

## „JEDEN JEST PAN, JEDNA WIARA...”

### KILKA REFLEKSJI O JEDNOŚCI KOŚCIOŁA I TOŻSAMOŚCI WIARY

Fakt podzielonego chrześcijaństwa skłania do zadumy nad tajemnicą jedności i podziału. Prawosławny teolog P. Evdokimov pisał przed laty, iż „obok misterium jedności istnieje być może misterium podziału, z których pierwsze znajduje się tylko u kresu drugiego”<sup>1</sup>. Dzisiaj skłonni jesteśmy mówić o tajemnicy jedności i podziału bez owego „być może”. Tajemnica podziału w Kościele jest nieodłączną częścią tajemnicy jedności. Doświadczenie jedności przeplata się w dziejach chrześcijaństwa z doświadczeniem podziału. Podział uświadamia tajemnicę jedności, wyzwala dążenie do jego przezwyciężenia.

Sobór Watykański II mówi o „świętej tajemnicy jedności Kościoła” (*unitatis Ecclesiae sacrum mysterium*: DE, 2). Jest to jedność „w Chrystusie i przez Chrystusa”, a zarazem jedność nieodłączna od działania Ducha Świętego, „sprawcy różnorodnych darów”. Właśnie ta różnorodność sprawia, że samo pojęcie jedności jest nieodłączne od wielości i zróżnicowania. Jedność nie jest uniformizmem, lecz jednością w różnorodności, na wzór jednego, a równocześnie osobowo zróżnicowanego życia Osób Trójcy Świętej. „Największym wzorem i zasadą (*exemplar et principium*) tej tajemnicy jest jedność jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób” (DE, 2). Kto pyta o tajemnicę jedności Kościoła, musi mieć stale przed oczyma praźródło ostatecznej jedności w Bogu, do której zmierza wszystko, co istnieje. Tajemnica jedności Kościoła jest i pozostanie na ziemi niedoskonałym odzwierciedleniem tajemnicy jedności Osób Boskich (por. J 17, 21). Nadaje to samemu pojęciu jedności charakter dynamiczny. Jedność jest nieustannym imperatywem, zobowiązaniem i zadaniem. Eklezjalna fenomenologia jedności jest konsekwencją ontologii jedności.

Z drugiej strony pojęcia jedności Kościoła nie da się oddzielić od pytania o tożsamość wiary i sakramentalnego życia Kościoła. Celem poniższych refleksji jest naświetlenie — na przykładzie dialogu katolicko-prawosławnego — tajemnicy jedności ontycz-

<sup>1</sup> P. Evdokimov, *Prawosławie*. Przeł. z fr. J. Klinger. Warszawa 1964, s. 379.

nej już istniejącej między Kościołami oraz roli wzajemnego uznania tożsamości wiary i życia sakramentalnego.

## 1. Tajemnica jedności już istniejącej

Wielu chrześcijan boleśnie odczuwa podział w Kościele. Ma on bez wątpienia w sobie coś tragicznego i tajemniczego, jakkolwiek dotyczy przede wszystkim kanoniczno-instytucjonalnego wymiaru egzystencji chrześcijańskiej. Pozostaje niejako na powierzchni życia Kościoła, nie dosięgając 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 swęgo 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 jedynie 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 być eklezjologicznym nonsensem.

Pomimo istniejących podziałów, chrześcijanie wyznają dlatego 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 do samych 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. „Wszyscyśmy 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 (por. J 17, 20-21). Istnienie podziału w chrześcijaństwie przeczy dlatego wewnętrznej istocie Kościoła. Jest niezgodne z wolą Chrystusa.

Wiara w to, że Kościół poprzez wieki jest „jeden, święty, katolicki 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 (por. 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 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 i daną mu raz na zawsze przez Boga; po drugie zaś — uczynić tę jedność 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 neutracalny 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 uzasadniano konieczność podziału faktem odpadnięcia od wiary w Chrystusa jako Boga i Pana. Późniejsze podziały wyraźnie oddalają się od chrystologicznego i trynitarnego centrum wiary chrześcijańskiej. Aby usprawiedliwić podział do-

konany 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.

