

KOŚCIOŁY NIECHALCEDOŃSKIE: ODLEGŁE I BLISKIE

Wyprawy krzyżowe przyczyniły się między innymi do tego, że w średniowieczu Zachód poznał na nowo Wschód „niegrecki”, który jest przedmiotem niniejszych rozważań. Kronikarze, misjonarze i podróżnicy opisywali wówczas Kościoły prawosławne niechalcedońskie jako „narody” wschodnie. Terminu tego, rozumianego w znaczeniu kształtujących się narodów europejskich, nie dało się zastosować w taki sam sposób do wszystkich chrześcijan wschodnich. W przypadku Syryjczyków lub Koptów był on usprawiedliwiony ze względu na oficjalne uznanie ich osobliwego charakteru religijnego i kulturalnego w obrębie kalifatu lub Cesarstwa Mongolskiego. Jeśli chodzi o Ormian, Gruzinów i Etiopów, odpowiadał on rzeczywistej niepodległości politycznej na obrzeżach Islamu.

Po przyłączeniu się Kościoła greckiego do Kościoła Rzymskiego po ekumenicznym Soborze Florenckim (1439), papież Eugeniusz IV nie zapomniał także o innych narodach wschodnich. Analogicznie „unie” (choć bardzo krótkotrwałe) zawarto także z Ormianami (1439), z Koptami (1442) i Syryjczykami (1444), jak również z częścią Chaldejczyków i maronitów, znajdujących się wówczas pod panowaniem Lusignanów na Cyprze (1445). Grekom, którzy uznali władzę Biskupa Rzymskiego nad całym Kościołem powszechnym, podpisany we Florencji dekret przyznawał „wszystkie prawa i przywileje czcigodnych patriarchów”. Jednakże już wkrótce potem prawa te zostały zacieśnione tylko do liturgii wschodnich (podlegających cenzurze w razie zaistnienia w nich ewentualnych wyrażen heretyckich oraz dostosowanych do ówczesnej sakramentalnej teologii łacińskiej). W ten sposób doszło do zredukowania Kościołów Wschodnich do zwykłych „obrzędów” wschodnich. Nazwa ta, która świadczy o eklezjologii zbyt jednostronnie uniwersalistycznej, stała się mniej popularna, odkąd Sobór Watykański II uznał uroczyste pełny kościelny charakter „czcigodnych Kościołów Wschodnich” (por. KK 26, DE 14-18 oraz cały Dekret o Kościołach Wschodnich).

Nie można zatem powiedzieć, by świat katolicki znał te Kościoły tak, jak powinien. Oczywiście, dramatyczne wydarzenia lat ostatnich przypominały nam o obecności maronitów w Libanie,

czy też o istnieniu katolików syryjskich i asyryjskich w północnej części Iraku, trzeba jednak przyznać, że wciąż jest nieokreślona tożsamość tych braci chrześcijańskich i że nie znają jej dobrze nawet ci duchowni, którzy o nich piszą. Także obecne pośród nas wspólnoty armeńskie, maronickie, asyryjskie, syryjskie lub koptyjskie wcale nie zmniejszyły aż do tej pory owej nieznamomości czy też zamieszania, które jest po części usprawiedliwione tym, że kościelna rzeczywistość Wschodu ma charakter bardzo złożony. Aby dobrze przedstawić rodzinę Kościołów niechalcedońskich, należałoby ukazać ją w relacji do dwóch innych rodzin, czy też wspólnot Kościołów Wschodnich. Ten ostatni przymiotnik uzyskał zresztą w większości wypadków znaczenie nie tyle geograficzne, ile duchowe, ponieważ wspólnoty te mają niekiedy nawet bardzo silne diaspory we wszystkich zakątkach Zachodu.

Trzy wspólnoty Kościołów wschodnich

Rodzina Kościołów prawosławnych (chalcedońskich) składa się głównie z czternastu Kościołów, z których jedne są starożytnymi Kościołami patriarchalnymi (Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima) lub powstały w średniowieczu (Rosja, Serbia, Rumunia, Bułgaria i Gruzja), inne zaś są po prostu Kościołami „autokefalicznymi” (Cypr, Grecja, Polska, Albania, Czechosłowacja). Kościół prawosławny przyjmuje tylko siedem pierwszych soborów, uznawanych przez Kościół katolicki za sobory powszechne. Rozłam między tymi Kościołami datuje się od początku drugiego tysiąclecia i jest wynikiem długiego procesu duchowego oddalenia, któremu nie zdołały zaradzić nawet dwa sobory proponujące zawarcie unii (Sobór Lionski, 1274 i Florencki, 1439). „Dialog miłości” trwa nie dłużej niż trzydzieści lat, zaś w 1980 r. zapoczątkowano oficjalny dialog teologiczny.

