

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI

W POSZUKIWANIU NOWYCH DRÓG KU JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN

Ruch ekumeniczny to rzeczywistość obecna w świecie od ponad stu lat. Powszechnie przyjmuje się, że w historii ruchu ekumenicznego ważną rolę odegrały międzynarodowe konferencje ekumeniczne. W 2010 r. przypada setna rocznica pierwszej z nich, znanej jako Światowa Konferencja Misyjna¹. W 1910 r. w Edynburgu zgromadziła przedstawicieli organizacji misyjnych, przede wszystkim z Anglii i USA. Stanowiła ona kontynuację wcześniejszych spotkań, zwoływanych przez protestantów począwszy od połowy XIX wieku w związku z problemami, jakie pojawiały się na terenach misyjnych. Światowa Konferencja Misyjna w Edynburgu zgromadziła świat protestancki. Nie zaproszono na nią przedstawicieli ani Kościoła rzymskokatolickiego, ani przedstawicieli Kościołów prawosławnych. Powołano osiem komisji, które zajęły się najważniejszymi problemami związanymi z przepowiadaniem Dobrej Nowiny i głoszeniem Chrystusa. Tematyka prac tych komisji dotyczyła: niesienia Ewangelii całemu niechrześcijańskiemu światu, roli Kościoła na terenach misyjnych, nauczania w relacji do chrystianizacji życia narodowego, posłannictwa misyjnego w relacji do religii niechrześci-

Dr hab. KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL; adres do korespondencji – e-mail: lesni@data.pl

¹ K. Karski. *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*. Warszawa 2007 s. 43: „Liczne podręczniki i opracowania dotyczące powstania i historii Światowej Rady Kościołów rozpoczynają z reguły swoje wywody od Światowej Konferencji misyjnej w Edynburgu w 1910 r. Faktycznie konferencja ta, w której wieloletnie starania o ponadkonfesyjną współpracę na polach misyjnych, osiągnęły punkt kulminacyjny, dostarczyła istotnych impulsów dla ruchu ekumenicznego w XX stuleciu. [...] Jej gruntowne przygotowanie i przeprowadzenie, w czym była szczególna zasługa dwóch później powszechnie znanych działaczy ekumenicznych – Johna R. Motta (1865-1955) i Josepha Oldhama (1874-1969) – stały się wzorcem dla późniejszych światowych konferencji ekumenicznych”.

jańskich, przygotowania misjonarzy, misji o zasięgu lokalnym, misji i rządów, współpracy i działaniami na rzecz jedności. Problemy na misjach związane z głoszeniem Chrystusa przyczyniły się do uświadomienia potrzeby działań na rzecz jedności, a więc daleko posuniętej współpracy, zarówno w wymiarze praktycznym, jak i doktrynalnym. Wyniki prac komisji Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu wskazywały na misyjną rolę Kościoła w świecie oraz potrzebę ekumenicznego współdziałania, aby chrześcijańskie świadectwo o Chrystusie było wiarygodne².

Wielu z obecnych w Edynburgu działaczy misyjnych stało się w nadchodzących dziesięcioleciach wybitnymi liderami, głęboko zaangażowanymi w prace na rzecz jedności chrześcijan. Ekumenizm wyrasta z aktywnej obecności chrześcijaństwa w świecie oraz wypełniania nakazu misyjnego Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19-20). Czy możliwe jest pełne zjednoczenie chrześcijan bez radykalizmu świadectwa o Chrystusie w świecie? Jeśli sam Zbawiciel nakazał nam, Jego wyznawcom, nauczać wszystkie narody i udzielać chrztu w imię Trójcy Świętej, to czy możliwe jest dążenie do jedności przy równoczesnym wycofywaniu się z aktywnej obecności w życiu narodów i państw? Chrześcijaństwo nigdy nie było jakąś formą indywidualnej pobożności czy też indywidualnych przekonań religijnych... Świadectwo (gr. μαρτυρία) o Chrystusie często wiązało się z cierpieniem, a nawet oddaniem życia. Osobowa relacja ze Zmartwychwstałym Panem przez wieki była i niejednokrotnie jest również dzisiaj rzeczywistością, którą świadkowie objawiają w świecie, bez względu na konsekwencje – aż do przelania krwi i utraty życia.

Urzeczywistnianie misyjnego nakazu Chrystusa w prawdzie, miłości i jedności staje się obecnie zasadniczym imperatywem dla wszystkich zaangażowanych w misje, ewangelizację i ekumenię. Początki ruchu ekumenicznego jednoznacznie wskazują, że jedność chrześcijan jest ściśle powiązana z daniem świadectwa o Chrystusie na wszystkich poziomach życia społecznego, tak w miejscu, gdzie żyjemy, jak i na terenach misyjnych. Minione stulecie ruchu ekumenicznego to dla chrześcijan z różnych wyznań okres

² Por. A.J. Van Der Bent. *Ecumenical Conferences*. W: N. Lossky, J.M. Bonino, J. Pobe, T. Stransky, G. Wainwright, P. Webb (eds). *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva 1991 s. 325.

wzajemnego poznawania się, przebaczenia win, leczenia ran, wspólnych działań praktycznych oraz dialogów bilateralnych i multilateralnych. To czas wielkich ekumenicznych nadziei i czas znużenia, zniechęcenia, a nawet niewiary, że upragniona jedność może wkrótce nastąpić. To również czas wspólnego pokornego uczenia się, że myśli Boże są różne od myśli ludzkich, oraz odkrywania, że daru jedności nie da się osiągnąć ludzkimi metodami, gdyż zawsze pozostaje on darem Bożego Ducha. Współcześnie można zauważyć pewien kryzys ruchu ekumenicznego, który jest paralelny do kryzysu chrześcijaństwa w świecie. Nieodzwonne staje się zastanowienie nad przyczynami i przejawami tego kryzysu.

I. KRYZYS CHRZEŚCIJAŃSTWA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Koniec pierwszej dekady XXI wieku skłania do refleksji nad aktualną sytuacją chrześcijan w świecie oraz nad dotychczasowymi osiągnięciami na drodze do jedności, której pragnął Chrystus. Zauważyć można narastający kryzys roli chrześcijaństwa we współczesnym świecie. Hierarchowie, kapłani i teologowie ze wszystkich tradycji chrześcijańskich są zgodni co do oceny aktualnej sytuacji wyznawców Chrystusa w świecie. Powszechnie mówi się o pogłębiającym się kryzysie wiary oraz różnorodnych zagrożeniach, na które narażeni są chrześcijanie. Zagrożenia te w niektórych częściach świata przybierają bardzo konkretną formę bezpośrednich prześladowań chrześcijan, jak to ma miejsce np. w Indiach lub też w krajach, gdzie religią dominującą jest islam. W niektórych krajach Azji chrześcijanie pozbawiani są życia, domów, miejsc kultu. Każdego roku przybywa nowych męczenników za wiarę. Zatrważające rozmiary przybierają też niebezpośrednie próby niszczenia cywilizacji chrześcijańskiej w Europie czy Ameryce. W ramach postulowanej w teorii i urzeczywistnianej w praktyce tolerancji, w stanowionych prawach dla obywateli Wspólnoty Europejskiej uprawomocnia się w duchu indywidualizmu zgubne dla społeczeństw patologie. Powszechna relatywizacja ponadczasowych wartości uniwersalnych, triumf filozofii ateistycznych, sprowadzanie wiary w Boga tylko do sfery życia osobistego czy lansowanie niczym nieograniczanego konsumpcjonizmu wpływają na coraz dalej postępujący redukcjonizm antropologiczny.