Na płaszczyźnie instytucjonalnej i dogmatycznej Kościół nigdy nie osiągnął w swoich dziejach pełnej, całkowitej i ze wszechmiar doskonałej jedności<sup>2</sup>. Po każdym z wczesnych soborów powszechnych pewna część wierzących odłączyła się od „wielkiego Kościoła”, dając początek nowym wspólnotom. Niektóre z nich przetrwały do dzisiaj (m. in. Kościoły przedchalcedońskie). Trwała, idealna i wszechogarniająca jedność o charakterze widzialnym i organicznym wydaje się wręcz niemożliwa do osiągnięcia w warunkach ziemskiej egzystencji. *Una sancta Ecclesia* pozostaje nade wszystko przedmiotem wiary, nadziei i dążenia. Jest eschatologicznym ideałem, ku któremu należy ustawicznie przybliżać się na miarę ziemskich możliwości. Dążeniu temu towarzyszyć musi przeświadczenie, że poprzez ziemskie i niedoskonałe kształty jedności wszyscy zmierzamy do jeszcze niedostrzegalnej pełni ostatecznego zjednoczenia w Bogu. Przeświadczenie to nie jest bynajmniej oznaką defetyzmu i rezygnacji, lecz tym większym bodźcem do intensyfikacji wysiłków i dążeń w kierunku osiągnięcia pełniejszej jedności.

Zjednoczenia podzielonego chrześcijaństwa nie należy tylko biernie oczekiwać jako rzeczywistości eschatycznej. Już tu na ziemi trzeba dążyć do przewycięzania podziałów. Bóg pragnie zjednoczenia wierzących już teraz w widzialnej wspólnocie eklezjalnej i eucharystycznej, która dawałaby pełniejsze świadectwo światu. Mówi o tym arcykapłańska modlitwa Chrystusa, zanoszona do Ojca w przededniu paschalnej ofiary krzyża i zmar twychwstania (J 17).

<sup>2</sup> Por. N. Afanasjew, *Una Sancta. En mémoire de Jean XXIII, le pape de l'amour*, Ir 36 (1963) 436—475, zwł. 473; G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964, s. 41—55, zwł. 46.

## 2. O wzajemne uznanie tożsamości wiary i jedności życia sakramentalnego

Z prawosławnego punktu widzenia, podstawowy problem ekumeniczny polega, według określenia III Panprawosławnej Konferencji Przedsoborowej (1986), na „powrocie do wspólnej tradycji nie podzielonego dawnego Kościoła”<sup>3</sup>. Sformułowanie to jest swego rodzaju kluczem hermeneutycznym do zrozumienia stanowiska prawosławnego. Sugeruje ono, że wiara wczesnego Kościoła siedmiu soborów powszechnych jest najpełniejszym wyrazem wiary apostoelskiej oraz najlepszym historycznym urzeczywistnieniem jedności chrześcijańskiej. W niej szukać należy zatem normy i modelu dla rozwiązania problemów eklezjologiczno-ekumenicznych. Ów „nie podzielony Kościół” jawi się w eklezjologii prawosławnej jako decydujące kryterium „prawdziwej wiary” i „prawdziwego Kościoła”. Świadomość prawosławna posuwa się jeszcze dalej stwierdzając, że właściwie tylko prawosławie dochowało wierności względem całej pełni wiary i tradycji apostoelskiej dawnego Kościoła. Dlatego, jak stwierdza wspomniana Konferencja, „Kościół prawosławny jest jednym, świętym, katolickim i apostoelskim Kościołem”, „nosicielem i świadkiem wiary oraz Tradycji jednego, świętego, katolickiego i apostoelskiego Kościoła”<sup>4</sup>. Stąd wynika jego świadomość centralnej pozycji we współczesnych dążeniach ekumenicznych oraz poczucie odpowiedzialności za jedność całego świata chrześcijańskiego<sup>5</sup>.

