

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

Lublin

JAK GŁĘBOKO SIĘGA PODZIAŁ KOŚCIOŁA?

KILKA REFLEKSJI TEOLOGICZNYCH ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM
RELACJI RZYMSKOKATOLICKO-PRAWOSŁAWNYCH

Rozdarcie i trwanie w stanie podziału – oto jedno z najbardziej tragicznych zjawisk w dziejach chrześcijaństwa. Podział jest zubożeniem dla każdej ze stron. Dzieje podziału nacechowane są antagonizmami i konfliktami, wzajemnym wyobcowaniem, nieufnością, nawet wrogością i nienawiścią. Podział niszczy żywą wymianę wartości duchowych, pozbawia możliwości wzajemnego dopełniania się i korygowania jednostronności. Misterium podziału w Kościele nie jest łatwe do zgłębienia. Czy jest on jedynie przejawem ludzkiego grzechu i ludzkiej ułomności? Czy przez doświadczenie podziału dochodzi się do jedności pełniejszej i trwalszej? Czy istnieje jakiś opatrnościowy i tajemniczy sens podziałów? Jak głęboko sięga podział? W czym się przejawia? Co niszczy? Jakie są jego konsekwencje eklezjologiczne i kulturowe? Refleksja nad przeszłością podzielonego chrześcijaństwa skłania do tego rodzaju pytań. Jest to lekcja wielce pouczająca i pożyteczna w poszukiwaniu dróg przezwyciężenia podziału.

Wschód i Zachód chrześcijański oddziaływały od siebie wskutek długiego procesu wyobcowania, trwającego przez całe stulecia. Był to przede wszystkim proces dezintegracji wspólnej tradycji oraz absolutyzacji poszczególnych tradycji lokalnych. Coraz wyraźniej zarysowywały się podstawowe rozbieżności eklezjologiczne. W procesie tym, jak wiadomo, ważną rolę odgrywały motywy nie tylko teologiczne, ale również kulturowe i polityczne. Duch ekskluzywizmu zaciążył niezwykle mocno nad dziejami wzajemnych relacji. Każda ze stron wielokrotnie przejawiała tendencję do nadawania własnym tradycjom absolutnej i powszechnej wartości. Prowadziło to do braku zrozumienia dla odmiennych elementów tradycji drugiej strony oraz zaniku tolerancji. Sprzyjała temu wzajemna izolacja kulturowa oraz brak żywej wymiany myśli. Bizantyjczycy potępiali zwyczaje łacińskie jako przeciwne duchowi prawdziwego chrześcijaństwa. Łacinnicy, zwłaszcza po zdobyciu Konstantynopola w 1204 r., czynili to samo, domagając się bezwarun-

kowego przyjęcia na Wschodzie rzymskiej doktryny i zwyczajów kościelnych. Tak pogłębiał się wielowiekowy proces rozłamu i podziału chrześcijaństwa, trwający do dzisiaj.

Na ziemiach Słowian wschodnich i zachodnich chrześcijaństwo zakorzeniło się niemal w przededniu wielkiej schizmy, której symboliczną datą jest rok 1054. Podział przyszedł tu z zewnątrz – wskutek sytuacji historycznej ówczesnego świata chrześcijańskiego. Jak młode i nie okrzepłe jeszcze chrześcijaństwo radziło sobie z faktem podziału? Jak kształtowały się stosunki młodego Kościoła wschodniego na Rusi z Kościołem łacińskim, zwłaszcza w Polsce? Oto pytania, na które najpierw szukać będziemy odpowiedzi.

I. RELACJE WYZNANIOWE PO 1054 ROKU NA ZIEMIACH RUSKICH I POLSKICH

Podział przenikał powoli w świadomość chrześcijan obydwu Kościołów. Po 1054 r. z jednej i drugiej strony istniały nadal liczne więzi podtrzymujące wzajemną wspólnotę. Najczęściej miały one charakter nieoficjalny i osobisty. Były to przyjazne gesty współpracy, oznaki sympatii i życzliwości, chęć zrozumienia i wzajemnego zbliżenia, unikanie tego, co mogłoby pogłębić rozłam w Kościele. Kapłani i świeccy, przechodząc z jednego kraju do drugiego, byli na ogół bez trudności dopuszczani do sakramentów, a nawet do publicznego sprawowania funkcji sakralnych. Rzesze wierzących po obydwu stronach nadal uważały, iż należą do tego samego Kościoła Chrystusa.

1. POWOLNY PROCES GODZENIA SIĘ Z FAKTEM PODZIAŁU

Świadomość dokonanego rozłamu przenikała z oporami na ziemiach słowiańskich wschodniej Europy. Prawie do końca XII w. uważano, że schizma miała jedynie charakter lokalny, ograniczony do Konstantynopola i Rzymu. Nadal żywe było przekonanie o przynależności chrześcijan do jednego i nie podzielonego Kościoła Chrystusa. Najbardziej dobitnym tego wyrazem były małżeństwa mieszane w XI i XII w. Odnosi się to zwłaszcza do członków panujących dynastii oraz do innych możnowładców. Historia zachowała sporo świadectw o tego rodzaju małżeństwach. Wierzący ochrzczeni w Kościele wschodnim zawierali małżeństwa z osobami ochrzczone w Kościele łacińskim i wyznającymi jego wiarę. Nie mówiło się o żadnych dyspensach. Sakramenty udzielone w jednym Kościele były

nadal uznawane bez zastrzeżeń przez drugi Kościół. Najbardziej istotne więzi sakramentalne nie zostały zerwane. Na pierwszym planie pozostała świadomość przynależności do jednego i tego samego Kościoła. Dzięki temu przez ponad sto lat po oficjalnym akcie rozłamu między Kościołami mieszane małżeństwa dynastyczne wciąż dochodziły do skutku. Nie kwestionowano rzeczywistości sakramentalnej, nie nawoływano do przywrócenia jedności w wierze. Sam akt zawarcia małżeństwa był równoznaczny z uznaniem chrztu, Eucharystii oraz innych sakramentów. Sakramentalna rzeczywistość Kościoła nie przestała być czynnikiem najbardziej łączącym obydwie strony chrześcijaństwa.

