiego, prawosławnego i niechalcedońskich) w obronie tradycji chrześcijańskiej³⁰

W kwestii tak drażliwej i tak ważnej jak autorytet w Kościele jako swego rodzaju *memento* dla uczestników wznowionego dialogu Kościołów siostrzanych warto przypomnieć opinię jednego z najwybitniejszych teologów bizantyjskich – Mikołaja Kabasilasa († 1383). W ferworze zacieklej polemiki między rywalizującymi ze sobą stolicami Kabasilas w traktacie *O przyczynach różnic dogmatycznych w Kościele* przypominał:

powodów schizmy i braku zgody pomiędzy Kościołami nie należy dopatrywać się w tym, że my, jak twierdzą łacinnicy, chcemy sobie uzurpować prymat i nie godzimy się na drugie miejsce po Rzymie i z tego powodu zrywamy pokój. Nigdy nie spieraliśmy się z Kościołem rzymskim z powodu prymatu. Nie chodzi tu wcale o drugie miejsce. Znamy dawne zwyczaje i dekryty Ojców, które uznają Kościół

²⁹ Do takich wniosków może prowadzić reakcja na głos metropolity Hilariona w Komisji. Jej współprzewodniczący z ramienia Patriarchatu Ekumenicznego, metropolita Ioannis (Zizoulas) i pozostali reprezentanci strony prawosławnej zgodzili się na przegłosowanie spornych kwestii. Potwierdzeniem jest reakcja strony katolickiej. Drugi współprzewodniczący, kard. W. Kasper, za „gorący” punkt przyszłych obrad uważa problem urzędu Piotrowego i prymatu papieskiego w Kościele. Por. komunikat: *Postęp w dialogu katolicko-prawosławnym możliwy dzięki cierpliwości*. „Wiadomości KAI” nr 39 (1 października 2006) s. 26.

³⁰ Hierarcha wspominał o tej idei w trakcie konferencji na Rodos (październik 2006 r.) „Dialog cywilizacji”. Przypominał, że dzisiaj trudno mówić o chrześcijaństwie jako jednym systemie wartości uznawanym przez wszystkich chrześcijan. Linia podziału przebiega nie między katolikami a prawosławnymi czy katolikami a protestantami. Linia podziału biegnie pomiędzy liberałami chrześcijańskimi a tradycjonalistami. Do tych ostatnich zalicza katolików i prawosławnych, a także wiernych Kościołów niechalcedońskich. Por. „Wiadomości KAI” nr 40 s. 7.

rzymski za najstarszy ze wszystkich Kościołów [...]. Cóż jest zatem przyczyną braku jedności? To, że kwestia sporna nie została wyjaśniona przez sobór eku-
 meniczny, że jego rozwiązanie nie nastąpiło według starego zwyczaju Ojców, lecz
 że Rzymianie odgrywają w tej sprawie rolę nauczycieli, innych natomiast chcą
 traktować jak posłusznych im uczniów³¹

V. „STARE ZWYCZAJE” I NOWE WYZWANIA

Teologia nie może czerpać z „zatrutego” polemiką „źródła” Dialog eku-
 meniczny, według swych założeń, winien odwoływać się do prawdy histo-
 rycznej. Paradoksalnie Kościoły o wrażliwości katolickiej ujawniają „natu-
 ralną” skłonność do utożsamiania własnej kościelnej tradycji z tradycją apo-
 stolską i katolickością Kościoła. Skoro w dialogu katolicko-prawosławnym
 te właśnie kwestie odgrywają pierwszoplanową rolę, warto zwrócić uwagę
 na zakres znaczeniowy pojęcia „stare zwyczaje Ojców” i „dawny zwyczaj
 i dekrety Ojców” w prawosławnej teologii Kościoła.