W stwierdzeniach tych ujawnia się cała złożoność i skomplikowanie problematyki jedności Kościoła. Nie znajdziemy w postanowieniach III Konferencji śladów krytycznego namysłu nad własną tradycją. Jaki cel ma zatem dialog teologiczny? Odpowiedź brzmi: „Kościół prawosławny zapoczątkował dialog teologiczny z wieloma Kościołami i wyznaniem w przeświadczeniu, że przez to da wszystkim, którzy znajdują się poza jego granicami, dynamiczne świadectwo o swoich skarbach duchowych. W ten sposób chce przygotować drogę do jedności”<sup>6</sup>. Ani słowa o możliwej komplementarności owych „skarbow duchowych”, które tak dobitnie podkreśla Dekret o ekumenizmie (DE, 14. 17). Ani słowa o możliwości wzajemnego procesu uczenia się w dialogu, o którym sugestywnie mówi dokument z Limy (1982): „Wzajemna otwartość niesie z sobą możliwość, że Duch [Święty] potrafi

<sup>3</sup> *Décisions de la III<sup>e</sup> Conférence panorthodoxe préconciliaire* (Chambésy, 28 octobre — 6 novembre 1986), *Episkepsis* 17 (1986) nr 369, s. 9.

<sup>4</sup> Tamże, s. 9, 14.

<sup>5</sup> Tamże, s. 14.

<sup>6</sup> Tamże, s. 9.

przemówić do jednego Kościoła przez intuicje drugiego”<sup>7</sup>. Konferencja panprawosławna stwierdza tylko lakonicznie, że Kościół prawosławny zdaje sobie sprawę z trudności i przeszkód stojących na drodze do jedności, ale ufa w moc łaski zmartwychwstałego Chrystusa oraz w pomoc Ducha Świętego<sup>8</sup>.

Jak w tej perspektywie rysuje się zatem zagadnienie jedności i tożsamości wiary w odniesieniu do Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego? Niektórzy teologowie prawosławni są zdania, że w nauce katolickiej istnieją rozbieżności i różnice doktrynalne, które decydują o podstawowej różnicy w wierze i dzielą obydwu Kościoły. Nie pozwalają mówić o jedności i tożsamości wiary w obydwu Kościołach. W stanowisku tym zarysowuje się jakaś fundamentalna opcja eklezjologiczna wraz z ukrytym założeniem, że Kościół katolicki odpadł od wspólnoty tej samej wiary wskutek swoich błędów doktrynalnych. Powstałe stąd główne różnice naruszają — według tej optyki myślenia — zasadniczą treść wiary prawosławnej, tak jak ona wyraziła się we wspólnej tradycji dawnego i nie podzielonego Kościoła. Za wspólnymi korzeniami obydwu Kościołów kryłyby się zatem faktycznie poważne rozbieżności oraz istotne różnice w wierze, dotąd nie przeciężone i dzielące nasze Kościoły<sup>9</sup>.

Tego rodzaju postawa teologiczna nie jest inspirowana zaufaniem, lecz nieufnością. Wyrasta z podejrzenia, że druga strona odeszła od wierności wobec tradycji apostoelskiej w swoim nauczaniu i życiu. Tym wyraźniej rysuje się zatem konieczność dialogu, który krok po kroku prowadziłby do wzajemnego uznania tożsamości wiary w Kościele katolickim i w Kościele prawosławnym.

Dekret o ekumenizmie zakłada, że pomimo niedobrej przeszłości we wzajemnych relacjach, obydwu Kościoły zachowały tę samą wiarę; podstawowa jedność w wierze nie została nigdy zniszczona. Trzeba jedynie usunąć istniejące nieporozumienia i wzajemnie uznać się za „Kościoły siostrzane”, mające prawo do „uprawnionej różnorodności” (DE, 17; por. 14). 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 apostoelska znalazła

<sup>7</sup> *Ministry*, nr 54, w: *Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva 1982, s. 32.