Od czasów Oświecenia zauważyć można tworzenie w różnych przejawach życia społecznego cywilizacji europejskiej opartej na racjonalizmie, scjentyzmie i indywidualizmie. To wszystko przyczynia się do intensyfikacji

procesów laicyzacyjnych. Antropocentryzm skutkuje malejącym oddziaływaniem eschatologii i soteriologii chrześcijańskiej. Wiara w Chrystusa Bogoczłowieka, w Jego Wcielenie, Śmierć i Zmartwychwstanie staje się coraz bardziej nieobecna w życiu społecznym oraz osobistych wyborach chrześcijan, żyjących w społeczeństwach zlaicyzowanych. W pewnym sensie można mówić o pojawieniu się „chrześcijaństwa deistycznego”. Ten specyficzny fenomen religijny stał się faktem, który świadczy o fundamentalnym kryzysie osobistego doświadczenia Boga. Czy jednak można kogoś uważać za chrześcijanina, jeśli jego chrześcijaństwo sprowadza się do faktu bycia ochrzczonym, ale dalsze jego życie nie jest powiązane z wiarą, że Osobowy Bóg pozostaje w bezpośredniej relacji z człowiekiem. Coraz częściej się zdarza, że chrześcijaństwo zostaje sprowadzone jedynie do pewnej filozofii życia, w ramach której akcentuje się znaczenie postępowania według systemu wartości opartego na Piśmie Świętym. Co warto podkreślić, przestaje być ono doświadczeniem Zmartwychwstałego Pana, przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Ztraca więc ono swój wyjątkowy charakter wielowiekowej ciągłości świadectwa o Zmartwychwstaniu Chrystusa, w ramach przekazu świętej Tradycji, obecnej w tradycjach poszczególnych wyznań. Kościoły chrześcijańskie stają się instytucjami usługowymi, których celem ma być zaspokajanie potrzeb duchowych wiernych. Zanika poczucie sacrum. Pośpiesznie sprawowana liturgia nie wprowadza w misterium obecności Osobowego Boga pośród swojego ludu. Dla przeciętnego wiernego coraz bardziej niezrozumiałe stają się pojęcia teologiczne. Z coraz większym sceptycyzmem traktuje się istnienie osobowego zła i jego oddziaływanie na osobę ludzką czy społeczność. Oparte na Słowie Bożym nauczanie Kościoła o Szatanie i demonach istniejących obiektywnie jako istoty inteligentne, które ze wszystkich sił chcą szkodzić człowiekowi, stworzonemu na obraz i podobieństwo Boże, jest w opozycji do współczesnej wiedzy psychologicznej, sprowadzającej problem osobowego zła do stanów świadomości, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Psychologiczne koncepcje Junga są wykorzystywane do naukowego uzasadniania, że złe duchy można zrozumieć jedynie jako archetypy i symbole, które nie istnieją w rzeczywistości empirycznej. Sprzyja temu coraz większa popularność przebywania w świecie wirtualnym, w którym wszystko jest możliwe i w którym za nic nie ponosi się odpowiedzialności. Relatywizacja osobowego zła wpływa nie tylko na życie moralne wiernych, ale również na ich rozumienie zbawienia. Każda z tradycji chrześcijańskich zmagają się z pochodzącymi ze świata zagrożeniami. Antychrześcijańskie ataki skierowane na małżeństwo i rodzinę powo-

dują przerwanie, a nawet zanik dotychczasowych praktyk religijnych. Procesowi laicyzowania się społeczeństw chrześcijańskich i postchrześcijańskich w Europie towarzyszy rozkwit islamu i ekspansja terytorialna społeczności islamskiej. Bardzo wysoki współczynnik narodzin (średnio ponad ośmioro dzieci na jedną rodzinę) muzułmanów zamieszkujących w krajach europejskich, przy bardzo niskim współczynniku narodzin rdzennych mieszkańców (1 lub 2 dzieci w rodzinie) zapowiada zmiany demograficzne w przyszłych pokoleniach.

II. POTRZEBA WSPÓLNEGO ŚWIADECTWA O CHRYSZTUSIE A PRZYCZYNY BRAKU JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN

Współcześnie nie można zajmować się kwestiami ekumenicznymi bez uwzględnienia różnorodnych czynników wpływających na sytuację chrześcijaństwa w świecie, a zwłaszcza w Europie. Świadomość takich samych zagrożeń cywilizacyjnych i religijnych może okazać się zbawienna dla Kościołów chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Coraz bardziej paląca staje się potrzeba wspólnego świadectwa wszystkich wyznawców Chrystusa w świecie targanym przez wojny, terroryzm, represje... Podjęcie wszelkich możliwych działań na rzecz jedności chrześcijan jest nieodzownie konieczne, by Kościół Chrystusowy przetrwał w świecie i niósł światło nadziei przyszłym pokoleniom.

Dotychczasowy dialog ekumeniczny nie doprowadził do pełnej wspólnoty eucharystycznej wszystkich chrześcijan. Owoce teologicznych dialogów bilateralnych i multilateralnych w zbyt małym stopniu docierają do świadomości wiernych. Właściwie to trudno dopatrzeć się ich recepcji na poziomie wspólnot parafialnych. O ile zauważyć można pozytywne zmiany w mentalności, wyrażające się zmniejszeniem się antagonizmów między chrześcijanami różnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich, to jednak w dalszym ciągu nie udało się uzgodnić terminologii, za której pomocą w rozumiały dla wszystkich sposób można byłoby wyrazić prawdy doktrynalne. Każdy z Kościołów, przywiązany do własnej tradycji dogmatycznej, nie czuje się w wystarczający sposób zobligowany do podjęcia wysiłku reinterpretacji swego nauczania teologicznego pojęciami zaczerpniętymi z tradycji dogmatycznej innego Kościoła. Jeszcze trudniejsze do urzeczywistnienia wydaje się wypracowanie wspólnego układu pojęć do wyrażenia zasadniczych prawd wiary.

Już kilkadziesiąt lat temu wybitny teolog i ekumenista prawosławny Georges Florovsky w swym artykule zatytułowanym *Ekumeniczne cele i wątpliwości* stwierdził, że największym osiągnięciem ruchu ekumenicznego jest odważne przyznanie, iż między chrześcijanami istnieje wielka niezgodność, głęboka różnica, która jest nie do przewyciężenia poprzez dobroczynność czy tolerancję³. Minione dziesięciolecie w pełni potwierdza diagnozę sytuacji ekumenicznej dokonaną przez Florovsky'ego. Paradoksalnie, pomimo wielkiego wysiłku wszystkich zainteresowanych stron, zbliżając się do siebie, dostrzegamy coraz więcej trudności. Zauważyć można, że im dłużej prowadzone są dialogi teologiczne między Kościołami i im więcej konwergencji zostaje stwierdzonych i uznanych, tym bardziej objawiają się kwestie dzielące i problemy, które w obecnej sytuacji wydają się nie do przewyciężenia. Świat chrześcijański ciągle jest podzielony na antagonistyczne obozy. Choć istnieje jeden Kościół Chrystusowy, tak jak jest Jeden Pan Jezus Chrystus, to chrześcijanie są podzieleni. Komunikacja między podzielonymi chrześcijanami stanowi zasadniczy, rzeczywisty problem do rozwiązania. Jak dotąd podzielonym chrześcijanom nie udało się osiągnąć wspólnego języka niezbędnego dla owocnego dialogu. Przyczynę tego stanu Florovsky upatruje w fakcie, że nie ma „wspólnego umysłu” (ang. *common mind*) wśród chrześcijan. Skoro powszechna jest „różnorodność umysłów” (ang. *a diversity of minds*), to nie ma „wspólnego chrześcijańskiego języka” (ang. *common Christian language*), który mógłby być świadomie i spontanicznie używany przez wszystkich. Nawet jeśli w dialogach ekumenicznych korzysta się z języka biblijnego (ang. *Scriptural language*) to nie ułatwia on w wielu sytuacjach komunikacji, gdyż pojęcia z niego zaczerpnięte są różnorodnie interpretowane⁴. Chrześcijanie z poszczególnych tradycji eklesjalnych są przywiązani do funkcjonujących w nich od pokoleń pojęć teologicznych, które wchodzą w zakres specyficznych, wyrastających z tradycji, języków teologicznych. Brak „wspólnego chrześcijańskiego języka” świadczy o „głębokiej niezgodności co do Prawdy” (ang. *a deep disagreement about the Truth*)⁵. Z jednej strony chrześcijanie stanowią jedno w Chry-

³ G. Florovsky. *The Tragedy of Christian Divisions*. W: tenże, *Ecumenism I. A Doctrinal Approach*. (*The Collected Works of Georges Florovsky* vol. 13). Vaduz 1989 s. 29: „The greatest achievement of the modern Ecumenical Movement was probably in the courage to acknowledge that *there was a major disagreement, our deepest difference* (to use the Amsterdam phrasing,) which simply cannot be exorcised by any appeal to charity or toleration”.