Obok rozłączonych od pięciu wieków prawosławnych i katolików, Kościoły niechalcedońskie tworzą drugą rodzinę Kościołów Wschodnich. Niekiedy nazywa się je starożytnymi Kościołami Wschodnimi lub Kościołami Wschodnimi mniejszymi.

Do tej wspólnoty należałoby logicznie zaliczyć Starożytny Kościół Wschodu o rycie syryjsko-wschodnim, który sam siebie nazywa najczęściej Asyryjskim Kościołem Wschodu. Rozciągał się on niegdyś od Persji (obecny Irak), aż do Indii i Dalekiego Wschodu. Odmawiając podpisania anatemy nałożonej przez Sobór Efeski (431), uważany przez całe pozostałe chrześcijaństwo za trzeci sobór powszechny, na arcybiskupa Konstantynopola, Nestoriusza, Kościół ten pozostał wierny chrystologii wyznawanej przez „szkołę

antiocheńską”. Akcentuje ona pełne człowieczeństwo Chrystusa do tego stopnia, że zdaje się je pojmować jako osobowe i autonomiczne centrum świadomości i działania. Przeciwnicy tej chrystologii sprowadzali ją w czasie polemik do jednej z form adopcjonizmu, który nie przyjmuje unii hipostatycznej, i oskarżali Nestoriusza o to, że jedyne Wcielonego Syna Bożego dzielił niejako na dwie części. Z tego powodu Kościół asyryjski określało się i określa się do dnia dzisiejszego jako Kościół nestoriański. On sam jednak wypiera się, i zupełnie słusznie, tego hańbiącego pochodzenia. Chociaż jest członkiem Ekumenicznej Rady Kościołów, nie rozpoczął jednak dialogu z żadnym innym Kościołem wschodnim (aczkolwiek wydaje się, że przygotowuje się wspólne z Kościołem katolickim wyznanie wiary w tajemnicę Wcielenia).

Wspólnota niechalcedońska w ścisłym sensie obejmuje Kościoły wyznające chrystologię diametralnie przeciwstawną do nestoriańskiej. Nie uznają one w istocie rzeczy definicji podanej przez Sobór Chalcedoński (451), uważany przez Kościół katolicki i przez prawosławie za czwarty sobór powszechny, która głosi, że Bóg-Słowo Wcielone istnieje „w dwóch naturach” Ponieważ właściwa im formuła chrystologiczna, zawdzięczana zresztą Cyrylowi Aleksandryjskiemu, mówi o „jednej naturze wcielonej”, stąd przez długi czas określało się je i niekiedy jeszcze teraz określa się jako Kościoły monofizyczne. Jednakże termin ten w czasie polemiki uzyskał negatywne znaczenie zmiany czy też pomieszania, przez które, jakimś przypadkiem, ludzka natura Chrystusa „rozpłynęła się” w Jego naturze boskiej. Dlatego Kościoły te odrzucają słusznie tę nazwę, która w ich odczuciu jest obraźliwa. Nadaje się więc im przymiotnik: „antychalcedońskie”, i „prechalcedońskie” lub — coraz częściej w naszych czasach — „niechalcedońskie”. Określenia te mają tę pozytywną stronę, że posiadają coraz bardziej afirmowany charakter neutralny, lecz ujemną ich cechą jest to, że definiują owe Kościoły poprzez to, co odrzucają. O wiele lepszym wyjściem jest używać nazwy pozytywnej, tej, którą one same sobie nadają: prawosławne Kościoły Wschodnie.