<sup>8</sup> *Décisions...*, s. 9.

<sup>9</sup> Por. Métropolite Chrysostomos de Péristerion, *Le dialogue théologique des Eglises orthodoxe et catholique-romaine* (Relations des Eglises orthodoxes avec le reste du monde chrétien), *Theologia* 57 (1986) 329—342, zwł. 330—331.

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 apostoelskiej. 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, iż istniejących już wówczas rozbieżności w dziedzinie doktryny i praktyki nie uważano za wystarczający powód do podziału. Sądzono, 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.

Teologia polemiczna często przejawiała w przeszłości skłonność do negowania jedności i tożsamości wiary między dwoma Kościołami. Na pierwszy plan wysuwała różnice i sprzeczności. Obydwie strony nierzadko oskarżały się wzajemnie o herezję. Nadzieja na ponowne zjednoczenie nie zanikła, pomimo wzrastającej liczby rozbieżności. Tzw. nowe dogmaty katolickie (prymat, nieomylność papieża, dogmaty maryjne), nigdy nie uznane przez Kościół prawosławny, do dziś uważane są za główną przeszkodę na drodze pojednania.

Wydaje się, że najbardziej realistyczne podejście do przecięcia podziału polega na tym, aby po obydwu stronach uznano, poprzez dialog, tożsamość wiary. Dla przywrócenia pełnej jedności oraz wspólnoty sakramentalno-kanonicznej wystarczyłoby, gdyby prawosławni mogli uznać, że rozwój doktryny katolickiej jako całości nie jest sprzeczny z prawdą Ewangelii i nauką Ojców.

Jedność w wierze jest podstawą dla wspólnoty kościelnej i eucharystycznej. Nie wystarczyłoby jedynie samo powstrzymanie się od negatywnego sądu na temat specyficznie katolickich dogmatów i poglądów doktrynalnych. Trzeba ukazać w dialogu, iż dogmaty te nie naruszają prawdy Objawienia. Sformułowana przez H. Friesa i K. Rahnera teza o samym powstrzymaniu się jednego Kościoła od negatywnego sądu na temat dogmatów dru-

giego domaga się pewnej modyfikacji<sup>10</sup>. Czy wystarczy sama gotowość nie wyrokowania, iż specyficznie katolickie orzeczenia dogmatyczne są nie do pogodzenia z Objawieniem Bożym i z prawdą Ewangelii? Wydaje się, że Kościół katolicki winien wręcz skierować prośbę do prawosławnych, aby opierając się na wynikach szczerego i głębokiego dialogu nie odrzucali nauki katolickiej jako niezgodnej z podstawową treścią ich wiary. Pozbawione poczucia rzeczywistości byłoby wymaganie od prawosławnych pozytywnej zgody na specyficznie katolickie dogmaty, tak jak one zostały sformułowane w przeszłości. Ich reinterpretacja jest konieczna.

Fries i Rahner poprzestają na wyrażeniu nadziei, iż w dalszych dziejach świadomości Kościoła stanowisko katolickie zostanie pełniej naświetlone i zinterpretowane, co z kolei umożliwi niekatolikom pozytywne ustosunkowanie się do niego. Co dzisiaj jest jeszcze niemożliwe, nie musi takim pozostać na zawsze<sup>11</sup>. Zauważmy, iż tego rodzaju optymizm hermeneutyczny odnosi się do przyszłości. Nie dotyczy on interpretacji lansowanych w przeszłości ani nawet podtrzymywanych jeszcze do tej pory. Z tego punktu widzenia należałoby powierzyć przyszłości zjednoczonego Kościoła przebadanie zagadnień kontrowersyjnych oraz próbę pojednania istniejących sprzeczności w dziedzinie eklezjologii i sakramentologii. Czy Kościoły będą miały odwagę do podjęcia takiego kroku?