⁴ Por. tamże s. 28.

⁵ Tamże, s. 32.

stusie, a z drugiej są podzieleni jako „Kościoły”. Jak rozumieć ten problem, nad którym gorąco dyskutowano w czasie Drugiego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Evanston? Odkupieńcza miłość Chrystusa skierowana jest do każdego człowieka, gdyż Chrystus umarł za wszystkich ludzi. Jako chrześcijanie wszyscy przynależymy do tego samego Pana. Stąd, zdaniem Florovsky’ego, może wynikać, że „nasz brak jedności jako Kościołów (ang. *our disunity as churches*) jest jedynie wyrazem naszej niezdolności do objawienia i ucieleśnienia tej większej i głębszej jedności czy zjednoczenia w Chrystusie (ang. *that greater and deeper unity or oneness in Christ*), która już została osiągnięta czy raczej dana”⁶. Być może istnieje już pewien rodzaj „ostatecznej jedności” (ang. *an ultimate Unity*), osiągniętej przez chrześcijan pomimo ciągle istniejących wyznaniowych oraz instytucjonalnych barier i ta jedność (ang. *this Unity*) jest jedyną prawdziwą rzeczywistością (ang. *the only true reality*), podczas gdy brak jedności Kościołów (ang. *the disunity of churches*) przynależy wyłącznie do niedoskonałego poziomu spraw ludzkich (ang. *the imperfect level of human affairs*)⁷. Czy taki rodzaj „ostatecznej jedności” faktycznie istnieje? Pytanie to ma charakter otwarty. Poszukiwania na nie odpowiedzi trwają już od kilkudziesięciu lat i jak dotąd nie udało się podzielonemu chrześcijaństwu osiągnąć w tej kwestii konsensusu.

Z prawosławnego punktu widzenia jedności nie można rozumieć jedynie jako wspólnej umowy administracyjnej (ang. *administrative arrangement*) czy ludzkiego dokonania/osiągnięcia (ang. *human achievement*), ale jako objawienie łaski i pełni nowego życia, która odnawia urodzonych na ziemi i całość ich świata⁸. Jedność Kościoła nie jest skutkiem teoretycznego planu, ale odzwierciedleniem mistycznej jedności Trójcy Świętej. Stąd też zadaniem Kościoła jest dawać świadectwo o jedności. Boga nie poznajemy jako jedyne władcę, ale jako doskonałą wspólnotę trzech osób. Przedwieczny Logos stał się człowiekiem, aby objawić nam prawdziwą Boską jedność i wolność, która króluje na łonie Boskości (ang. *in the bosom of the deity*)⁹. Już św. Maksym Wyznawca nauczał, że „Kościół święty jest ikoną Boga”¹⁰,

⁶ Tamże s. 29.

⁷ Por. tamże s. 29.

⁸ Archimandrite Vasileios. *Hymn of Entry. Liturgy and Life in The Orthodox Church*. Transl. by E. Briere. Crestwood, N.Y. 1984 s. 11.

⁹ Por. tamże s. 41.

¹⁰ Na temat rozumienia Kościoła jako ikony Trójcy Świętej por. V.-M. Kärkkäinen. *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. Downers Grove, Ill. 2002 s. 17-25.

gdyż sprawia między wiernymi taką samą jedność, jaka jest w Bogu”¹¹. Jezus przyszedł na świat, aby przynieść prawdę i życie. Będąc posłusznym aż do śmierci, uwolnił nas od zepsucia i buntu oddzielającego nas od Boga oraz otworzył dla nas wejście do Świętego Świętych wolności i jedności. Celem przyjscia Chrystusa było zjednoczenie nas przez Siebie ze Swym Ojcem w Niebie, który jest naszym Ojcem. Jedność Kościoła jest jednością, która posiada bezpośrednie odniesienie do Trójcy Świętej. Archimandryta Vasileios jest zdania, iż „Ten, kto naprawdę widział Kościół zobaczył Trójcę Świętą”¹². Kościół jest Królestwem Bożym, które jest w nas (por. Łk 17,21). Całe ciało Kościoła daje świadectwo o jednoczącej łasce Trójcy Świętej – zarówno jego struktura administracyjna, jak i jego życia liturgiczne oraz twórczość teologiczna. Kościoła nie można traktować jedynie „jako organizacji pobożnych ludzi, która zaspokaja liturgiczne potrzeby wierzących czy daje teologię, aby rozwiązywać ich problemy i zagadki metafizyczne”¹³. Jedności wszystkich, o którą modli się Kościół, nie należy rozumieć jako zgromadzenia części tworzących „chrześcijańskie wspólnoty” (ang. *Christian communities*), ale jako przedłużenie trynitarniej jedności, która w Boski sposób działa w liturgicznym ciele Kościoła. Wychodząc z takiego założenia, Archimandryta Vasileios uważa, że tak popularne w ruchu ekumenicznym pojęcie „ponownego zjednoczenia Kościoła” (ang. *reunion of the Church*) jest całkowicie nie do przyjęcia przez prawosławnych chrześcijan. Ma ono bowiem czysto świecki charakter i pozostaje w opozycji do teologicznej świadomości prawosławia. Jeśli nasze ludzkie plany i uzgodnienia dotyczące Kościoła wprowadzimy w życie jako substytut mistycznej jedności, jaka jest w Trójcy Świętej, to będzie to potępieniem (ang. *condemnation*) i katastrofą (ang. *disaster*) dla człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Z tego stwierdzenia wynika, że dla archimandryty Vasileiosa trynitarny wymiar Kościoła nie tylko jest zasadniczy dla rozumienia jego jedności, ale również wskazuje na trynitarną podstawę jedności osoby ludzkiej. Jedność Kościoła, będąca darem pochodzącym od Trzech Boskich Osób, w wielkim stopniu stoi w opozycji do różnych teologii jedności lansowanych szczególnie przez teologów protestanckich. Prawosławni, pomimo że od kilkudziesięciu lat aktywnie biorą udział w dialogach ekumenicznych, konsekwentnie napominają, że jedność Kościoła nie może być skutkiem

¹¹ Św. Maksym Wyznawca. *Mystagogia* PG 91, 668B.

¹² Archimandryta Vasileios, *Hymn of Entry* s. 45.

¹³ Tamże s. 47.

ludzkich negocjacji. Misterium jedności Ciała Chrystusa nie można zdefiniować, posługując się kategoriami filozoficznymi. Ostatecznie bowiem misterium jedności, tak jak je rozumie Kościół, jest Królestwem Ojca i Syna, i Ducha Świętego¹⁴. Jeśli jedności chrześcijan nie można osiągnąć za sprawą ludzkich aktywności, to jaki miałby być cel ruchu ekumenicznego? Co chrześcijanie z poszczególnych tradycji eklezjalnych mają czynić, aby osiągnąć pełną jedność eucharystyczną? Co zmienić w dotychczasowych działaniach na rzecz jedności, by prowadzone dialogi przyczyniały się do odkrywania wspólnej tożsamości w Chrystusie? Pytań tego rodzaju jest wiele. Zadają je sobie nie tylko hierarchowie, kapłani, teologowie, ale również świeccy zatroskani o przyszłość Kościoła.

II. KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY A RELACJE OSOBOWE W TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Jeśli jedność Kościoła Chrystusowego ostatecznie stanowi odzwierciedlenie mistycznej jedności Trójcy Świętej, to z tego faktu wynikają istotne implikacje dla działań na rzecz jedności chrześcijan zarówno na poziomie eklezjalnym – wspólnotowym, jak i osobowym. Uświadomienie sobie, że tak Kościół, jak i każda osoba ludzka pozostaje w bezpośrednim związku z Trójcą Świętą, podprowadza do głębszej refleksji nad osobą i relacjami osobowymi. Kościół Chrystusowy jest wspólnotą osób na podobieństwo Trójcy Świętej jako wspólnoty Osób Boskich. Relacje trynitarne między Osobami Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego stanowią najdoskonalszy wzór dla relacji między osobami ludzkimi we wspólnocie Kościoła. Już kilkanaście wieków temu św. Bazyl Wielki jedność Osób Bożych w Trójcy Świętej wyrażającą się w pojęciu wspólnota/komunia (gr. *κοινωνία*) traktował jako kategorię ontologiczną¹⁵.

Zdaniem Metropolity Johna Zizioulasa chrześcijański Wschód konsekwentnie przyjął nauczanie św. Bazylego i zamiast mówić o jedności Boga odnosząc się do Jego jednej natury, woli mówić o niej jako o wspólnocie osób (gr. *κοινωνία τῶν προσώπων*, łac. *communio personarum*). Choć

¹⁴ Por. tamże s. 47-48.

¹⁵ Św. Bazyl Wielki nauczał, że natura Boga jest wspólnotą/komunią osób. W traktacie *O Duchu Świętym* 18 (PG 32, 194C) pisał, że „Jedność [Boga] jest we wspólnocie Osób Boskich (gr. *κοινωνία τῆς Θεότητος*)”.

metropolita Pergamonu wyjaśnia, że to nie oznacza, iż osoby mają ontologiczne pierwszeństwo (ang. *an ontological priority*) nad jedną istotą Boga (ang. *one substance of God*), ale że jedna istota Boga jest tożsama (ang. *coincides*) ze wspólnotą/komunią (ang. *the communion*) trzech osób¹⁶, to w tradycji chrześcijaństwa Wschodniego zauważyć można szczególne uprzywilejowanie pojęć „osoba” i „wspólnota” w refleksji nad dogmatem trynitarnym. Potwierdzenie tego faktu znaleźć można również w tym samym dziele Zizioulasa, gdy w innym miejscu dowodzi, że według greckich Ojców Kościoła jedność Boga, jeden Bóg i ontologiczna „zasada” czy „przyczyna” bytu i życia Boga nie wynika z jednej istoty Boga (ang. *one substance of God*), ale jest nią osoba Ojca. Bóg jest jeden nie ze względu na jedną istotę (ang. *substance*), ale ze względu osobę Ojca, który jest „przyczyną” zarówno zrodzenia Syna, jak i pochodzenia Ducha Świętego¹⁷. Bóg zatem jako osoba – jako hipostaza Ojca – czyni jedną Boską istotę tym, czy on jest, a mianowicie jednym Bogiem¹⁸. Wyrażając w sposób syntetyczny teologię Ojców Kapadockich, Zizioulas pisze: „Poza Trójcą Świętą nie ma Boga, co oznacza, że nie ma Boskiej istoty, gdyż ontologiczną «zasadą» Boga jest Ojciec. Osobowe istnienie Boga (Ojciec) konstytuuje Swą istotę, czyniąc ją hipostazami. Byt Boga jest utożsamiany z osobą”¹⁹.

Ojcowie Kapadoccy podkreślali, że osobowe relacje w Trójcy Świętej powinny stanowić wzór czy model relacji dla hierarchii Kościoła. Tak jak w Trójcy Świętej sam byt Boga jest ruchem od Ojca do Syna i do Ducha Świętego, który ostatecznie powraca do Osoby Ojca, tak również w Kościele wszystko wychodzi od posługiwania, które odzwierciedla i przedstawia Ojca dla wszystkich członków, po to, aby ostatecznie powrócić do „Ojca, który jest w niebie”. Warto przypomnieć w tym kontekście, że już w najdawniejszych źródłach patrystycznych (jak choćby w *I Liście Klemensa* czy u Ignacego Antiocheńskiego, Hipolita i w syryjskich *Didaskaliach*, podobnie jak i w liturgiach eucharystycznych z początków Kościoła) Eucharystię rozumiano jako Dary i pożywienie pochodzące od Ojca (por. J 6, 32) dane

¹⁶ Por. J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. London 1985 s. 134.

¹⁷ Por. tenże. *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. London 2006 s. 113-154.

¹⁸ Por. tenże. *Being as Communion* s. 40-41.

¹⁹ Tamże s. 41: „Outside the Trinity there is no God, that is, no divine substance, because the ontological ‘principle’ of God is the Father. The personal existence of God (the Father) constitutes His substance, makes it hypostases. The being of God is identified with the person”.

ludowi Bożemu przez duchownego, który staje się „ojcem” dla zgromadzenia liturgicznego. termin „ojciec” w pierwotnym Kościele miał zatem odniesienie do tego, kto przewodniczył Eucharystii, czyli w pierwszej kolejności do biskupa²⁰. To eklezjalne „ojcostwo” stanowi odzwierciedlenie trynitarnego Ojcostwa. Jest zatem logiczne, że aby stać się członkiem Kościoła, potrzeba „zrodzenia”, „narodzin” (por. 1 Kor 4, 15) czy „odnowienia” (por. 1 Pt 1, 3.23; J 3, 3.7), pochodzących „z góry”. Te nowe narodziny mają miejsce w wydarzeniu chrztu, czyli przyjęciu przez Boga Ojca jako swoich synów przez łaskę poprzez nasze wcielenie w Jego Jednorodzonego Syna, którego On odwiecznie rodzi. Eucharystia pozostaje w związku z wcieleniem chrzcielny wierzącego i jest ruchem od Ojca poprzez Syna w Duchu Świętym i na powrót do Ojca. W tym świetle Kościół jawi się nie tylko jako okazjonalne „wydarzenie”, gdzie jest głoszone i słuchane Słowo Boże oraz sprawowane są sakramenty, ale jako rzeczywistość synostwa w Duchu Świętym, czyli jako ustawiczny ruch synowskiej łaski od Ojca, dającego nam Swego Syna w Duchu i jako jej powrót od nas poprzez ofiarowanie jej Synowi jako Głowie ciała obejmującego wszystkich wierzących i wszystko, co istnieje (gr. τὰ πάντα)²¹. Raz rozpoczęty od Boga Ojca proces ruchu miłości trwać będzie przez wieki wieków. Nie zakończy się nawet wtedy, gdy Chrystus przekaze królowanie Bogu i Ojcu, po pokonaniu wszelkiej zwierzchności, władzy i mocy (por. 1 Kor 15, 24).

III. JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA A ROZUMIENIE PRAWDY

Problem jedności Kościoła powiązany jest ściśle z problemem rozumienia prawdy. Dla chrześcijan punktem wyjścia do rozumienia prawdy jest Osoba Jezusa Chrystusa, gdyż to On powiedział o Sobie, że jest prawdą (por. J 14, 6). Rozumienie prawdy jako rzeczywistości osobowej, choć tak jednoznacznie zostało przedstawione w Ewangelii według św. Jana, wcale nie jest łatwe do przyjęcia dla człowieka. Wszak na pytanie Piłata: „Co to jest prawda?” (J 18, 38) Jezus nie odpowiada. Kościół, zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie, od wieków zmagają się z problemem rozumienia Chrystusa jako prawdy. Spoglądając w przeszłość, można dostrzec, jak dzieliły chrze-

²⁰ Por. tenże. *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*. Brookline, Mass. 2001 passim.

²¹ Por. tenże. *Communion and Otherness* s. 147-149.