Pośród nich pięć Kościołów tworzy wspólnotę prawosławną wschodnią. Są one następujące (według ich nazw oficjalnych oraz uwzględniając pierwszeństwo starożytnych patriarchatów, jak też datę ich założenia): Koptyjski Kościół Ortodoksyjny; patriarchat syryjski (czy też lepiej syro-) prawosławny Antiochii i całego Wschodu (nazywano go Kościołem jakobickim, od imienia jego reorganizatora, Jakuba Baradaia, zmarłego w 578 r., lub Kościołem sewerskim, od imienia rzeczywistego jego założyciela, Sewera z Antiochii, zmarłego w 536 r.); Apostolski Kościół Armeński;

Etiopski Kościół Ortodoksyjny; Syro-Malankarski Kościół Ortodoksyjny (w Indiach, w stanie Kerala). Należy tu jeszcze dodać, że pokrewny armeńskiemu Kościół Gruziński, który jest już dzisiaj Kościołem prawosławnym, również należał do rodziny niechalcedońskiej przez całe sześć pierwszych wieków.

Prawosławne Kościoły Wschodnie przez długi czas były od siebie całkowicie odizolowane, czego przyczyną były różne okoliczności historyczne. W naszych czasach nastąpiło między nimi pewne zbliżenie, co z kolei wpłynęło na ich wspólne zaangażowanie w ruch ekumeniczny. Prowadzą one wspólnie teologiczny dialog z Kościołami prawosławnymi, lecz jak dotąd tylko dwa z nich otworzyły się na dialog z Kościołem katolickim.

Zanim przyjrzymy się im nieco bliżej, można wspomnieć jeszcze krótko trzecią rodzinę Kościołów, którą stanowią Kościoły Wschodnie katolickie (czy też katolickie Kościoły Wschodnie, jeśli się chce zaakcentować bardziej ich kanoniczną jedność ze Stolicą Rzymską, niż ich charakter wschodni). Wszystkie one powstały w ciągu ostatnich pięciu wieków i w większości są to Kościoły patriarchalne. Każdy z nich posiada praktycznie swój odpowiednik w dwu innych rodzinach wschodnich. Pomijając te Kościoły, które wyłoniły się z prawosławia chalcedońskiego, można wymienić tutaj grekokatolicki Kościół Melchicki (jeśli chodzi o Bliski Wschód) oraz grekokatolicki Kościół Rumunii i Ukrainy (jeśli chodzi o Europę Środkową), które odzyskawszy w ostatnich czasach wolność religijną znalazły się w centrum aktualnego życia religijnego (por. list Papieża Jana Pawła II z 31 maja 1991 r. do Biskupów Europy).

Jeśli chodzi o katolickie Kościoły Wschodnie, pochodzące z rodziny prawosławnej niechalcedońskiej, są to odpowiednio: Koptyjski Kościół Katolicki; Syryjski Kościół Katolicki; Etiopski Kościół Katolicki; Malankarski Kościół Katolicki. Z Kościoła Asyryjskiego pochodzą: w Iraku — Kościół chaldejski (który stanowi tam większość) i w południowych Indiach — Kościół syro-malabarski. Jest jeszcze Kościół maronicki, dumny ze swej nieustannej łączności ze Stolicą Rzymską, który w związku z tym jako jedyny w tej rodzinie nie posiada pokrewnego Kościoła prawosławnego. Niektórzy historycy starają się jednak udowodnić, że wyłonił się on ze wspólnoty monoteletów (w wyniku nieznamomości dogmatu o dwóch wolach i dwóch działaniach, związanych z dwoma naturami w Chrystusie, zdefiniowanego na Soborze, który obradował w Konstantynopolu w latach 680—681 i jest uznawany za szósty sobór powszechny), a do Kościoła łacińskiego włączyli go krzyżowcy w 1182 r.

Katolickie Kościoły Wschodnie pragną świadczyć przed prawosławiem o swej katolickości autentycznie wschodniej. Niestety, obie rodziny Kościołów prawosławnych widzą w nich symbol rzymskiej polityki zwanej „uniatyzmem”, rozumianej jako najbardziej podstępna forma prozelityzmu. Prawie wszyscy prawosławni kwestionują ich działalność duszpasterską, a nawet samo ich istnienie, przez co stanowią one „największą przeszkodę” w obecnym dialogu prawosławno-katolickim.