Nowa jedność Kościoła jest możliwa jedynie we wspólnocie Kościołów w ofiarnie oddanych służeniu ludziom i dających świadectwo Ewangelii Chrystusa. Każdy z tych Kościołów jest jedynie częściową antycypacją Królestwa Bożego w dziejach ludzkich. 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 osobową prawdą wszystkich chrześcijan, prawdą wspólną dla wszystkich Kościołów. 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, udzielonych przez Pana dziejów każdemu Kościołowi. Owa *perichōresis ton charismāton* jest istotnym wy-

<sup>10</sup> *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Freiburg i. Br. 1983, s. 17, 35—53.

<sup>11</sup> Tamże, s. 48.



mogiem eklezjologii chrześcijańskiej. Jedność jest możliwa. Opiera się ona na prawdach najbardziej koniecznych: *in necessariis unitas* (por. Dz 15, 28; DE 18).

Na płaszczyźnie zasad obie strony gotowe są przyznać, iż pełna wspólnota sakramentalna i kanoniczna są niemożliwe bez jedności w wierze<sup>12</sup>. Zgodność w wierze powinna dlatego uprzędzić przywrócenie wspólnoty kościelnej. Jedność w wierze może istnieć tylko jako jedność w prawdzie. Również dla katolików zagadnienie jedności w wierze nie jest czymś drugorzędnym. Nikt nie pragnie zjednoczenia i pełnej wspólnoty bez jedności w wierze i bez uznania tożsamości wiary. Propozycje przywrócenia jedności opierają się jednak na pełnym zaufaniu stwierdzeniu, iż taka istotna jedność w wierze istnieje już dzisiaj w Kościele prawosławnym i w Kościele katolickim.

W brewe *Anno ineunte* (25 VII 1967), przekazanym przez papieża Pawła VI patriarsze Atenagorasowi, po raz pierwszy pojawiło się sformułowanie, iż w życiu obydwu Kościołów siostrzanych należy popierać i wprowadzać w czyn „już istniejącą, chociaż jeszcze niedoskonałą wspólnotę”<sup>13</sup>. W liście do patriarchy Atenagorasa z 8 lutego 1971 r. Paweł VI ponownie stwierdził, iż „między naszym Kościołem a czcigodnymi Kościołami prawosławnymi istnieje już prawie całkowita wspólnota, jakkolwiek nie jest ona jeszcze doskonała”. Podstawą tej wspólnoty jest „nasze wspólne uczestnictwo w misterium Chrystusa i Jego Kościoła”<sup>14</sup>. W pięć lat później, z okazji dziesięciolecia zniesienia anatem między Rzymem i Konstantynopolem, ten sam papież mówił: „Duch Święty oświecił nasze umysły i pozwolił nam dostrzec jeszcze wyraźniej, że Kościół katolicki i Kościół prawosławny zjednoczone są wspólnotą tak głęboką, iż bardzo niewiele brak jej do tego, aby doszła do pełni upoważniającej do wspólnej celebracji Eucharystii Pana (...)”<sup>15</sup>. Ta „głęboka wspólnota” polega na fakcie, że po obydwu stronach wyznajemy „podstawowe dogmaty wiary chrześcijańskiej”, które zostały określone na soborach powszechnych (por. DE, 14), oraz że mamy prawdziwe sakramenty i hierarchiczne kapłaństwo<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. dokument z Bari (1987) Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym, pt. *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* nr 3, 21, 36.

<sup>13</sup> *Tómos Agápis, Vatican — Phanar* (1958—1970), Rome—Istanbul 1971, nr 176, s. 390, 3<sup>o</sup> 2.

<sup>14</sup> Tamże, nr 283, s. 614.

<sup>15</sup> W: *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1984, s. 3<sup>o</sup> 5.

<sup>16</sup> Por. przypis 13.