Mimo że prawosławna eklezjologia nawiązuje wprost do Listu św. Pawła
 do Efezjan (1, 17-23), to widoczny jest w niej autorytet Ojców. Jedynie Oj-
 com greckim, jako nosicielom ortodoksyjnej tradycji, przyznaje wyłączone
 prawo do interpretacji doktryny Kościoła. Owo uprzywilejowanie wynika
 z ich wyjątkowej pozycji: zostali uznani za świadków prawowiernej tradycji
 apostoelskiej i budowniczych fundamentów Kościoła. Stąd też wynika uprzy-
 wilejowanie dla kategorii helleńskich w określeniu prawosławnej ortodoksji
 i uzasadnienia wierności pierwotnej tradycji³² Konsekwencje inkulturacji
 neoplatonizmu do wyrażenia wiary Kościoła nie ograniczyły się tylko do
 sfery ściśle religijnej (teologia mistyczna, misteryjny charakter nauki o Koś-
 ciecie), ale kształtowały fundamenty nowożytnej kultury. Od III wieku neo-
 platonizm w swej pogańskiej i chrześcijańskiej postaci był jedyną liczącą się
 filozofią w basenie Morza Śródziemnego. Miało to fundamentalne znaczenie
 w procesie kształtowanie się jedności kulturowej Imperium i Europy. W od-

³¹ PG 149, 685 – cyt. za: D e n z l e r. *Zasadnicze kierunki eklezjologii w Cesarstwie Bizantyjskim* s. 335.

³² Grecki teolog Panagiotes Chrestou twierdzi wprost, że żaden system teologiczny nie może istnieć bez Ojców. Swoją wyjątkową pozycję w chrześcijaństwie zawdzięczają położeniu fundamentów Kościoła. Por. P. Chrestou. *Neohellenic Theology at the Crossroads*. „The Greek Orthodox Theodocical Review” 28:1983 nr 1 s. 54. Normatywny charakter wczesnochrześcijańskiej tradycji w prawosławiu por. K. Leśniewski. *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego*. Lublin 1995 s. 117-173.

niesieniu do rozumienia jedności kościelnej był to proces powolnego utożsamiania jedności Kościoła z jednością cesarskiej *oikoumene*.

Badania nad antykiem chrześcijańskim pozwalają zauważyć przyczyny trwałych zjawisk w kulturze duchowej Europy. Neoplatonizm ze swą ideą Boga miłosiernego był naturalnym sojusznikiem chrześcijaństwa. W przeciwieństwie do indywidualizmu i racjonalizmu Platona, wskazywała na Boga, jako źródło ładu w wymiarze społecznym i kosmicznym. Ze względu na różnice teologiczne konfrontacja obu systemów zaowocowała mentalnością separacji *fides* od *ratio*. „Ekumeniczne” walory neoplatonizmu w jednoczeniu kultury europejskiej można dostrzec w fakcie, że stanowił on wspólną bazę, na którą powoływali się przedstawiciele różnych nurtów myślowych, często przeciwstawnych sobie: pogańscy i chrześcijańscy. Jedni i drudzy czynili to dla potwierdzenia swoich racji – instrumentalnie. Mimo to przez stulecia neoplatonizm był wspólną płaszczyzną spotkania i dialogu³³ Inny problem: na ile ów „ekumeniczny” walor kultury duchowej Europy, o wybitnie chrześcijańskiej proveniencji sprzyja w dotarciu do prawdy obiektywnej, a na ile ją zaciemnia? Na ile sprzyja utylitarnym celom dialogu, a na ile wskazuje na jego wartość, jako cel sam w sobie?

Niewątpliwie największa zasługa Ojców greckich łączy się z charyzmatem wyrażania wiary Kościoła w kategoriach kultury helleńskiej. Istniała bowiem zasadnicza różnica między filozofią neoplatońską i chrześcijaństwem. Średni platonizm poprzez neoplatonizm prowadzi do religii, ale pozbawionej Logosu wcielonego. Chrześcijaństwo, stając się mądrością i sposobem życia (filozofią), zbudowane jest na historycznym fakcie wcielenia Logosu, do którego neoplatonizm nie mógł dojść. W neoplatonizmie ujawnia się ludzka tęsknota za uduchowieniem, Ojcowie podali sposób jej realizacji – Wcielenie. Jednakże wielu chrześcijan ulegało pokusie praktykowania chrześcijaństwa jedynie na płaszczyźnie duchowej. Po przełomie konstantyńskim ujawniły się różnorodne, „dewiacyjne formy przeżywania chrześcijaństwa imperialnego oraz będącego jego skutkiem chrześcijaństwa feudalnego, które będą potrzebowały filozofii ducha, ale odartej z istotnych elementów łączenia szczęścia i poznania z życiem zgodnym z cnotą – neoplatonizm bez duszy, Ewangelia bez nawrócenia”³⁴ W syntezie wiary tychże Ojców i neo-