ścijan różne rozumienia prawdy. Dla ludu Starego Testamentu prawda była tożsama z przysięgą Boga, dającą pewność. Obietnice Boże w dziejach Narodu Wybranego były rozumiane jako ostateczna prawda. Wszystko bowiem, co obiecuje Bóg, pokrywa się z celem czy wypełnieniem historii. Ta ostateczna prawda jest prawdą eschatyczną, ukierunkowującą ludzkiego ducha na przyszłość. Dla starożytnych Greków prawda była rzeczywistością, która przekracza historię. Filozoficzna myśl grecka, już w okresie przedsokratejskim, koncentrowała się na zasadniczym powiązaniu między bytem/istnieniem (gr. εἶναι) a myślą (gr. νοεῖν). W dalszym jej rozwoju charakterystyczne było dostrzeżenie i uznanie jedności między światem umysłu (gr. νοητά, ang. *the intelligible world*), myślącym umysłem (gr. νοῦς) i bytem/istnieniem (gr. εἶναι, ang. *being*). Jedność tych trzech elementów stanowiła podstawę do rozumienia terminu kosmos (gr. κόσμος) jako oznaczającego harmonię i piękno. Prawdy doszukiwano się w kosmosie i utożsamiano ją z cnotą (gr. ἀρετή) i pięknem (gr. τὸ καλόν). Od czasów Platona prawdę zaczęto też utożsamiać z dobrem. Dzięki Logosowi cnota (gr. ἀρετή) i poznanie (gr. γνῶσις) stają się jednym i tym samym. Greckie rozumienie prawdy, oderwane od historii, pozostawało głównie kwestią kosmologiczną. W greckiej ontologii praktycznie nie było miejsca dla historii. W klasycznej myśli greckiej, zarówno typu platońskiego, jak i arystotelesowskiego, dominowała nauka o „zamkniętych” naturach, które zawierają w sobie wszystko, co jest im potrzebne. Nie do przyjęcia była idea, że byt mógł stawać się bardziej doskonały poprzez osiąganie czegoś, co nie było uprzednio zawarte w jego naturze²². Metropolita John Zizioulas jest zdania, że ta „zamknięta ontologia” czy monizm greckiego umysłu stanowi główny punkt niezgody między myślą grecką a myślą biblijną w okresie Ojców greckich i bezpośrednio wpływała na rozumienie prawdy nie tylko wtedy, ale i dziś. Nowotestamentalna, chrystologiczna droga rozumienia prawdy stoi w opozycji zarówno do greckiej, jak i żydowskiej koncepcji prawdy. Ukazanie w Nowym Testamencie Chrystusa jako Alfa i Omega historii radykalnie transformuje linearny historycyzm myślenia żydowskiego, gdyż w pewien sposób koniec historii w Chrystusie staje się już tutaj i teraz obecny. Przyjęcie, że Jezus Chrystus, czyli byt historyczny, jest prawdą, stanowi rzucenie wyzwania myśli greckiej, gdyż w upływie historii i poprzez nią, poprzez jej zmiany i jej zagadkowość, człowiek jest powołany do odkrywania znaczenia swego istnienia. Problem rozumienia

²² Por. E.L. Mascall. *The Openness of Being. Natural Theology Today*. London 1971 s. 246-247.

prawdy w Kościele można podsumować następującym pytaniem: „Jak możemy jednocześnie utrzymywać historyczną naturę prawdy oraz obecność ostatecznej prawdy tutaj i teraz? Jak, innymi słowy, można równocześnie pojmować prawdę z punktu widzenia «natury» bytu (założenie wstępne Greków) oraz z punktu widzenia celu czy końca historii (założenie wstępne Żydów), jak również z punktu widzenia Chrystusa, który jest zarówno osobą historyczną, jak i trwałą podstawą (gr. λόγος) bytu (twierdzenie chrześcijan), równocześnie utrzymując «inność» Boga w relacji do stworzenia?»²³

Zdaniem metropolity Zizioulasa odpowiedź na powyższe pytanie można sformułować jedynie odwołując się do mądrości greckich Ojców Kościoła, którzy starali się dojść do rozumienia prawdy, która mogłaby mieć znaczenie dla osoby o greckiej mentalności bez zdrady czy zniekształcenia przesłania Biblii. Ich duchowy i intelektualny wkład był niezwykle istotny dla dalszego kształtowania podstaw doktryny chrześcijańskiej, a szczególnie refleksji nad relacją prawdy i zbawienia²⁴. Owa refleksja w dziejach Kościoła prawosławnego zasadniczo miała charakter egzystencjalny, odnoszący się do całości osoby ludzkiej. Bazowała bowiem na fakcie, że w proces poznawania prawdy zaangażowany jest cały człowiek, a więc nie tylko jego rozum, ale i wszystkie pozostałe funkcje umysłu w powiązaniu z duszą i ciałem. Skoro materialne ciało bierze udział w dochodzeniu człowieka do prawdy, w jego udoskonalaniu i uświęcaniu, czyli odnowieniu do pełni jego egzystencjalnych możliwości, to w tym procesie nie ma miejsca na „tłumienie” ciała, na pogardzanie materią, aby stała się posłuszna „duchowi”. W tym momencie dochodzimy do istotnego problemu dotyczącego rozumienia ascetyzmu w Kościele jako jednego z istotnych warunków umożliwiających dążenie całej osoby ludzkiej ku prawdzie. Czy możliwe jest dla chrześcijanina zbliżanie się do prawdy bez zmagania ascetycznych, które nie tylko pomagają opanować różnego rodzaju żądze i pożądliwości objawiające się poprzez materialną naturę, ale również integrują osobę ludzką poprzez świadomy umiar w realizowaniu swych potrzeb? Czy ascetyzm to indywidualna praca, mająca na celu osiągnięcie jakichś zasług, czy akt wytrwałości w zachowywaniu pewnego obiektywnego kodu zachowania czy posłuszeństwa nakazom nałożonym przez bezosobowe prawo czy konwencjonalny autorytet? Pytania o to, jaką rolę odgrywają, czym są i jaki jest cel chrześcijańskich zmagania ascetycznych, są obecne w Kościele od wielu wieków.

²³ Zizioulas. *Being as Communion* s. 71-72.

²⁴ Por. tamże s. 72.

Christos Yannaras, uwzględniając nauczanie Ojców Kościoła i wielowiekową tradycję ascetyczną monastycyzmu wschodniego, uważa, że „chrześcijański ascetyzm jest przede wszystkim kwestią eklezjalną, a nie indywidualną. To zmiana indywidualnego sposobu istnienia naszej natury w osobową komunie i relację, dynamiczne wejście we wspólnotę życia ciała Kościoła. Celem ascetyzmu jest przemiana naszych bezosobowych naturalnych pożądań i potrzeb w objawienia wolnej osobowej woli, która wnosi w byt prawdziwe życie miłości”²⁵. We wszystkich praktycznych formach przeciwstawienia się egocentrycznej indywidualności utożsamianej z $\sigma\rho\zeta$, czyli walce z bezosobowymi pierwiastkami naszej biologicznej natury, jest możliwe zwycięstwo poprzez relacje miłości z Bogiem i z bliźnimi. W chrześcijańskich zmaganiach ascetycznych wysiłek indywidualny jest przekształcony w wysiłek wspólny, który staje się aktem komunii, mającym miejsce w życiu całego ciała Kościoła. W tradycji Kościoła zatem ascetyzm staje się umiłowaniem piękna (gr. $\phiλοκαλία$) tej „niedokończonej doskonałości”, którą jest osobowe spełnienie, odnowieniem zaciemnionego i zniekształconego obrazu Bożego w człowieku do jego pierwotnego piękna²⁶. Poprzez ascetyzm staje się dla chrześcijanina możliwe odwrócenie ruchu zmierzającego do buntu i samoprzebóstwienia, czyli oparcie się skłonności na poziomie natury do stania się egzystencjalnie nieograniczonym oraz dynamicznego zaangażowania swej osobowej woli w działania na rzecz przywrócenia swej natury do komunii/wspólnoty (gr. $κοινωνία$) z łaską życia. Owa walka w człowieku jest walką z tym, kim on się stał w swej naturze w wyniku upadku Pierwszych Rodziców. Od grzechu Pierwszych Rodziców bowiem człowiek doświadcza głębokiego rozdarcia w sobie, tragicznego rozdzielania między naturą i osobą, między koniecznością i wolnością. To samopoznanie dotyczy prawdy jego egzystencji i nie da się sprowadzić do jakiegokolwiek logicznej struktury wypracowanej przez umysł (gr. $νοῦς$) człowieka²⁷. Człowiek nie jest też w stanie zanegować swej natury. Christos Yannaras słusznie przekonuje, że „człowiek o własnych siłach nie może przestać być, tym kim «z natury» jest. Jego usiłowanie, by pokonać naturę własnymi siłami, czyni go więźniem tej samej zbuntowanej autonomii indywidualności, która powoduje zepsucie i zniekształcenie natury. Z tego właśnie powodu każda antropo-

²⁵ Ch. Yannaras. *The Freedom of Morality*. Transl. by E. Briere. Crestwood, N.Y. 1984 s. 109-110.