Mieszanych małżeństw dynastycznych wyliczyć można po 1054 r. znaczną liczbę. Odnosi się to szczególnie do rodów możnowładców ruskich i polskich. Dynastia Rurykowiczów była wielokrotnie spokrewniona z polską dynastią Piastowiczów¹. W samym XII w. można doliczyć się ok. 10 małżeństw mieszanych. Zanikac zacząć dopiero pod koniec tego stulecia. Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe nacechowane były do tego czasu wzajemnym szacunkiem i tolerancją, a nade wszystko poczuciem jedności w wierze. Książęta ruscy uważali książąt polskich za wyznawców jednej wiary. Gdy trzeba było załatwić sprawy sporne, jedni i drudzy wspólnie całowali ten sam krzyż. Do różnic obrzędowych nie przywiązywano większej wagi. W opisach wzajemnych relacji często pojawia się określenie „bracia” Na dworach książęcych można było uczestniczyć w liturgii i sakramentach udzielanych przez duchownych jednego i drugiego Kościoła. Faktem jest, że zarówno Rzym, jak i Konstantynopol ustosunkowywały się coraz bardziej nieufnie do tego rodzaju „bratania się” Polaków i Rusinów. Rzecz znamienita, że takie pejoratywne wyrażenia, jak np. „schizmatyccy Rusini” pojawiały się jedynie w oficjalnej korespondencji z Rzymem ze względów dyplomatycznych i taktycznych, a nie we wzajemnych relacjach. Więzy pokrewieństwa wręcz wykluczały posługiwanie się językiem obraźliwym dla drugiej strony. Wspomnieć trzeba m.in. szeroką współpracę przy budowaniu świątyń. Polscy książęta sprowadzali mistrzów ruskich. W XII w. mistrzowie polscy pomagali przy budowie cerkwi prawosławnej w Przemyślu.

Jednym z historycznych i kulturowych następstw podziału było na dłuższą metę wzajemne wyobcowanie, zanik żywej wymiany wartości duchowych, a co gorsza – narastająca z czasem wrogość i nienawiść. Małżeństwa mieszane stanowiły żywy i naturalny pomost między obydwoma Kościołami. Podział przyczy-

¹ Zob. W. M e y s z t o w i c z. *Manuscriptum Gertrudae filiae Mesconis II Regis Poloniae*. „Antemurale” 2:1955 s. 114 n.; F. S i e l i c k i. *Polsko-ruskie stosunki wyznaniowe w XI i XII wieku*. W: *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*. Pod red. R. Łuźnego. Lublin 1988 s. 35-49.

nił się do zerwania jednej z najsilniejszych i najbardziej intymnych więzi między ludźmi wierzącymi.

2. DZIEJE REBAPTYZACJI JAKO PRZEJAW RADYKALIZACJI PODZIAŁU

Jeszcze na Soborze Florenckim wyrażano przekonanie o wspólnej przynależności chrześcijan wschodnich i zachodnich do jednego Kościoła. Nie uważano, że dopiero przez ponowne zjednoczenie druga strona zostanie przyjęta do prawdziwego Kościoła. Unia Brzeska (1596) pociągnęła za sobą nowy podział oraz niebывały wzrost napięć wyznaniowych na terenach państwa polsko-litewskiego.

Konsekwencje podziału ujawniają się z całą wyrazistością w praktyce sakramentalnej. Świadczą o tym dzieje rabaptyzacji w obydwu Kościołach. Jest to smutne świadectwo radykalnego zakwestionowania eklezjalności drugiej strony, negacja podstawowej więzi jedności między chrześcijanami, redukcja wierzących drugiego Kościoła do stanu niewiary i pogaństwa.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa na Rusi nie znajdziemy żadnego oficjalnego rozporządzenia, które zalecałoby ponownie udzielać chrztu łacinnikom w razie ich przejścia do Kościoła prawosławnego. Zdarzały się jednak tego rodzaju praktyki, skoro niektórzy papieże, m.in. Honoriusz III (1216-1227) oraz Grzegorz IX (1227-1241), wyrażali z tego powodu ubolewania i skargi. Był to czas po IV wyprawie krzyżowej, w czasie której zdobyto Konstantynopol i sprofanowano święte miejsca, a zarazem okres wzmożonej łacynizacji Kościoła wschodniego. Praktyka rebaptyzacji wkroczyła na Rusi w nowy okres dopiero po Soborze Florenckim (1439), zwłaszcza zaś po Unii Brzeskiej. Synody moskiewskie w 1441 oraz w 1620 r. rozporządziły, aby ponownie chrzcić łacinników przechodzących na prawosławie². Było to równoznaczne z uznaniem ich za pogan. Aby zrozumieć wagę tych decyzji, trzeba ponownie uwzględnić ówczesny kontekst kościelno-historyczny. Wielkim problemem dla prawosławia stało się zjawisko tzw. uniatyzmu. Nakaz rebaptyzacji dotyczył już nie tylko łacinników, ale również unitów, a nawet samych prawosławnych ochrzczonych przez kapłanów unickich. Prawosławni podnosili zarzut, iż są prześladowani i wystawieni na

² Zob. obrzęd przyjęcia łacinników do Kościoła prawosławnego oraz ich rebaptyzacji według: *Potrebnik patriarcha Filareta Romanova*. Moskwa 1623-1625 (ponowne wyd. Moskwa 1877) rozdz. 71. Katolików traktowano na równi z heretykami i wyznawcami wszystkich religii niechrześcijańskich. Zgodnie z określeniem synodu z 1620 r. (tamże rozdz. 70) byli uważani wręcz za najgorszych heretyków („skvernejši i ljutejši est' latynjane papeznicy”). Zob. też: K. Duchatelez. *L'économie baptismale dans l'Eglise orthodoxe*. „Istina” 16:1971 s. 13-36, zvl. 20 n.

niebezpieczeństwo odstępstwa od wiary ojców³. Był to jeszcze jeden powód, aby traktować łacinników z całą surowością zasady akribii (*akribeia*).

Jednakże blisko 50 lat później Wielki Synod w Moskwie (1667) odrzucił decyzję z 1620 r. jako niezgodną z dawnymi zwyczajami i niewłaściwie interpretującą kanony soborów. Stwierdził, iż nie należy łacinników ponownie chrzcić („ne podobaet latinjan perekreščivati”). Wystarczy, aby wyrzekli się swoich błędów i zostali namaszczeni świętym krzyżem (*myron*)⁴. Od 1757 r. w Kościele rosyjskim przyjmowano katolików przez samo wyrzeczenie się błędów, a od protestantów wymagano ponadto chryzmacji, czyli bierzmowania. Wskutek decyzji z 1667 r. postawa Kościoła rosyjskiego zdecydowanie różniła się od praktyki Kościoła greckiego. Synod konstantynopolitański z 1755 r. uznał chrzest łaciński za nieważny i zobowiązał do rebaptызacji. Dopiero w 1888 r. patriarcha ekumeniczny postanowił przyjmować katolików i ormian przez namaszczenie krzyżem⁵.