³³ Por. B a r o n. *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja* s. 46-48. Idee, które Chomiakow zapożyczył od Hegla i znalazły się w jego koncepcji „sobornosti”, mają swoje zakorzenienie w filozofii neoplatońskiej. Por. tamże s. 47.

³⁴ Tamże s. 67-68.

platońskiej teologii (synteza patrystyczna) teologia prawosławna upatruje fundamentów Kościoła, a jej budowniczych uznaje za żyjących świadków kościelnej ortodoksji. Ich wiara, utożsamiana z wiarą Kościoła apostołskiego, stała się – po dzień dzisiejszy – normą określającą znamiona jego jedności, świętości i katolickości³⁵

Ci sami Ojcowie greccy są „ojcami chrzestnymi” soborów ekumenicznych, które według wskazanego przez nich klucza zdefiniowały wiarę Kościoła. Trudno jest w burzliwej historii cesarskich soborów doszukać się innej logiki, którą kierował się ówczesny Kościół w wyrażaniu swojej wiary. Spory o definicje wiary i opowiedzenie się Ojców Soboru Nicejskiego za kategorią filozoficzną w chrystologii (*homousios*) tylko potwierdza tę tezę. Hegemonia filozofii nad starochrześcijańskim, biblijnym rozumieniem wiary wpływa na sposób jej wyrażania do tego stopnia, że dochodzi na soborach do utożsamienia przedmiotu wiary z jej formułą. Sobory, które w swojej istocie miały prowadzić do konsensusu i wzajemnej zgody, w praktyce były narzędziem eliminacji osób, grup i całych narodów z Kościoła.

Podejmowany po XV wiekach izolacji dialog, zarówno Kościoła katolickiego, jak i prawosławnego, ze starożytnymi Kościołami pokazuje, że nie zawsze opozycja wobec soborowych definicji była odejściem od wiary apostołskiej. Często czyniono tak w obronie tradycji Kościoła. Coraz bardziej przekonują się o tym teologowie prawosławni. Poszukiwania w historii soborów modelu dla przygotowanego Soboru Kościoła Prawosławnego wzmagają postawy krytyczne i skłaniają do sięgnięcia w przeszłość Kościoła, sprzed jego „uwikłania w cesarsko-bizantyjski ideał ekumeniczności” Uświadamia, że mimo wynikającej z tego ideału presji w akcentowaniu soborów ekumenicznych, jako najwyższych świadków chrześcijańskiej prawdy, Kościół bizantyjski nigdy nie uważał, że te sobory były jedynym źródłem Magisterium Kościoła i jedynym kryterium działania w nim Ducha Świętego³⁶

*

³⁵ Teologia prawosławna utożsamia „katolickość” Kościoła z jego „soborowością” (scs. „sobornost”).

³⁶ „Whatever its involvement with the imperial ideal of «ecumenicity» and its insistence on the role of «ecumenical» councils as supreme witnesses of the Christian truth, the Byzantine Church never thought that such councils were the *only* source of the Church’s magisterium or the only criterion of the Holy Spirit’s action in the Church” (Meyendorff. *What is an Ecumenical Council* s. 269).