²⁶ Por. tamże s. 111.

²⁷ Por. tamże s. 112-113.

centryczna, autonomiczna moralność kończy się bezowocnym upieraniu się przy całkowicie nieodpowiadającej wymaganiom ludzkiej samowystarczalności, będącej wyrazem upadku człowieka”²⁸. Owa bezsilność osoby ludzkiej wobec siły natury uświadamia, że wyzwolenie z determinizmu różnego rodzaju konieczności może stać się możliwe pod warunkiem działania łaski, daru pochodzącego od Boga. Czy działanie łaski Bożej w chrześcijaństwie stanie się owocne, jeśli jego życie będzie się sprowadzało jedynie do „indywidualnej moralnej spójności” (ang. *individual moral consistency*) czy „posłuszeństwa nakazom społecznej użyteczności, która jest logicznie oczywista i obiektywnie konieczna” (ang. *an obedience to the commands of social utility which is logically self-evident and objectively necessary*)²⁹? Tak właśnie się dzieje w przypadku dominującej roli pobożności pietystycznej, która jest nie do pogodzenia z autentycznym chrześcijańskim ascetyzmem, polegającym na naśladowaniu Jezusa, który dobrowolnie przyjął śmierć, aby ją pokonać. Obrazowo ukazuje to ikona Zstąpienia Chrystusa do Otchłani, a w słowach wyraża troparion Zmartwychwstania: „Chrystus zmartwychwstał, śmiercią Swoją śmierć zwyciężył, a tych, którzy są w grobach, obdarzył życiem”. Nie ma innego sposobu pokonania śmierci, jako tylko poprzez jej przyjęcie. Człowiek musi w pełni zaufać Bogu, aby powierzyć Mu swe ciało – ostatni bastion śmierci. Tego rodzaju zaufanie jest procesem, rodzi się stopniowo w miarę coraz pełniejszego powierzania się Chrystusowi. W tym procesie każde dobrowolne umartwienie egocentryzmu, które jest „przeciwne naturze”, jest dynamicznym niszczeniem śmierci i triumfem życia osoby ludzkiej³⁰. W chrześcijaństwie ascetyzm nie tylko dotyczy sfery duchowości człowieka, jego osobistej relacji z Bogiem – jest on również bardzo ważnym warunkiem poznawania powszechnej prawdy Objawienia Bożego. Warto zastanowić się nad twierdzeniem Christosa Yannarasa, że „w Kościele ascetyzm cielesny zawsze był doskonałą/ostateczną/najważniejszą drogą (ang. *the supreme road*) do wiedzy teologicznej”³¹. Zdaniem greckiego teologa człowiek nie może dojść do poznania prawdy życia, prawdy o Bogu i prawdy o swej własnej egzystencji jedynie poprzez kategorie intelektualne, wyłączanie przez konwencjonalne pojęcia (ang. *conventional concepts*), gdyż mają one charakter relatywny. Podążając drogą relatywnych analogii (ang.

²⁸ Tamże s. 114.

²⁹ Tamże s. 115.

³⁰ Tamże s. 116.

³¹ Tamże s. 116.

the way of relative analogies) i konwencjonalnych wyrażań (ang. *conventional expressions*), można osiągnąć jedynie relatywną i konwencjonalną wiedzę (ang. *a relative and conventional knowledge*)³². Jakie są związki tego rodzaju wiedzy z powszechną wiedzą osiągniętą poprzez osobowe doświadczenie? Czy za jej pomocą można wyrazić powszechną prawdę Objawienia Bożego? Czy relatywna i konwencjonalna wiedza w sposób adekwatny wyraża Boże misteria przekazywane w świętej tradycji Kościoła Chrystusowego z pokolenia na pokolenie? Pytania tego rodzaju można mnożyć. Jeśli nauczanie o zbawieniu obecne w poszczególnych Kościołach chrześcijańskich sprowadzimy wyłącznie do kategorii intelektualnych, to na czym ma polegać pojednanie chrześcijan i jak rozumieć dialog ekumeniczny? Oderwanie wiedzy teologicznej od doświadczenia ascetycznego można uważać za jedną z bardzo ważnych przyczyn obecnego kryzysu chrześcijaństwa. Sprowadzenie zbawczej prawdy do kategorii intelektualnych, w oderwaniu od całościowego egzystencjalnego doświadczenia osoby ludzkiej, zrodziło się z tendencji redukcjonistycznych w antropologii, w wyniku których odarto człowieka z pierwiastka Boskiego poprzez zanegowanie faktu jego stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. W ten sposób wiedza teologiczna, która przez wieki była nierozzerwanie związana z całościowym zaangażowaniem człowieka, również poprzez praktyki ascetyczne, zaczęła być wyrażana w kategoriach intelektualnych pochodzących nie tylko z wielowiekowej Tradycji Kościoła, ale również z aktualnie dominujących prądów filozoficznych. Takie rozumienie wiedzy teologicznej nie pozostało bez wpływu na rozumienie prawdy życia, czyli prawdy o Bogu i prawdy o własnej egzystencji człowieka.

IV. ZDAŻANIE KU JEDNOCZĄCEJ PRAWDZIE A PRZEMIANA UMYŚLU (gr. *μετάνοια*)

Poznanie Boga możliwe jest tylko w Chrystusie. On bowiem, jako Prawda Osobowa, jest źródłem wszystkich prawd. Sam o Sobie powiedział, że jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). Aby poznać Tego, który jest Zbawicielem każdej osoby ludzkiej i całego świata, konieczne jest otwarcie się na Jego miłość. Owo poznanie Chrystusa jako Prawdy nie może dokonywać się jedynie na poziomie rozumu, lecz ma angażować całą osobę ludzką. We wszystkich sferach swego bytu trzeba wyzwolić się od własnej woli, będącej „najwyższą

³² Por. tamże s. 116.

formą wolności”³³, i dążyć do odkrywania własnej tożsamości nie poprzez samoakceptację, lecz poprzez odniesienie do innego. Poprzez wyzwalanie się od własnej woli i dzięki dobrowolnej kenozie kierujemy się ku chwale Zmartwychwstania. Widzenie światła Taboru staje się możliwe dla tych, którzy uczestniczą w cierpieniach i kenozę Jezusa Chrystusa. Wejście na drogę walki z demonami, które starają się zamknąć nas w sobie poprzez ukierunkowanie woli na pożądliwościach, otwiera człowieka na Boga. W ten sposób zostaje odwrócony proces ukochania nade wszystkich i wszystko siebie, co dobrze oddaje greckie pojęcie φιλαυτία³⁴ i możliwe staje się zwrócenie swego umysłu (gr. νοῦς) ku Bogu. Od początku monastycyzmu, tak w chrześcijaństwie wschodnim, jak i w chrześcijaństwie zachodnim, oczyszczenie umysłu (zwanego w terminologii biblijnej sercem) od wszelkich rzeczywistości zmysłowych i oderwanie go od koncentracji na sobie stanowiło punkt wyjścia do łączności z Bogiem. Przemiana umysłu (gr. μετάνοια) utożsamiana była z oczyszczaniem serca. Dążenie do poznawania prawdy stanowiło proces angażujący całego człowieka. Nie przypadkiem Jezus nauczał: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” [μακάριοι οἱ καθαροὶ τῆ καρδία, ὅτι αὐτοὶ τον Θεὸν ὁψονται] (Mt 5, 8). W mentalności semickiej serca nie sprowadzano jedynie do źródła uczuć, ale traktowano je jako „miejsce posłuszeństwa woli «innego», a w szczególności i ostatecznie woli tego Innego, którym jest sam Bóg”³⁵.