Dzieje rebaptызacji po stronie Kościoła katolickiego w państwie polsko-litewskim świadczą o podobnym radykalizmie, negującym ważność sakramentów udzielanych w Kościele prawosławnym. Zwyczaj rebaptызacji przyjął się w XV w. niemal powszechnie. Jeszcze w 1417 r. teologowie polscy sądzili, iż chrzest udzielany przez prawosławnych jest ważny. Dali temu wyraz w liście skierowanym przez króla Władysława Jagiełłę i litewskiego księcia Witolda do Soboru w Konstancji. Pismo wyjaśnia, że poddawanie Rusinów rebaptызacji byłoby wręcz zniewagą dla samego sakramentu („iniuria fieret sacramento”), a przy tym odstraszałoby ich od nawracania się⁶. Postawa ta nie powstrzymała jednak szerzącej się praktyki rebaptызacji. Czwarta żona króla Jagiełły, Zofia (Holszańska), została zmuszona w przededniu ślubu w 1422 r. do powtórnego chrztu w obrządku rzymskim. Prawodawstwo kościelne stawiało „schizmatyckich Rusinów” na jednej płaszczyźnie z Żydami i poganami. Po XII-wiecznej tolerancji i otwartości obydwu wyznań nie pozostało prawie żadnego śladu. Wzajemne wyobcowanie sprawiło, że stykały się z sobą teraz dwa różne Kościoły, dwie mentalności i dwie nie przenikające się wzajemnie kultury. Hierarchia rzymskokatolicka z uporem obstawała przy rebaptызacji Rusinów przechodzących do Kościoła kato-

³ Zob. M. B e n d z a. *Tendencje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674-1686*. Warszawa 1987 s. 204 n., 221.

⁴ Rebaptызacji protestantów zaprzestano w Rosji dopiero w 1718 r.

⁵ Zob. D u c h a t e l e z, jw. s. 18-20; P. R a j. *L'économie chez les Orthodoxes depuis 1755*. „Istina” 18:1973 s. 359-371.

⁶ Wyjątki tego listu przytacza K. Chodynicki (*Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1370-1632*. Warszawa 1934 s. 82 przyp. 1).

lickiego. Był to „jeden z istotnych elementów w systemie ograniczeń skierowanych przeciwko wolności religijnej schizmatyków”⁷.

Praktyka rebaptyzacji została usankcjonowana przez synody diecezji, w których zagadnienie to było szczególnie aktualne. Usiłowano sprecyzować jej teologiczne podstawy (olbrzymie znaczenie miał w tym względzie traktat rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego Jana z Oświęcimia, zw. Sacranusem, pt. *Elucidarius errorum ritus ruthenici*, 1501). Z wypowiedzi zwolenników rebaptyzacji przebija olbrzymia rezerwa wobec sakramentów udzielanych przez „schizmatyckich Rusinów”. Pogłębiająca się świadomość podziału coraz bardziej wzmagała nieufność i podejrzliwość. Nawet orzeczenia Soboru Florenckiego o równoważności łacińskiej i greckiej formuły chrzcielnej nie zdołały przełamać zwyczajowej praktyki rebaptyzacji. Wprawdzie synod wileński (1521) opowiedział się za stanowiskiem tego Soboru, jednak jego uchwały nie wywarły większego wpływu na rozwój świadomości kościelnej.

Rzecz znamienna, że zdecydowanymi przeciwnikami rebaptyzacji byli w XVI w. w Polsce jedynie nieliczni duchowni pochodzenia ruskiego (ks. Stanisław Orzechowski) lub ochrzczeni w Kościele prawosławnym (bp Jan Drohojowski)⁸. Względy osobiste lub rodzinne pomagały im przewyciężyć nieufność i ustosunkować się życzliwie do sakramentów Kościoła prawosławnego. Dlatego właśnie zarzucano im zbytnią ugodowość wobec prawosławnych. Prawdopodobnie pod wpływem tych sprzeciwów synod prowincjalny w Piotrkowie (1551) postanowił pozostawić sprawę warunkowej rebaptyzacji do decyzji samych przechodzących na katolicyzm. Synod przemyski (1554) domagał się stosowania chrztu warunkowego (*baptismus sub conditione*). Dopiero orzeczenie Soboru Trydenckiego⁹, przyjęte w Polsce najpierw przez synod prowincjalny we Lwowie (1564), położyło kres długiej praktyce rebaptyzacji Rusinów. Sprzyjały temu również nasilające się tendencje unijne.

Potrydencka eklezjologia odnosiła się z nieufnością do prawosławia. W jej świetle wszędzie tam, gdzie nie uznaje się władzy papieża, mogą istnieć jedynie błędzące wspólnoty, w których sakramenty są wprawdzie udzielane w sposób ważny, ale zgoła niegodziwy. Kto chce należeć do prawdziwego Kościoła Chrystusa, musi wyraźnie uznawać uprawnienia biskupa rzymskiego. Prawosławni chrześcijanie są jedynie „zbłąkanymi owcami”, które muszą powrócić do praw-

⁷ J. S a w i c k i. „*Rebaptizatio Ruthenorum*” w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku. W: *Pastori et magistro*. Lublin 1966 s. 233. Zob. też: E. P r z e k o p. *Die „Rebaptizatio Ruthenorum” auf dem Gebiet Polens vor der Union von Brest (1596)*. „*Ostkirchliche Studien*” 29:1980 s. 273-282 (ten ostatni artykuł nie wnosi nowych elementów, jest bowiem streszczeniem wywodów Sawickiego).

⁸ Zob. S a w i c k i, jw. s. 239 n.

⁹ *De baptisate can.* 4. DS 1617.

dziwego Kościoła pod groźbą utraty zbawienia. Temu celowi miała służyć misyjna działalność Kościoła rzymskiego. Ta właśnie eklezjologia nawracania była podstawą akcji unijnej, która w rezultacie doprowadziła jedynie do pogłębienia rozłamu między Kościołem prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim¹⁰. Wiek XVIII przyczynił się do zaognienia antagonizmu kościelnego i kulturowego. Nic nie pozostało z dawnego przekonania, iż Kościół Chrystusa istnieje po obu stronach podziału. Zarówno katolicy, jak i prawosławni opowiedzieli się za e k l e z j o l o g i c z n y m e k s k l u z y w i z m e m. Jedni i drudzy uważali, że ich Kościół jest jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusa. Na ponowne odkrycie teologii „Kościółów siostrzanych” trzeba będzie czekać aż do 2. poł. XX w.