Wznowiony we wrześniu 2006 r. dialog katolicko-prawosławny potwierdza tezę, że jest on niestęchanie trudny. Wymaga on wysiłku, wytrwałości, odwagi i otwartości obydwu stron. Niemal 26-letni wysiłek na rzecz „wielkiej i świętej sprawy pojednania Kościołów siostrzanych” wskazuje na swoją paralelę między stopniem trudności dialogu i rangą ważności problematyki podejmowanej w dialogu katolicko-prawosławnym. Dialog między bliskimi sobie Kościołami podejmuje problemy szeroko wykraczające poza chronologiczne ramy podziału. Sięga samych fundamentów chrześcijańskiej wiary i tożsamości jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła. W tej kwestii – mimo znaczniejszych różnic doktrynalnych – łatwiejszy wydaje się dialog Kościoła katolickiego z Kościołami protestanckimi. Wspólne dziedzictwo kultury zachodniej, wspólne kategorie myślenia i rozumienia świata, wspólne doświadczenie – wszystko to ułatwia proces wzajemnego porozumienia. Czy wobec tego dialog teologiczny podlega prawom kulturowego determinizmu? Jaką rolę w dialogu ekumenicznym odgrywa tradycja wyznaniowa poszczególnych Kościołów? Jaką wartość – wobec zjawiska polaryzacji Kościołów o wrażliwości katolickiej i protestanckiej – ma dialog Kościołów siostrzanych? Czy istnieje wspólna płaszczyzna dialogu Kościołów siostrzanych z Kościołami protestanckimi?

Poszukując perspektywy dla dialogu katolicko-prawosławnego, warto zwrócić uwagę na postawę prawosławia wobec nowożytnego ruchu ekumenicznego. Kościół ten bezpośrednio uczestniczył w powstaniu Światowej Rady Kościołów. Teologowie prawosławni, ze swoją ideą katolickości Kościoła, wspólnoty (*koinonia, communio*) i „sobornosti”, byli kreatorami ekumenicznej wizji Kościoła i jego zintegrowanej całości na forum Światowej Rady Kościołów. Znalazła ona swoje ukonkretnienie w wizji Kościoła, jako wspólnoty soborowej, w Nairobi (1975). Wizja przyszłej jedności i perspektywa wspólnego soboru wyzwoliła nadzieje i twórczą wyobraźnię u wielu teologów. Świadectwem entuzjazmu tamtej epoki jest opinia, jaką wygłosił prawosławny teolog, archimandryta Cyrille Argenti:

Chciałbym wypowiedzieć życzenie lub raczej modlić się o to, aby przez członkostwo wszystkich Kościołów chrześcijańskich, a szczególnie pierwotnego i czci godnego Kościoła Rzymu (oraz wszystkich świętych Kościołów będących we wspólnocie z nim) w Światowej Radzie Kościołów, przez coraz większe zanurzenie się w Chrystusie wszystkich obecnych i przyszłych Kościołów członkowskich oraz przez działanie Ducha Bożego, Ducha Prawdy i Jedności – aby przez to wszystko, jeśli nie piąte lub szóste, że jednak jedno z następnych zgromadzeń

ogólnych ŚRK mogło zostać uznane przez całe chrześcijaństwo za VIII Sobór Ekumeniczny Jednego, Świętego, Katolickiego i Apostolskiego Kościoła Jezusa Chrystusa³⁷

W pewien sposób protest przedstawiciela Patriarchatu Moskiewskiego w Belgradzie zwraca uwagę na paradoks prawosławnego świadectwa w nowożytnym ruchu ekumenicznym. Potwierdza stanowisko teologów prawosławnych wobec przyjętej przez Światową Radę Kościołów zasady reprezentacji w dialogu teologicznym. Sprzeciw teologów prawosławnych nie dotyczy celu nowożytnych dążeń ekumenicznych, z którym się w pełni utożsamiają, ale metody jego realizacji. Proponowana przez nich zasada soborowego konsensusu wydaje się niesłuchanie trudna i wręcz niemożliwa do zrealizowania na obecnym etapie świadomości ekumenicznej. Czy istnieje inny sposób przywrócenia wspólnoty wiary i jedności Kościoła?