Poznania Boga nie da się sprowadzić jedynie do kategorii racjonalnych³⁶. To zawsze będzie spotkanie z Innym, którego nie można w żaden sposób zawłaszczyć, zrozumieć... Bóg zawsze jest większy od wszelkich myśli i wyobrażeń człowieka. Zdaniem Pseudo-Dionizego Areopagity, wchodząc w relację z Bogiem „w sposób przekraczający mowę i wiedzę, osiągamy związek z rzeczywistością niewypowiedzianą i niepoznawalną, która przewyższa wszystko to, co jest nam dostępne za pośrednictwem naszych własnych zdolności czy działań w ramach dyskursu czy intelektu”³⁷. Z tego też powodu

³³ Zizioulas. *Communion and Otherness* s. 303.

³⁴ Por. I. Hausherr. *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur*. Roma 1952 passim.

³⁵ Zizioulas. *Communion and Otherness* s. 306.

³⁶ Ch. Yannaras. *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. Transl. by H. Ventis. London–New York 2005 s. 87-88: „The knowledge of God through participation is not exhausted in a simple comprehension of the truth of God, participation is an existential event, it is union with what is known”.

³⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita. *O imionach Bożych* 1, 1.

poznanie Boga jest poznawaniem Niepoznawalnego. Trzeba uciekać się do kategorii apofatycznych, aby zbliżyć się do prawdy o Osobowej Prawdzie. Christos Yannaras dowodzi, że apofatyzm wskazuje na niemożność racjonalnego ogarnięcia prawdy, poprzez co zachowana jest ona od zniekształceń czy falsyfikacji. Jest to bardzo ważne w odniesieniu do dogmatów, które Kościół traktuje jako „określone punkty” prawdy, które są niezmiennie a zarazem nie wyczerpują poznania prawdy, gdyż ona pozostaje nie „teoretycznym tworem” (ang. *not a theoretical construction*), lecz „drogą życia” (ang. *a way of life*)³⁸. Stąd też prawda od początku Kościoła utożsamiana była z bezpośrednim doświadczeniem, a teologia traktowana jako „widzenie Boga”. Teologiem mógł być ten, kto się modli³⁹, gdyż poprzez koncentrację na Bogu przybliżał się do widzenia niewyrażalnego piękna Innego, które można wyrazić jedynie językiem poezji, paradoksu i doksologii. Nie jest zatem przypadkiem, że w niepodzielonym Kościele pierwszych ośmiu wieków zwiastowanie i przekazywanie prawdy dokonywało się głównie podczas Boskiej Liturgii oraz nabożeństw w formie poezji i pieśni. W Kościele wprowadzenie w prawdę oznacza udział w zgromadzeniach liturgicznych wierzących we Wcielonego i Ukrzyżowanego Bogocłowieka, który pokonał śmierć mocą Swego Zmartwychwstania⁴⁰.

Warto w tym kontekście przypomnieć, że w chrześcijaństwie wschodnim tytuł teologa zasadniczo jest zarezerwowany jedynie dla trzech wybitnych i świętych osób, a mianowicie św. Jana Apostoła i Ewangelisty, św. Grzegorza z Nazjanzu (ok. 330-390) i św. Symeona Nowego Teologa (949-1022). Patriarcha Konstantynopola Bartholomeos wyjaśnia, że tytuł teologa objawia nabożną cześć, z którą Kościół podchodzi do rzeczywistości odnoszących się do Boga, według bowiem tradycji Ojców Kościoła i pisarzy Kościelnych – „teologia jest poznawaniem Boga, a dokładniej jest poznawaniem Trójcy Świętej; nigdy nie jest zwyczajnym przyswajaniem sobie wiedzy o Boskiej naturze; powinna być źródłem autentycznego i dobrego życia; [...] teologia jest spotkaniem z żywym, osobowym Bogiem: Ojcem, Synem i Duchem Świętym”⁴¹. W tym sensie nie tyle jest zbiorem nauczania czy

³⁸ Por. Ch. Yannaras. *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*. Transl. by K. Chram. Edinburgh 1991 s. 17.

³⁹ Ewagriusz z Pontu. *O modlitwie* 61(60). W: *Pisma ascetyczne*. T. 1. Przeł. K. Bielawski. Kraków 1998 s. 261: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”.

⁴⁰ Yannaras. *Elements of Faith* s. 18.

⁴¹ His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew. *Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today*. New York, NY 2008 s. 43.

tradycjami odziedziczonymi z przeszłości, lecz osobowym spotkaniem miłości i osobową relacją ufności w osobowym Bogu, z którym możemy rozmawiać tak, jak człowiek rozmawia z przyjacielem (por. Wj 33, 11)⁴². Warunkiem koniecznym bycia teologiem, czyli tym, który mówi i pisze o Bogu jako Trójcy Świętej objawionym w Piśmie Świętym, jest Jego osobiste doświadczenie jako Wspólnoty Trzech Boskich Osób, bazujące na pokorze. Ojcowie Kościoła nie byli filozofami, którzy wyrażali spekulatywne prawdy w abstrakcyjnych pojęciach dotyczących Boga, lecz zwiastunami teologii, będącej w swej istocie tajemnicą spotkania z Żywym Bogiem. Tego rodzaju teologia, rodząca się z wiary w Trójcę Świętą i stanowiąca świadectwo doświadczania Osobowego Boga, nie da się wyrazić w abstrakcyjnych pojęciach. Trzeba się jej nauczyć bezpośrednio od samego Boga. Tak jak Ojcowie Kościoła „otrzymywali łaskę teologii w momencie żywej modlitwy i w kontekście intensywnej czujności, w pełni świadomi swej niegodności do uczestniczenia w świętych misteriach teologii”⁴³, tak też i współcześnie warunkiem koniecznym bycia teologiem jest trwanie w modlitewnej czujności, tak w liturgii Kościoła, jak i osobistym byciu przed Bogiem. Zgodnie z zaleceniami duchowości chrześcijańskiego Wschodu trwanie w modlitewnej czujności (gr. νῆψις)⁴⁴ oraz w modlitewnej uwadze (gr. προσοχή)⁴⁵ jest niezbędne na drodze otwierania się na doświadczenie Boga, poprzez przemianę umysłu (gr. μετάνοια). Autentyczna teologia rodząca się ze spotkania z Bogiem stanowi kryterium prawdziwej wiary i jest darem dla świata, w którym obecnie wszystko jest oceniane i negocjowane w oparciu o racjonalistyczne myślenie, o kategorie rozumowe i abstrakcyjne pojęcia. Taka teologia powinna również stanowić podstawę dla wszelkich współczesnych działań, których celem jest jedność chrześcijan. Nie można nie zgodzić się z Patriarchą Bartholomeosem, który jest przekonany, że „jeśli teologia nie zdoła odzyskać powiązania z czujnością i modlitwą, jak również z utrzymaną modlitwą i liturgią Kościoła, to nie będzie miała powodu, aby pozostawać w przyszłych dziejach ludzkości jako suche i racjonalistyczne ćwiczenie wraz z wieloma innymi naukami teoretycznymi. Po prostu wypełni nasze biblioteki intelektualnymi dysertacjami, znakomicie uzasadnionymi, ale niezdolnymi do zainspirowania ludzkiej duszy do dającej życie i ratu-

⁴² Por. tamże s. 43-44.

⁴³ Tamże s. 55.

⁴⁴ Por. K. Leśniewski. „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin 2006 s. 266-273.