Lekcja przeszłości jest wyraźna: nie da się przewyciężyć schizmy stwarzając powody do nowych podziałów. Trzeba powrócić do wczesnochrześcijańskiej teologii Kościółów siostrzanych i szukać nowych dróg pojednania na drodze cierpliwego dialogu. Samo zagadnienie uniatyzmu wyrosło w sytuacji konfliktu i podziału. Obecnie staje się ono przedmiotem wszechstronnej refleksji teologicznej i ekumenicznej. Dążenie do pojednania Kościółów stwarza nowe możliwości. Kościoły muszą zdobyć się na akt wzajemnego wybaczenia win, przyznać się do popełnionych błędów, zrezygnować z rozwiązań nie liczących się z prawem człowieka do wolności religijnej.

II. WIĘCEJ NAS ŁĄCZY, NIŻ DZIELI

Powróćmy do pytań początkowych: jak głęboko Kościół jest podzielony? Czy więcej rzeczy nas dzieli, czy łączy? Aby na nie odpowiedzieć, trzeba uświadomić sobie fakt, że między Kościołami już istnieje głęboka jedność ontyczna, będąca ustawicznym wezwaniem do przewyciężania podziału.

¹⁰ W 1729 r. Kongregacja Krzewienia Wiary (S. Congregatio de Propaganda Fide) zabroniła unitom wszelkiej wspólnoty sakramentalnej z prawosławnymi. Zob. E. Ch. S u t t n e r. *Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart*. „Ostkirchliche Studien” 34:1985 s. 128-150, zvl. 142, 144.

1. JEDNOŚĆ ONTYCZNA JUŻ ISTNIEJĄCA

Wielu chrześcijan boleśnie odczuwa podział w Kościele. Ma on bez wątpienia w sobie coś tragicznego, jakkolwiek dotyczy przede wszystkim kanoniczno-instytucjonalnego wymiaru egzystencji chrześcijańskiej. Pozostaje niejako na powierzchni życia Kościoła, nie dosięgając mistycznej i ontycznej głębi jego tajemnicy. Wskazuje na to symbolika rozdartej szaty Chrystusa. Szata pozostaje czymś zewnętrznym w stosunku do ciała osoby. Rozdarcie nie sięga w głąb. Pozostaje na powierzchni zjawiskowej. Stwierdzenie to skłania do odróżnienia ontycznej jedności Kościoła od jedności empirycznej i widzialnej. Pierwsza jest jednością najbardziej podstawową. Druga jest niejako wtórna i pochodna. Ontyczna i metaempiryczna jedność Kościoła Chrystusowego nie została nigdy zniszczona. Kościół podzielony pozostaje nadal jednym Kościołem zmartwychwstałego Pana dziejów ludzkich. Naruszenie braterskich relacji, ich zakłócenie lub nawet całkowite przerwanie nie niszczą najgłębszej istoty Kościoła Bożego. Oznaczają zerwanie widzialnych więzi braterstwa między Kościołami. Kościół pozostaje jeden w swoim wymiarze ontologicznym i metaempirycznym. Podział dotyka jego rzeczywistości widzialnej. Wspólnota i braterstwo nie znajdują już swego widzialnego wyrazu. Ludzka słabość i grzeszność przesłaniają pełne wymiary bosko-ludzkiej tajemnicy Kościoła. Jeżeli jednak Kościół w swojej ontycznej głębi jest tylko jeden, nie może być mowy o podziale jego ontycznej rzeczywistości. Problem zjednoczenia jawi się tylko na płaszczyźnie zjawiskowej i widzialnej. Z samej istoty Kościoła wynika, iż może on istnieć jedynie w całej swojej ontycznej pełni i jedności, będących darem Boga. Częściowa egzystencja Kościoła rozkładana na poszczególne „elementy” wydaje się eklezjologicznym nonsensem.

Dlatego pomimo istniejących podziałów chrześcijanie wyznają w Credo, iż istnieje jeden Kościół – święty, powszechny i apostołski. Podstawowa jedność nie została nigdy całkowicie utracona. Jest darem Trójjedynego Boga. Podział nie sięga nigdy aż ostatecznych korzeni jedności Kościoła. Ludzki grzech nie ma mocy zniszczenia tej rzeczywistości, która pochodzi od samego Boga i którą podtrzymuje On nieustannie w istnieniu. Istnieje tylko jeden Kościół Boży, Kościół Chrystusa i Jego Ducha. Zmartwychwstały Pan dziejów jest jego Głową. „Wszystcyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12, 13). Dana Kościołowi przez Boga jedność jest rzeczywistością ontyczną, zakorzenioną w misterium Trójjedynego Boga (zob. J 17, 20-21). Dlatego istnienie podziału w chrześcijaństwie przeczy wewnętrznej istocie Kościoła. Jest niezgodne z wolą Chrystusa.

Wiara w to, że Kościół poprzez wieki jest „jeden, święty, powszechny i apostołski”, stanowi źródło ekumenicznych dążeń do przewyciężenia podziału

chrześcijaństwa. Zbawcza rzeczywistość, której twórcą jest sam Bóg, istnieć będzie aż do końca wieków. Boża obietnica niezniszczalności Kościoła (zob. Mt 16, 18; 28, 20) jest podstawą nadziei, że żaden podział w chrześcijaństwie nie zdoła zniszczyć ontycznej jedności Kościoła. Jako dzieło Trójjedynego Boga nie może przestać być jednym Kościołem, podtrzymuje go bowiem moc zmartwychwstałego Chrystusa i Jego Ducha. Jak Bóg jest jeden, tak również Kościół Boży z istoty swej pozostaje zawsze tylko jeden. Podziały przesłaniają i zniekształcają jego widzialną postać, nie są jednak w stanie unicestwić ontycznej jedności już istniejącej.

Jako dar Boży, jedność Kościoła jest silniejsza niż wszelkie podziały. W wymiarze ontologicznym nie trzeba jej przywracać. Zadaniem dążeń ekumenicznych jest, po pierwsze, odkryć jedność już istniejącą w podzielonym chrześcijaństwie, daną mu raz na zawsze przez Boga; po drugie zaś – jedność tę uczynić widzialną poprzez przywrócenie pełnej wspólnoty eklezjalnej i eucharystycznej. Obydwa momenty są od siebie nieodłączne. Urzeczywistnienie widzialnej jedności przez przywrócenie pełnej wspólnoty eucharystycznej jest niemożliwe bez uprzedniego rozpoznania ontycznej jedności Kościoła w obrębie podzielonego chrześcijaństwa. Imperatyw dążenia do jedności widzialnej zakłada wiarę w nieutralny dar jedności pochodzący od samego Boga.

Już istniejąca ontyczna jedność Kościoła domaga się coraz pełniejszej aktualizacji w wymiarach widzialnych. Do aktualizacji tej jedności skłania poczucie winy i bólu z powodu podziału chrześcijaństwa. Skłania do niej również świadomość, że chrześcijaństwo bardziej zjednoczone miałoby większą wiarygodność w oczach świata.