Teologowie prawosławni wskazują na wspólne dziedzictwo Kościoła niepodzielonego. Istotnie, „historia jest nauczycielką życia”, ale tylko w sensie czysto pedagogicznym. Historia Kościoła wskazuje na podstawową prawdę, że to nie Ewangelia się zmienia, ale świat. Nowożytny ekumenizm – przy wielkim udziale teologii prawosławnej – wybrał drogę budowania przyszłości na prawdzie historycznej. Wspólne dążenie do prawdy pociąga za sobą konieczność głębokiej refleksji nad przeszłością. Czy istotnie tradycja pierwszego tysiąclecia była doskonałą realizacją kościelnej jedności? Próby poszukiwań odpowiedzi nie pozostawiają wątpliwości, że wiele jest jeszcze do zrobienia. Uważam, że wspólny namysł nad przeszłością Kościoła może okazać się źródłem nadziei nie tylko na doskonałą realizację celów nowożytnej ekumenii. Wspólna pielgrzymka do źródeł wiary i chrześcijańskiej tożsamości umożliwia korekturę błędów przeszłości oraz pozwala na budowanie doskonalszej formy przeżywania wspólnoty wiary w Kościele przyszłości. Chrześcijanie mogą spotkać się na prawdziwym i wspólnym soborze. Czy będzie to VIII Sobór Ekumeniczny? Czy III Sobór Watykański? Czy II Sobór Jerozolimski? Teologom, którzy budowali na tych pytaniach modele przyszłego soboru, towarzyszyła nadzieja połączona z twórczą wyobraźnią. Elementem kreującym te wizje, zgodnie z założeniem przyjętym w ekumenii, były modele soborów z przeszłości. J. Meyendorff wskazuje na swoiste *novum*, które może dopomóc w pokonaniu ograniczeń przeszłości:

³⁷ C. Argenti. *Christian Unity*. „The Ecumenical Review” 28:1976 nr 1 s. 34.

Jeżeli wierzymy, że Święty Kościół Boży jest żywą rzeczywistością dzisiaj, wierzymy, że Duch może pokonać ludzkie ograniczenia i braki, jak również wszystkie formy ziemskich podziałów. Może przemówić do nas przez prawdziwy i autentyczny sobór³⁸

BIBLIOGRAFIA

- Aghiorgoussis Maximos [bp]: Theological and Historical aspect of Conciliarity: some Proposition for Discussion. „The Grec Orthodox Theological Review” 24:1979 nr 1 (Spring) 1979 s. 6-19.
- Argenti C.: Christian Unity. „The Ecumenical Review” 28:1976 nr 1 s. 28-34.
- Baron A.: Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Ciobotea D.: Major contributions of the orthodox theology to the promotion of ecumenism. „Nicolaus” 2002 s. 101-113.
- Chrestou P.: Neohellenic Theology at the Crossroads. „The Greek Orthodox Theological Review” 28:1983 nr 1.
- Collins P.: Papal Power. A proposal for change in Catholicism’s thirf millennium. Fount: An imprint of Harper Collins Publishers [1997].
- Denzler G.: Zasadnicze kierunki eklezjologii w Cesarstwie Bizantyjskim. „Concilium” (pol.) 1-10:1971 s. 329-336.
- Dvornik F.: Bizancjum a prymat Rzymu. Warszawa: Wydawnictwo PAX 1985.
- Hryniewicz W.: Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum” 1993.
- Jak głęboko sięga podział Kościoła? Kilka refleksji teologicznych ze szczególnym uwzględnieniem relacji rzymskokatolicko-prawosławnych. „Roczniki Teologiczne” 38-39:1991-1992 z. 2 s. 133-149.
- Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej. Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1995.
- Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia. Kraków: Wydawnictwo Znak 2004. Seria: Teologia żywa.
- Jaczynowska M.: Religia w rzymska w epoce Augusta. W: S. Stabryła. Starożytny Rzym. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne 1992 s. 240-242.
- Jaeger W.: Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia. Bydgoszcz: Wydawnictwo Fundacji ALETHEIA 2002.
- Kaim A.: Sobór wszystkich chrześcijan we współczesnej refleksji teologicznej. „Roczniki Teologiczne” 50:2003. z. 7 s. 139-157.
- Ex Oriente Lux na drogach współczesnej ekumenii. [Rec.: A. Kallis. *Ut omnes unum sint. Das Jerusalemer Konzil von 2054.*] „Roczniki Teologiczne” 50:2003 z. 7 s. 199-208.
- Mistrz i przyjaciel. Wojciech Nowopolczyk i humanizm chrześcijański. W: Historia świadectwem czasów. Księdzu Profesorowi Markowi Zahajkiewiczowi. Red. W. Bielak, S. Tylus. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006 s. 265-291.