Po stronie prawosławnej nie znajdziemy tak wyraźnych oficjalnych stwierdzeń, które w podobny sposób mówiłyby o wspólnocie istniejącej pomimo oddzielenia między obydwoma Kościołami siostrzanymi. Nowa sytuacja, która zaistniała we wzajemnych relacjach, nie została jeszcze poddana gruntownej ocenie teologicznej o tak doniosłym znaczeniu. Sławny *Tomos Agapis* zawiera jednak wiele wypowiedzi zmierzających w tym samym kierunku. W „dialogach z patriarchą Atenagorasem” O. Clément zanotował jego następujące słowa: „Trzeba usłyszeć wzdychania Ducha. Tylko zjednoczenie w tym samym kielichu uzdolni nas do składania świadectwa o Zmartwychwstałym. (...) Biada, biada teologom i przywódcom Kościołów, jeżeli zjednoczenie urzeczywistnia się bez nich, urzeczywistnia się przeciwko nim, jeżeli najbardziej żarliwi młodzi dzielą chleb i wino poza Kościołami, w podziemiu! (...) Moją najgorętszą modlitwą jest, aby współuczestniczyć pewnego dnia w świętym kielichu razem z papieżem... Tak, zjednoczenie jest teraz możliwością historyczną”<sup>17</sup>.

Godne przypomnienia są w tym kontekście również natchnione stronicie, które przed ponad 50 laty wyszły spod pióra S. Bułgakowa, jednego z najbardziej przenikliwych teologów prawosławnych XX wieku. Pisał on, iż podział Kościoła nie sięga głębi, gdyż „w swoim życiu sakramentalnym Kościół pozostaje jeden”<sup>18</sup>. 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 przewycięzania rozbieżności dogmatycznych należy, według niego, szukać w już istniejącej jedności życia sakramentalnego. „Dlaczego nie szukać przewycięzania herezji doktrynalnej poprzez przewycięzanie 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?”<sup>19</sup>. Droga zjednoczenia katolicyzmu i prawosławia prowadzi przez uczestnictwo w sakramentach. Potrzeba jedynie otwartości na tchnienie Ducha Świętego, które przekracza wszel-

<sup>17</sup> O. Clément, *Dialogues avec le patriarche Athenagoras*, Paris, s. 445, 446, 447.

<sup>18</sup> U kładezja Iakovlja (Io. 4, 23). *O real'nom edinstve razdelennoj Cerkvi v vere, molitve i tainstvach*, w: *Christianskoe vozsoedinenie. Eku-meničeskaja problema v pravoslavnom soznanii*, Paris 1933, s. 29.

<sup>19</sup> Tamże, s. 31. Podkreślenie S. Bułgakowa.

kie podziały i ukazuje jedność już rzeczywiście istniejącą. Do tej pory Kościoły nie zdobyły się na ten krok, nie zdołały zapomnieć o sobie w porywie wzajemnej miłości. „Droga do zjednoczenia Wschodu i Zachodu wiedzie nie przez unię florencką i nie przez turnieje teologów, lecz przez zjednoczenie przed ołtarzem”<sup>20</sup>. Wymaga to, rzecz jasna, uświadomienia sobie jedności kapłaństwa, dzięki któremu istnieje tylko jedna i ta sama Eucharystia. Świadomość ta usuwa wszelkie przeszkody do zjednoczenia w życiu sakramentalnym. Zjednoczenie na płaszczyźnie dogmatycznej może być następstwem zjednoczenia w sakramentach. Jedność już istniejąca stanowi podstawę zjednoczenia Kościołów.