W ciągu stuleci poszczególne Kościoły rozwinęły różne sposoby teologicznego usprawiedliwiania podziału. We wczesnym chrześcijaństwie konieczność podziału uzasadniano faktem odpadnięcia niektórych wspólnot chrześcijan od wiary w Chrystusa jako Boga i Pana. Późniejsze podziały wyraźnie oddalają się od chryzologicznego i trynitarnego centrum wiary chrześcijańskiej. Aby usprawiedliwić podział dokonany pod wpływem różnych okoliczności historycznych, najczęściej zarzucano stronie przeciwnej odpadnięcie od prawdziwej wiary i uzasadniano ten fakt teologicznie. Dzieje chrześcijaństwa obfitują w tego rodzaju tendencje apologetyczno-konfesyjne. Na tej drodze nie da się odnaleźć jednego Kościoła w podzielonym chrześcijaństwie. Każda z podzielonych części skłonna będzie widzieć wówczas „Una Sancta” we własnej wspólnocie wyznaniowej, co pociąga za sobą tendencję do odgraniczania się od innych, zamykania w sobie i rozwijania własnych tradycji wyznaniowych.

2. KU WZAJEMNEMU UZNANIU TOŻSAMOŚCI WIARY I SAKRAMENTÓW

Dekret Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie zakłada, że pomimo nie-dobrej przeszłości we wzajemnych relacjach Kościoł katolicki i Kościoł prawosławny zachowały tę samą wiarę; podstawowa jedność w wierze nigdy nie została zniszczona. Trzeba jedynie usunąć istniejące nieporozumienia i wzajemnie uznać się za „Kościoły siostrzane”, mające prawo do „uprawnionej różnorodności”¹¹. Dzięki tej różnorodności mogą się one wzajemnie uzupełniać i przenikać. Żyjąca w nich wiara jest w swej istocie ta sama. Zadaniem dialogu jest wspólnie potwierdzić i uznać tożsamość tej wiary.

Prawosławni często podkreślają, że wiara apostolska znalazła swój wyraz w tradycji nie podzielonego jeszcze Kościoła. Zauważmy jednak od razu, że już w tamtej epoce dziejów Kościoła nie zawsze istniała całkowita zgodność poglądów w zakresie doktryny i praktyki kościelnej. Już wówczas Wschód chrześcijański nie podzielał rzymskiej koncepcji prymatu. Główne różnice dotyczące sposobu i czasu udzielania trzech sakramentów inicjacji sięgają stuleci, w których Kościoły Wschodu i Zachodu trwały jeszcze w jedności. Był to czas wspólnych soborów powszechnych oraz wspólnego wyznawania wiary apostolskiej. Istniało jeszcze przeświadczenie, iż jest to jedna i ta sama wiara łącząca obydwie Kościoły, że udzielane w nich sakramenty są sakramentami Chrystusa i Ducha Świętego.

Oznacza to, że istniejących już wówczas rozbieżności w dziedzinie doktryny i praktyki nie uważano za wystarczający powód do podziału. Sądono, iż są one do pogodzenia z jednością wspólnej wiary. Był to wszakże czas, gdy głęboka świadomość transcendencji tajemnic wiary oraz apofatycznego charakteru ludzkich wypowiedzi pozostawiała jeszcze wiele miejsca na uprawnioną różnorodność i zdrowy pluralizm w życiu Kościoła. Dopiero później zaczęła umacniać się tendencja do identyfikacji wiary oraz jej sformułowań z określoną teologią i filozofią.

Między obydwoma Kościołami już istnieje podstawowa jedność wiary. Katolicy i prawosławni, jako ludzie ochrzczeni i uczestniczący w Eucharystii, wyznają wiarę w Trójjedynego Boga i w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, który mocą Ducha Świętego działa dalej w Kościele i w świecie dla zbawienia wszystkich. Oznacza to, że obydwie Kościoły wyznają podstawowe prawdy Objawienia zawarte w Piśmie św., w dawnych symbolach wiary (zwłaszcza w symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, który jest wyznaniem wiary Kościoła nie podzielonego) oraz w zgodnej wierze Ojców Kościoła, wyrażonej przede wszystkim w orzeczeniach soborów powszechnych. O roli podstawowych prawd wiary mówi

¹¹ Dekret o ekumenizmie „*Unitatis redintegratio*” nr 17. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 1968. Zob. także nr 14.

idea „hierarchii prawd”, sformułowana przez Vaticanum II¹². Nie chodzi tu bynajmniej o arbitralną selekcję pewnych prawd kosztem innych, lecz o zasadę interpretacji wiary Kościoła, który uznaje doniosłość jej treści o w e g o zróżnicowania. W świetle tej zasady łatwiej dostrzec to, co istotne, oraz odróżnić wiarę od uprawnionej różnorodności form jej wyrazu.

Kiedy Kościoły dzielają tę samą wiarę we wszystkie podstawowe prawdy chrześcijaństwa, wówczas tożsamość wiary może iść w parze z różnorodnością teologicznych sposobów myślenia. Jeden Kościół nie musi przyswajać sobie wszystkich poglądów doktrynalnych właściwych tradycjom drugiego. Wystarczy, że uznaje je za możliwy i dopuszczalny wyraz jednej i tej samej wiary. Różne tradycje doktrynalne mogą po prostu być wyrazem różnej interpretacji jednej i tej samej wiary. Wszelkie różnice należy zresztą interpretować w świetle tego, co wspólne i najbardziej istotne. Jeżeli nasze Kościoły nawrócą się wzajemnie i szczerze ku sobie, wówczas można będzie powiedzieć wraz ze św. Cyprianem z Kartaginy: „wolno myśleć inaczej, z zachowaniem prawa wspólnoty” („*licet salvo iure communionis diversum sentire*”)¹³. Jest to możliwe dzięki temu, że Kościoły pragną przekazywać tę samą intencję wiary – intencję czynienia tego, co winien czynić Kościół Jezusa Chrystusa dla zbawienia świata przez głoszenie Ewangelii, wiarę, sakramenty i służbę względem ludzi.