⁴⁵ Por. tamże s. 263-266.

jącej życie miłości Boga”⁴⁶. Stąd też tak ważne jest, aby ekumenizmu doktrynalnego nie traktować jako intelektualnego jedynie uzgadniania pojęć i koncepcji teologicznych w oderwaniu od tego wszystkiego, co stanowi życie Kościoła Chrystusowego, a w szczególności doświadczenia Boga poprzez przemianę umysłu (gr. *μετάνοια*), uwagę, czujność, zmagania ascetyczne, gdyż umożliwiają one otwarcie całej osoby ludzkiej na misterium Trynitarnego Boga, który pragnie, aby „wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Jeśli spojrzymy uważnie na dwa wielkie filary chrześcijaństwa, a mianowicie na osoby świętych Piotra i Pawła, to dostrzeżemy, że udziałem każdego z nich była przemiana umysłu (gr. *μετάνοια*), dzięki której mogli w pełni odpowiedzieć na dar apostołskiego powołania. Czy Piotr, który miał być „skałą”, a zaparł się Jezusa w godzinie próby, nie potrzebował przemiany umysłu spowodowanej spotkaniem Zmartwychwstałego (pytającego go jedynie o miłość), aby zyskać na nowo swą tożsamość pasterza, który ma przewodzić „owcom i barankom” Chrystusa? Czy Szaweł, gorliwy prześladowca chrześcijan, nie potrzebował przemiany umysłu spowodowanej spotkaniem Zmartwychwstałego w drodze do Damaszku, aby otrzymać nowe imię – Paweł – i stać się apostołem narodów? Przykład przemiany umysłu, jaka była udziałem świętych Piotra i Pawła, stanowi od początków chrześcijaństwa wzór dla wszystkich tych, którzy są powołani do odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła Chrystusowego. W dążeniu do jedności chrześcijan nie można o nim zapominać...

BIBLIOGRAFIA

- Bartholomew, His All Holiness Ecumenical Patriarch: Encountering the Mystery. Understanding Orthodox Christianity Today. New York, NY 2008.
- Bent A.J. Van Der: Ecumenical Conferences. W: N. Lossky, J.M. Bonino, J. Pobee, T. Stransky, G. Wainwright, P. Webb (eds). Dictionary of the Ecumenical Movement. Geneva 1991 s. 325-336.
- Ewagriusz z Pontu. O modlitwie. W: Pisma ascetyczne. T. 1. Przeł. K. Bielawski. Kraków 1998 s. 249-277.
- Florovsky G.: The Tragedy of Christian Divisions. W: t e n ż e. Ecumenism. I: A Doctrinal Approach. Volume Thirteen in the Collected Works of Georges Florovsky. Vaduz 1989 s. 28-33.
- Hausherr I.: Philautie: De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur. Roma 1952.
- Karski K.: Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych. Warszawa 2007.

⁴⁶ His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew. *Encountering the Mystery* s. 55-56.

- Kärkkäinen V.-M.: *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. Downers Grove, Ill. 2002.
- Leśniewski K.: „Nie potrzebują lekarza zdrowi...”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin 2006.
- Mascall E.L.: *The Openness of Being. Natural Theology Today*. London 1971.
- Vasilios, Archimandrite: *Hymn of Entry. Liturgy and Life in The Orthodox Church*. Transl. by E. Briere. Crestwood, N.Y. 1984.
- Yannaras Ch.: *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*. Transl. by K. Chram. Edinburgh 1991.
- *On the Absence and Unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. Transl. by H. Ventis. London–New York 2005.
- *The Freedom of Morality*. Transl. by E. Briere. Crestwood N.Y. 1984.
- Zizoulas J.D.: *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. London 1985.
- *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. London 2006.
- *Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*. Brookline, Mass. 2001.

IN SEARCH OF NEW WAYS TOWARDS CHRISTIAN UNITY

Summary

The first part of the article describes signs of a crisis of Christianity in the contemporary world. One can distinguished both the deepening of a crisis of faith and various threats, which have been very dangerous for Christians. Among many causes of the modern crisis of faith it should be pointed out the tolerance for pathologies, the triumph of atheistic philosophies, the anthropological reductionism, and the relativisation of personal evil. Apart from that in some countries in the world Christians have been persecuted and even put to death. It is necessary to take into account this general context if one would like to take into consideration the problem of the necessity of common witness on Christ and the cause of the lack of Christian Unity.

Today, as the Author ascertain in the second part of his text, it is impossible to deal with ecumenical matters without relating them to various factors influencing on the situation of Christianity in the world. As it is evident, so far the full Eucharistic Fellowship has not been reached by the ecumenical dialogue. Practically, a greater part of agreements of theological dialogues have not got reception on the parish level. There is no common Christian language, which could be commonly used, what it points out to a deep disagreement about the Truth. From the Orthodox point of view unity is to be understood not as a mere administrative arrangement and a human achievement, but as a manifestation of grace and as the fullness of the new life which renews the earth-born and the whole of their world.

In order to understand why the Christian unity is so difficult to acquire it is necessary to look at the Church of Christ as a personal community in resemblance of the Holy Trinity as the community of the Divine Persons. The Author in the third part of the article underlines that the Trinitarian relations between God the Father, the Son of God and the Holy Spirit consist the most perfect pattern for relations between human persons in the fellowship of the Church. From such a point of view the Church is not an occasional ‘happening’, where the Word of God is preached and listened to and the sacraments are performed, but as the reality of sonship in the Spirit, that is, as a constant movement of filial grace from the Father, giving his Son to us in the Spirit, and as a return of this by us, ‘giving grace’ to him by offering back to him his Son in his incarnate, sacrificial and risen state as the head of a body comprising all of us and all that exists.

The fourth part of the article refers to a question of the unity of the Church and understanding of truth. The problem of understanding of truth in the Church may be expressed in the following question: How can we hold at the same time to the historical nature of truth and the presence of ultimate truth here and now? For an answer to this question it can be very helpful to look at the Greek Fathers, both their failures and their success, in arriving at an understanding of truth which might have meaning for a person of Greek mentality, without betraying or distorting the message of the Bible. Their spiritual and intellectual contribution has been essential for a reflection on the relation between truth and salvation. They underlined that human person as the whole (not only his reason, but all functions of his intellect in connection to soul and body) was committed into the process of learning truth. Therefore bodily ascetism in the Church is one of essential conditions of approach to truth, the supreme road to theological knowledge. It is not possible for human being to come to know the truth of life, the truth of God and the truth of his own existence purely through intellectual categories, relative analogies and conventional expressions, because they give only a relative and conventional knowledge.

Knowing God is possible only in Christ, who as the personal Truth has been the source of all truths. In order to know Christ as Truth it requires opening for His presence not only on the level of reason, but approaching Him in ones intellect, soul and body. Particularly, the change of the intellect (Gr. *μετάνοια*) is very important on the way toward the uniting Truth. There are some important conclusions, indicated in the final part of the article, resulting from the Christian understanding of the uniting Truth for ecumenical endeavors. Particularly important is not to treat the doctrinal ecumenism solely as an intellectual convergence process in separation from all that, what constitute the life of the Church of Christ. One has to remember that notions taken from kataphatic theology should be supplemented by notions from apophatic theology, because the knowledge of God is knowing the Unknowable. Striving for the unity of Christians, similarly to striving for the unity of a human person in relation to God, requires the change of intellect, by the attention (Gr. *προσοχή*), watchfulness (Gr. *νήψις*), prayer, the Liturgy and ascetism.

Summarized and translated by Krzysztof Leśniewski

Słowa kluczowe: jedność chrześcijan, kryzys chrześcijaństwa, wspólne świadectwo o Chrystusie, Trójca Święta, prawda, uzgodnienia dialogów teologicznych, przemiana umysłu (gr. *metanoia*).

Key words: the unity of Christians, the crisis of Christianity, the common witness about Christ, the Holy Trinity, the truth, agreements of theological dialogues, the change of the intellect (Gr. *metanoia*).