### 3. Dialog jako droga do jedności

W ostatnim dziesięcioleciu oficjalny dialog katolicko-prawosławny wkroczył na długą i mozolną drogę uzgodnień dogmatycznych, które stanowiłyby podstawę do przywrócenia pełnej wspólnoty sakramentalnej. Pierwsze uzgodnienia zdają się wskazywać na jedność już istniejącą w sakramentalnym życiu Kościołów, pomimo zróżnicowania pewnych praktyk. Fakt ten napawa otuchą i nadzieją. Doświadczenie poucza, iż dzieła zjednoczenia między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym nie sposób dokonać w pośpiechu. Ostrzeżeniem są nieudane próby unijne, podejmowane w przeszłości<sup>21</sup>. Trzeba jeszcze wiele trudu, aby przezwyciężyć istniejące rozbieżności. Wymaga to nie tylko szczerzej chęci pojednania, ale również wzajemnego zaufania, odwagi, otwartości i zdolności do samokrytycznej oceny.

Obydwa Kościoły powinny odejść od maksymalistycznych żądań. Ze strony prawosławnej żądanie takie polegałoby m. in. na tym, aby katolicy odrzucili naukę o prymacie jako herezję i odchylenie od prawdy Ewangelii. Ze strony katolickiej maksymalistyczne żądanie polegałoby na domaganiu się od prawosławnych uznania prymatu jurysdykcji biskupa rzymskiego, tak jak on został sformułowany na Soborze Watykańskim I. Wcześniej czy później, tego rodzaju maksymalistyczne żądania skazałyby dialog na niepowodzenie. 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” Pod tym

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Por. W. Hryniewicz, *Wschód i Zachód chrześcijański. Od schizmy do dialogu*, w: Jan Paweł II w dialogu, s. 27 nn.

względem odniesienie do tradycji I tysiąclecia chrześcijaństwa może okazać się bardzo pomocne. Prawosławni nie przeczą, że we wspólnocie Kościołów papieżowi przysługuje „służebna funkcja koordynującej miłości i inicjatywy”<sup>22</sup>. Kościół prawosławny przyznaje tym samym biskupowi rzymskiemu szczególny autorytet we wspólnocie Kościołów lokalnych. Jest to wszakże prymat służby „pierwszego pośród równych”

Między obydwojma Kościołami istnieje już podstawowa jedność wiary. Katolicy i prawosławni, jako ludzie ochrzczeni i uczestniczący w Eucharystii, wyznają swoją 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 obydwa Kościoły wyznają zgodnie podstawowe prawdy Objawienia, zawarte w Piśmie świętym, 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 soborowa idea „hierarchii prawd” (DE, 11). Nie chodzi tu bynajmniej o arbitralną selekcję pewnych prawd kosztem innych, lecz o zasadę interpretacji wiary Kościoła, który uznaje doniosłość jej treściowego zróżnicowania. W świetle tej zasady łatwiej dostrzec to, co istotne, oraz odróżnić wiarę od uprawnionej różnorodności form jej wyrazu.

Kiedy Kościoły dzielą 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 dla tradycji drugiego. Wystarczy, że uznaje je za możliwe i dopuszczalny wyraz jednej i tej samej wiary. Różne tradycje doktrynalne mogą po prostu być wyrazem różnych interpretacji jednej i tej samej wiary. Wszelkie różnice należy zresztą interpretować w świetle tego, co wspólne i najbardziej istotne. Niewykluczone, że rozbieżności, uważane dotąd za powód do trwania w podziale, mogą być kiedyś uznane za wyraz „pojednanej różnorodności”. Próba reinterpretacji konkretnych rozbieżności na drodze dialogu budzi nadzieję na przezwyciężenie istniejących przeszkód, na wzajemne sprostowania i dopełnienia. To, co często uważa się za stanowisko specyficznie

<sup>22</sup> Metr. Damaskinos (Papandreou), *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, w: *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, hrsg. von J. Ratzinger, Düsseldorf 1978, s. 164.

konfesyjne, może okazać się *de facto* wyrazem wspólnego dziedzictwa tradycji chrześcijańskiej.

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*<sup>23</sup>. 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.