Obydwa Kościoły powinny odejść od maksymalistycznych dążeń. Ekumenizm opierający się na hasłach powrotu do stanowiska jednego z partnerów dialogu nie ma przed sobą żadnych perspektyw. Zjednoczenie nie może polegać na powrocie jednego Kościoła do drugiego. Jest możliwe jedynie jako akt wzajemnego uznania za „Kościoły siostrzane”

Nowa jedność Kościoła jest możliwa tylko we w s p ó l n o c i e K o ś c i o ł ó w, ofiarnie oddanych służeniu ludziom i dających świadectwo Ewangelii Chrystusa. Wspólnota Kościołów powinna opierać się na najbardziej elementarnych i podstawowych sformułowaniach wiary chrześcijańskiej. Starochrześcijańskie wyznania wiary (*symbola fidei*) skoncentrowane są wokół Osoby Jezusa Chrystusa. On jest o s o b o w ą p r a w d ą wszystkich chrześcijan, prawdą wspólną wszystkim Kościołom. Wspólnota Kościołów wymaga, aby każdy z nich uznał tożsamość wiary w różnorodności poglądów i praktyk. Żaden Kościół nie powinien potępiać inności drugiego Kościoła w dziedzinie doktryny i *praxis* kościelnej. Wzajemne uznanie otwiera drogę do przenikania się charyzmatycznych darów Ducha Świętego, udzielanych przez Pana dziejów każdemu Kościołowi. Owa *perichóresis tōn charismátōn* jest istotnym wymogiem eklezjologii

¹² Tamże nr 11.

¹³ CSEL III/1 435. Jest to wypowiedź Cypriana na synodzie w Kartaginie, streszczona przez św. Augustyna (*De baptismo* III 3, 5. PL 43, 141-142).

chrześcijańskiej. Jedność jest możliwa. Opiera się ona na prawdach najbardziej koniecznych: *in necessariis unitas*¹⁴.

III. NADZIEJA PRZEZWYCIĘŻENIA PODZIAŁU MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM I KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM

Charakter charyzmatyczny może mieć nie tylko to, co jednoczy, ale także to, co wprowadza różnorodność. Czy zuchwałością jest sądzić, że podział Kościoła jest trudną i bolesną pedagogią, która miała zabezpieczyć chrześcijaństwo przed zubożającym uniformizmem? Czy nie w tym właśnie ujawnia się jakiś opatrnościowy sens rozłamu w Kościele? Nie zmienia to jednak faktu, iż wskutek swoich negatywnych konsekwencji podział jest przede wszystkim herezją życia i zaprzeczeniem przykazania miłości. Trzeba go najpierw przezwyciężyć w sobie samym.

1. PODZIAŁ JAKO HEREZJA ŻYCIA

Porządek ludzkiego świata jest nie tylko kruchy i przejściowy, lecz często ociążały i przeciwny tchnieniu Bożego Ducha, Pana i Ożywiciela. Ciężar tej sytuacji na płaszczyźnie ludzkiej udziela się również Kościołowi, podzielonemu i opornie przyjmującemu natchnienia Ducha. Istnieją sytuacje, w których potrzebny jest gest jakiegoś proroczego zniecierpliwienia, który byłby protestem przeciwko sytuacji podziału w Kościele. Za taki właśnie akt trzeba uznać interkomunię W. Sołowiowa: fakt jednorazowej spowiedzi i przyjęcia Komunii z rąk kapłana katolickiego. Nie był to akt konwersji na katolicyzm, lecz raczej wyraz jego zwątpienia w empiryczną rzeczywistość obydwu podzielonych Kościołów. Dostrzegł on, iż rzeczywistość sakramentalna, która jednoczy wierzących, jest nieporównanie ważniejsza niż historyczne podziały. Wynikało to z przekonania, iż ontologiczna i mistyczna jedność dwóch rozdzielonych Kościołów nie została zniszczona w swej nagłębszej naturze. Było więc w tym akcie coś z profetycznego protestu przeciwko istnieniu schizmy między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym. Mamy tu do czynienia z podyktowanym przez su-

¹⁴ Zob. Dz 15, 28.

mienie odważnym osądem istniejącej rzeczywistości kościelnej, nie pozbawionym paradoksalności i stąd narażonym na niezrozumienie¹⁵.

Godne przypomnienia są w tym kontekście natchnione stronicy, które przed ponad 50 laty wyszły spod pióra o. S. Bułgakowa, jednego z najbardziej przenikliwych teologów prawosławnych XX w. Pisał on, iż podział Kościoła nie sięga jego głębi, gdyż „w swoim życiu sakramentalnym Kościół pozostaje jeden”¹⁶. Dotyczy to zwłaszcza prawosławia i katolicyzmu. Podziały w sferze kanonicznej i dogmatycznej nie są w stanie zniszczyć realności życia sakramentalnego w obydwu Kościołach, zwłaszcza zaś Eucharystii. Na ogół uważa się, że uprzednim warunkiem zjednoczenia w życiu sakramentalnym jest osiągnięcie zgodności poglądów dogmatycznych. Bułgakow nie zawahał się przed podważeniem słuszności tego aksjomatu. Drogi do przewyciężenia rozbieżności dogmatycznych należy – według niego – szukać w już istniejącej jedności życia sakramentalnego. „Dlaczego nie szukać przewyciężenia herezji doktrynalnej poprzez przewyciężenie herezji życia, jaką stanowi podział? Czyż obecnie chrześcijanie nie grzeszą tym, że nie słyszą powszechnego zewu eucharystycznego i nie idą za nim, ogarnięci swoimi namiętnościami i podziałami?”¹⁷ Droga zjednoczenia katolicyzmu i prawosławia prowadzi przez uczestnictwo w sakramentach. Potrzeba otwartości na tchnienie Ducha Świętego, które przekracza wszelkie podziały i ukazuje jedność już rzeczywiście istniejącą. Do tej pory Kościoły nie zdobyły się na ten krok. „Droga do zjednoczenia Wschodu i Zachodu – pisał Bułgakow – wiedzie nie przez unię florencką i nie przez turnieje teologów, lecz przez zjednoczenie przed ołtarzem”¹⁸. Wymaga to, rzecz jasna, uświadomienia sobie jedności kapłaństwa, dzięki któremu istnieje tylko jedna i ta sama Eucharystia. Świadomość ta usuwa największe przeszkody do zjednoczenia w życiu sakramentalnym. Zjednoczenie na płaszczyźnie dogmatycznej może być następstwem zjednoczenia w sakramentach. Jedność już istniejąca stanowi podstawę pełnego zjednoczenia Kościołów.

¹⁵ Zwrócił na to uwagę polski teolog prawosławny J. Klinger (*O istocie prawosławia. Wybór pism*. Warszawa 1983 s. 291-294). Na łożu śmierci Sołowiow przyjął Komunię z rąk kapłana prawosławnego.

¹⁶ *U kladezja Iakowlja (Io. 4, 23). O real'nom edinstve razdelennoj Cerkvi v vere, molitve i tainstwach*. W: *Christianskoe vozsoedinenie. Ekumeničeskaja problema v pravoslavnom soznanii*. Paris 1933 s. 29.