³⁸ Zob. oryginalne motto do niniejszego artykułu.

- Poza nadzieją nie ma zbawienia. W: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin. Red. P. Kantyka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006 s. 299-310.
- Kallis A.: *Ut omnes unum sint. Das Jerusalemer Konzil von 2054*. W: *Zeitenwende. Abschied vom Jahrtausend der Spaltungen*. Red. A. Kallis, I. Kallis. Münster: Theophano Verlag 2000 s. 81-96.
- Kamykowski Ł.: *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003.
- Leśniewski K.: *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*. Lublin: Lublin: Wydawnictwo Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej [wydr. w Grecji] 1995. Seria: Światło Przemienienia 2.
- Meyendorff J.: *Die orthodoxe Kirche western und heute*. Salzburg: Otto Müller Verlag 1963. Seria: Wort und Antwort 31.
- *What is an Ecumenical Council*. „St. Vladimir's Theological Quarterly” 17: 1973 No. 4 s. 259-273.
- Mühlen H.: *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen*. Paderborn: Bonifatius Verlag 1974.
- Szczepański W.: *Tak zwany sobór jerozolimski. Studium krytyczno-egzegetyczne do R. 15 Dziejów Apostolskich*. Lwów: Wyd. Towarzystwa „Biblioteka Religijna” 1924 s. 7-8.
- Zieliński T.: *Chrześcijaństwo antyczne*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek 1999.

DIALOG DER SCHWESTER-KIRCHEN IN DER PERSPEKTIVE EINES GEMEINSAMEN KONZILS

Zusammenfassung

Dieser Artikel wurde Rev. Prof. W. Hryniewicz zu seinem 70. Jubiläum gewidmet.

Der katholisch-orthodoxe Dialog ist ein wichtiger Bestandteil des gesamten ökumenischen Dialogs. Er greift Fragen auf, die weit über die chronologischen Rahmen des Schismas hinausragen und die tiefsten Fundamente des christlichen Glaubens und der Identität der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche betreffen. Der Protest des Metropoliten Hilarion in Belgrad hat die Aufmerksamkeit auf das Paradox des orthodoxen Zeugnisses in der ökumenischen Bewegung gelenkt und daran erinnert, dass es die orthodoxen Theologen waren, die durch ihre Überzeugung von Katholizität, Gemeinschaft (*koinonia, communio*) und Konzilianz eine ökumenische Vision der Kirche als konziliarer Gemeinschaft inspiriert haben (Nairobi 1975).

Die Perspektive eines gemeinsamen Konzils erweckte bei vielen Theologen Erwartungen und kreative Erfindungsfähigkeit. Die Christen können sich bei einem wahren und gemeinsamen Konzil begegnen! Wird es das VIII. Ökumenische oder das III. Vatikanische Konzil sein? Oder vielleicht das II. Konzil von Jerusalem? Der orthodoxe und ökumenische Theologe J. Meyendorff meint: „Wenn wir heute noch an die lebendige Wirklichkeit der Heiligen Kirche Gottes glauben, glauben wir auch daran, dass der Hl. Geist unsere menschlichen Grenzen und Mängel sowie alle Art irdischer Spaltungen zu überwinden vermag. Er kann uns durch ein wahres und authentisches Konzil ansprechen“

Zusammengefasst von Olga Khmelevska

Słowa kluczowe: dialog teologiczny, dialog Kościołów siostrzanych, tradycja Ojców greckich, sobory ekumeniczne, prawdziwy i autentyczny sobór.

Schlüsselwörter: theologischer Dialog, Dialog der Schwester-Kirchen, Tradition der griechischen Kirchenväter, Ökumenische Konzilien, das wahre und authentische Konzil.

Key words: theological dialogue, the dialogue of the "Sister Churches", Greek Fathers' tradition, ecumenical councils, true and authentic council.