Dokument z Bari (1987) o „wierze, sakramentach i jedności Kościoła” ukazuje wiarę przede wszystkim jako zbawczy dar B o ż y, dający udział w tajemnicy Chrystusa, działającej w Kościele mocą Ducha Świętego. Jest tylko jedno misterium Chrystusa. Dar Boży jest także jeden, niepodzielny i nieodwołalny: „Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne, *ametaméleta gâr tà charísmata... tou Theou*” (Rz 11, 29). Równocześnie jednak wiara jest także wolną odpowiedzią człowieka żyjącego w konkretnym Kościele lokalnym, w określonej sytuacji czasu i przestrzeni. Mimo historycznych ograniczeń (język, kultura) i różnorodności sformułowań, wiara jako dar Boży zachowuje swoją tożsamość, dając dostęp do pełni zbawienia, prawdy i życia<sup>24</sup>.

#### 4. Ekumenia Boska i ekumenia ludzka

Tajemnica jedności Kościoła znajduje właściwe naświetlenie w teologii Królestwa Bożego (*basilea tou Theou*). Biblijne pojęcie Królestwa Bożego jest wolne od zacieśnień konfesyjnych, a przy tym ma charakter eschatologiczny. Dzięki temu wskazuje ono na szersze perspektywy ekumeniczne niż samo pojęcie Kościoła. Ostateczna przyszłość rozjaśnia prowizoryczną teraźniejszość przemijającej postaci świata i Kościoła (por. 1 Kor 7, 31; 1 J 2, 17)<sup>25</sup>. Królestwo Boże przekracza wszelkie granice wyznaniowych Kościołów. Jest eschatyczną przyszłością wszystkich. Ludzka ekumenia pozostanie na ziemi ekumenią grzesznych lu-

<sup>23</sup> CSEL 3/1, s. 435. Jest to wypowiedź Cypriana na synodzie w Kartaginie, streszczona przez św. Augustyna (*De baptismo* III, 3, 5. PL 43, 141—142).

<sup>24</sup> Por. dokument z Bari, *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, nr 7—9, 11.

<sup>25</sup> Zob. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 171 nn.

dzi, którym zawsze niedostaje miłości i bezinteresowności. Mimo to Bóg wzywa i przyjmuje wszystkich do swojej Boskiej ekumenii. Dlaczego nie mielibyśmy przyjąć siebie nawzajem? „Bóg jest większy od naszego serca i zna wszystko” (1 J 3, 20). Boska ekumenia jest zawsze większa niż ekumenia ludzka. Ci, którzy należą do Chrystusa, zostali najpierw przyjęci i przygarnięci przez Niego, to zaś staje się z kolei największym wezwaniem do wzajemnej akceptacji i uznania się za Jego uczniów: „Dlatego przygarniajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przygarnął was — ku chwale Boga” (Rz 15, 7). Zmartwychwstały Pan jest „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). To On, mocą Ducha Świętego, jest Twórcą przyszłego Królestwa Bożego w jego definitywnej postaci.

Prawdziwie ekumeniczna teologia Królestwa Bożego winna stać się swego rodzaju mobilizującym *ridimensionamento*, pozwalającym sprowadzić zagadnienia teologiczne i cały sposób myślenia o Kościele do właściwych wymiarów i proporcji. „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 4-6).

Ruch ekumeniczny ma przede wszystkim charakter ruchu duchowego, wręcz pneumatologicznego. Wyrasta z pragnienia wspólnego wyznawania Chrystusa, wspólnego przyzywania Ducha Świętego w celebracji Eucharystii i wspólnego głoszenia światu Ewangelii o zbawieniu ku chwale Trójjedynego Boga. „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3). Jedynie Duch Ojca i Syna ma moc wyzwania od zamknięcia w sobie, samozadowolenia i pretensji do posiadania całej prawdy. Ekumeniczne dzieło nie jest na miarę sił ludzkich. Bez światła i mocy Ducha Świętego byłoby jedynie daremnym przedsięwzięciem. Wszelkie dążenie do przewyciężenia podziału dokonuje się „pod tchnieniem łaski Ducha Świętego” (DE, 1).