¹⁷ Tamże s. 31 (podkreślenie Bułgakowa).

¹⁸ Tamże.

2. PRZEZWYCIĘŻYĆ PODZIAŁ W SOBIE

Dialog ekumeniczny wymaga, aby było coraz więcej chrześcijan wewnętrznie wolnych od podziału. Uczy przewyższać stan schizmy i rozdarcia w sobie. O Chrystusie, którego tajemnica znajduje się w samym centrum prawd wiary, powiedziano, iż „w sobie zadał śmierć wrogości” (Ef 2, 16). Stan rozdarcia i podziału musi chrześcijanin przewyżżyć najpierw w sobie samym.

Teologia i życie wczesnego chrześcijaństwa znały rzeczywistość zbawczą zwaną „chrztem pragnienia” Wiara w istnienie takiego chrztu zrodziła się w trudnym okresie życia Kościoła, gdy przyjęcie sakramentu chrztu było fizyczną niemożliwością. Dla męczenników śmierć poniesiona dla Chrystusa stawiała się równocześnie „chrztem krwi” Inni, nie mogąc fizycznie przyjąć chrztu, lecz pragnąc go gorąco, byli ochrzczeni chrztem swego wielkiego pragnienia. Chrzest ten był w swoich skutkach równy chrztowi „z wody i z Ducha” (J 3, 5). Udzielał daru zbawienia, wprowadzał w społeczność Kościoła.

Pojęcie chrztu pragnienia daje podstawę do pewnej analogii o charakterze ekumenicznym. Jak nie wierzyć, że istnieje również takie pragnienie jedności, które wyrwa ze stanu schizmy tego, kto je nosi w sobie! Urzeczywistnia się ono w sytuacji, kiedy Kościoły, dzieląc wiarę w istotne prawdy chrześcijaństwa, nie mogą lub nie potrafią wciąż przewyżżyć podziału. Pragnienie jedności i pojednania sprawia wówczas we wnętrzu chrześcijanina to, czego Kościoły z różnych przyczyn (a w tym również z nadmiernej ostrożności taktycznej) nie uczyniły i być może jeszcze przez długi czas nie uczynią. Trzeba ożywić świadomość wezwania pochodzącego z chrztu. Pragnienie jedności ma moc wyrwać chrześcijanina ze stanu schizmy i podziału. Nie popadając w indyferentyzm, staje się on wówczas wewnętrznie wolny od podziału. Pozostaje lojalny wobec swego Kościoła, a zarazem odzyskuje żywą świadomość przynależności do jednego, nie podzielonego Kościoła Jezusa Chrystusa. Odnajduje braterstwo ze wszystkimi innymi chrześcijanami w wyznawaniu jednej i tej samej wiary w najbardziej centralne prawdy Ewangelii. Jak chrzest pragnienia ma moc zastąpić w pewnych okolicznościach rzeczywisty chrzest z wody, tak wielkie i intensywne pragnienie jedności ma moc wyrwać wierzącego ze stanu podziału. Wprowadza go ono wewnętrznie w stan pewnej antycypacji jedności, do której Kościoły nie zdołały jeszcze dojść pomimo niezaprzeczalnych postępów na tej drodze.

Refleksja nad podziałem Kościoła skłania do odważnego poszukiwania nowych dróg i możliwości. Odpowiedzialność za stan podziału ciąży na każdym Kościele i na każdym chrześcijaninie. Trzeba zapytywać samych siebie, czy nie jesteśmy wciąż zbyt ostrożni, małoduszni i bojaźliwi wobec podziału, który zuboża każdego z nas i pozbawia czegoś, co należy do pełni chrześcijaństwa.

3. EKUMENIA BOSKA I EKUMENIA LUDZKA

Ludzka ekumenia jest i pozostanie ekumenią grzesznych ludzi: „wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23). Kościół pozostaje Kościołem tych, którzy muszą codziennie prosić o odpuszczenie swoich grzechów: „I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” Modlitwa ta pociąga za sobą ważne konsekwencje dla całej ekumenii. Nie wolno zastygnąć w samoobronie i bez końca rozpamiętywać doznane krzywdy. Chryścijanin z drugiego wyznania nie jest wrogiem zagrażającym naszej wolności. Kościoły nie zdobyły się do tej pory na wszechogarniający gest przebaczenia w duchu szczerej miłości, która „nie pamięta złego” (1 Kor 13, 5).

W homilii wygłoszonej w bazylice św. Mikołaja w Bari (14 VI 1987) podczas spotkania międzynarodowej Komisji katolicko-prawosławnej metropolita Elias z Bejrutu (Patriarchat antiocheński) wołał: „Umiejmy przyjmować jedni drugich jak grzesznicy, którym przebaczone i którzy przebaczą sobie wzajemnie. [...] Dzisiaj prawdziwą herezją byłoby mieć upodobanie w sobie samym, jak faryzeusz z przypowieści, dumny z tego, że nie jest jak inni. Oto dlaczego «wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi» (Mt 19, 30). Pycha, pogarda i lęk rozdzieliły nas. Pokora i miłość zjednoczą nas”

Lista naszych grzechów zaniedbania jest długa. Pocięchą jest to, że ekumenia nie jest jedynie dziełem grzesznych ludzi. Istnieje także ekumenia Boska. „Jeśli my odmawiamy wierności, On pozostaje wierny, bo nie może się zaprzecć siebie samego” (2 Tm 2, 13). Bóg jest dla wszystkich. Nadzieja jest dla wszystkich. Tylko Bóg jest prawdziwie „ekumeniczny” Ma serce dla wszystkich. Tylko o Nim można powiedzieć, że jest Bogiem każdego człowieka: Bogiem inaczej myślącego, inaczej modlącego się, inaczej wierzącego (choć nie w Innego!) i inaczej ufającego; także Bogiem niewierzących. Ludzka ekumenia, wciąż w deficycie, ma swoją największą nadzieję w ekonomii Boskiego miłosierdzia i otwartości dla wszystkich. „A jeśli nasze serce oskarża nas, to Bóg jest większy od naszego serca i zna wszystko” (1 J 3, 20). Oto iście Boskie „Pomimo” jaśniejące pośrodku ludzkich słabości i grzechów. Bóg jest nieskończenie większy niż nasze podziały i nie kończące się spory. Boska ekumenia jest zawsze większa niż ekumenia ludzka.

Ludzka ekumenia pozostanie na ziemi ekumenią grzesznych ludzi, którym zawsze nie dostaje miłości i bezinteresowności. Mimo to Bóg wzywa i przyjmuje wszystkich do swojej Boskiej ekumenii. Dlaczego nie mielibyśmy przyjąć siebie nawzajem? Ci, którzy należą do Chrystusa, zostali najpierw przyjęci i przygarnięci przez Niego, to zaś staje się z kolei największym wezwaniem do wzajemnej akceptacji i uznawania się za Jego uczniów: „Dlatego przygarniajcie siebie nawzajem, boi Chrystus przygarnął was – ku chwale Boga” (Rz 15, 7).

4. NASZE PODZIAŁY NIE SIĘGAJĄ NIEBA

Tradycja judaizmu знаła od wieków pewną instytucję, która mogłaby być pomocna również w obrębie ekumenii chrześcijańskiej. Co 7 lat przypadał szabatni rok jubileuszowy. Był to rok niezwykły, o charakterze niemal sakramentalnym. Trzeba było naprawić zaistniałe w ostatnich latach zło, usunąć wyrządzone niesprawiedliwości, otrzeć ludzkie łzy, przywrócić właściwe relacje między ludźmi. Stary Testament przypomina doniosłość tej instytucji, powstałej z Boskiego natchnienia¹⁹. Wyrosła ona z głębokiego doświadczenia słabości i ułomności człowieka. Była jednak równocześnie wyrazem niegodzenia się na zaistniały stan niesprawiedliwości i grzechu, wezwaniem do nawrócenia i pojednania. Należałoby głęboko zadumać się nad mądrością żydowskich rozporządzeń, przewidzianych na jubileuszowy rok szabatowy, stojący na straży ludzkiej godności. Życie odświeżało wówczas nowe, piękniejsze oblicze.

Wydaje się, iż podzielone chrześcijaństwo potrzebuje podobnej instytucji jubileuszowej – choćby co 50 lat – na wzór żydowskiego jubileuszu jubileuszów (7 x 7)²⁰. Byłby to rok pojednania, usunięcia konfliktów i podziałów, prawdziwy rok łaski i zmiłowania Bożego. Kościół nie jest eschatycznym królestwem Bożym, lecz jedynie jego niedoskonałym znakiem i antycypacją. Nie ma wspólnoty ludzkiej, która wolna byłaby od konfliktów i tendencji do podziału. Nie żyjemy w utopijnej krainie niewinności, zgody i szczęścia. Trzeba wciąż przezwyciężać konflikty i podziały. Ekumeniczny rok jubileuszowy byłby za każdym razem rokiem Bożego sądu (według 1 P 4, 17 sąd „zaczyna się od domu Bożego”), a zarazem rokiem przebaczenia, pojednania, pocieszenia, łaski i zmiłowania. Czy jest to idea całkowicie pozbawiona szans na urzeczywistnienie? Być może chrześcijaństwo jutra będzie miało więcej odwagi i wyobraźni w przezwyciężaniu sytuacji podziałów i konfliktów.

Historia głęboko przeorała glebę naszych Kościołów. Doszły nowe doświadczenia. Nie jesteśmy już w okresie wzajemnego oddzielania się poszczególnych wyznań. Wiek ekumenizmu zaszczerpił pragnienie pojednania i zjednoczenia. Wśród historycznych doświadczeń zaczyna kształtować się nowe oblicze chrześcijaństwa. Zarysowuje się coraz wyraźniej zrozumienie potrzeby nowego stylu bycia chrześcijaninem dzisiaj. Gotowi już jesteśmy powtórzyć za jednym z biskupów prawosławnych słowa, iż „nasze podziały nie sięgają nieba”. Zdajemy sobie coraz lepiej sprawę z tego, iż nieporównanie więcej nas łączy, niż dzieli. Zaczynamy cenić jedność jako dar Chrystusa i Ducha Świętego. Coraz szersze kręgi zatacza rozbrzmiewająca przez wieki modlitwa z anafory św. Bazylego

¹⁹ Zob. Wj 20, 8-11; Kpl 25, 1-7.

²⁰ Zob. Kpl 25, 8-55; Iz 61, 1-11; Łk 4, 18-21.

Wielkiego: „Pausón ta schísmata tōn ekklesiōn” („Połóż, Panie, kres rozdarciom między Kościołami”), będąca jedynie echem arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa. Poglębia się poczucie wzajemnej przynależności. Wzmaga się siła wzajemnej modlitwy wstawienniczej oraz ekumenicznej epiklezy przyzywającej Ducha Świętego, aby zstąpił na duchowe obszary chrześcijaństwa, na wszystkie jego dążenia do jedności – tak jak zstępuje na eucharystyczne dary i przemienia je w największy dar Chrystusa zmartwychwstałego.

„Ojcze, niech się święci Imię Twoje. Niech zstąpi Duch Twój Święty na nas i oczyści nas” Ta starożytna wersja oboczna drugiego wezwania Modlitwy Pańskiej (Łk 11, 2) – o charakterze wyraźnie pneumatologicznym – zasługuje na to, aby ją włączyć ponownie w żywą świadomość chrześcijańską. Jest prośbą nie tylko o oczyszczenie, lecz również o przemienienie. Wyraża wielką nadzieję w przemieniającą i scalającą moc Ducha, Stwórcy i Ożywiciela, który odnawia oblicze ziemi.

HOW DEEPLY IS THE CHURCH DIVIDED?

SOME THEOLOGICAL REFLECTIONS WITH SPECIAL REFERENCE
TO ROMAN-CATHOLIC/ORTHODOX RELATIONS

S u m m a r y

The Christian East and West began to fall apart from each other in a long process of alienation which lasted whole centuries. It was first of all a process involving the desintegration of a common tradition and also the absolutization of individual local traditions. In the Eastern and Western Slavonic territories, Christianity took root almost on the eve of the great schism, the symbolic date of which is the year 1054. The division came there from the outside.

The author shows first some features of interdenominational relations on Ruthenian and Polish territories after 1054. The division permeated slowly the awareness of the Christians on both sides. Numerous bonds of friendship and communion existed long after the events of 1054. Almost as late as the end of the 12th century, the schism was believed to be only local one, confined to Constantinople and Rome. The dynastic mixed marriages were the most striking expression of it. All this was a result of the living awareness of belonging to one and the same Church of Christ. The practice of rebaptizing was a clear indication of the division becoming more and more radical in the 15th and 16th centuries.

The second part of the paper tries to describe the mystery of unity amidst divisions. Divisions obscure, impair and distort the visible reality of the Church; they are unable, however, to destroy the already existing ontological unity of its mysterious sacramental nature. The division is, above all, a heresy of life which has to be overcome in each one of us. In the last part of the article the author indicates some ways of overcoming the schism between the Roman-Catholic and the Orthodox Churches. Our divisions do not reach to heaven.