Podsumowując ten bardzo krótki przegląd trzech rodzin Kościołów Wschodnich, należy jeszcze podkreślić, że brak pełnej obopólnej jedności dogmatycznej, sakramentalnej i kanonicznej doprowadził do wielkości podmiotów jurysdykcyjnych w łonie tego samego Kościoła lokalnego na Wschodzie, co sprzeciwia się starożytnej regule Ojców, która brzmi: „Jeden biskup w każdym mieście”. W ten sposób w Kościele antiocheńskim jest dzisiaj pięć patriarchów (z których zresztą żaden nie rezyduje w nowoczesnym mieście tureckim Antakya): grecko-prawosławny, grecko-katolicki, syro-prawosławny, syro-katolicki i maronicki. Trzeba też dodać, że na szczęście patriarchat łaciński, założony przez krzyżowców, już tam nie istnieje. Podział ten nie tylko sprzeciwia się modlitwie Chrystusa o jedność swoich wyznawców, lecz także w sposób dramatyczny osłabia Kościoły wobec zalewu sekt chrześcijańskich oraz przebudzenia się integralizmu muzułmańskiego. Rzeczą pocieszającą jest zatem to, że bardzo dynamiczna Rada Kościołów na Bliskim Wschodzie, której członkiem jest Kościół katolicki od 1989 r., usiłuje koordynować inicjatywy oraz wspólnie świadczyć o Ewangelii niosącej zbawienie.

Krótki szkic Kościołów niechalcedońskich

Zanim przedstawimy stan dialogu teologicznego, w którym są zaangażowane obie strony, należy najpierw pokazać, czym różnią się prawosławne Kościoły Wschodnie od swych pokrewnych Kościołów prawosławnych chalcedońskich i od Kościoła katolickiego.

Jedyna różnica doktrynalna między Kościołami prawosławnymi chalcedońskimi a niechalcedońskimi polega w gruncie rzeczy na odmiennym sformułowaniu chrystologicznych artykułów wiary. W celu wyjaśnienia „schizmy monofizycznej” wyobraża się gwałtowną eksplozję tajnych nacjonalistycznych grup wschodnich, które od zbyt długiego czasu lekceważyła i zwalczała dominująca kultura hellenistyczna. Jednakże to, co mogłoby w tym przypadku wchodzić w grę, a mianowicie głębokie poczucie „na-

rodowe” Koptów lub Syryjczyków (pośród Ormian i Etiopów nie przeciwstawiano się „nacionalizmowi”), nie może uchodzić za przyczynę odłączenia.

Jeśli chodzi o patriarchat antiocheński, należy nawet powiedzieć, że do schizmy doszło w wyniku hellenizacji starożytnej teologii „aramejskiej”, poprzez inkulturację, która wciągnęła Syryjczyków, wbrew nim samym, do wzięcia udziału w dyskusji chrystologicznej, która dzieliła wówczas chrystologiczne szkoły greckie. Wierny uczeń Greka, Cyryla Aleksandryjskiego, „ortodoks syryjski” Sewer z Antiochii, również był Grekiem w dziedzinie języka i kultury. Zamiast jednak zapobiec rozszerzaniu się różnic dogmatycznych, zachodnio-syryjski hellenizm kulturalny stał się — wprost przeciwnie — przyczyną jeszcze większego ich pogłębienia, aż do definitywnego triumfu arabizacji na Bliskim Wschodzie. Jeśli natomiast chodzi o kulturę koptyjską, zawsze znajdowała się ona pod bardzo silnym wpływem kultury greckiej, co zaznaczyło się nawet w alfabecie i języku potocznym.

Patriarchowie niechalcedońscy Aleksandrii i Antiochii nigdy nie zamierzali zerwać w dziedzinie polityczno-religijnej z instytucją „pentarchii”, uważali się bowiem za jedynych uprawnionych jej członków, jako jedyne Kościoły „ortodoksyjne” na swych odnośnych stolicach. Jeśli w Syrii i Egipcie zwycięzców muzułmańskich przyjęto jako tych, którzy uwolnili ludność od chalcedońskich (czyli imperialnych) prześladowań ze strony „melchitów”, to nie znaczy to, by owe kraje pragnęły upadku Cesarstwa Rzymskiego. W Syrii jeszcze w VIII w. żywiono nadzieję, że opatrnościowa kara, która spadła na cesarzy „heretyckich” z ręki „synów Izraela”, może przyspieszyć nadejście eschatologicznego cesarstwa, które odnowi ortodoksyjną wiarę.

Kościoły niechalcedońskie są więc nieustannie głęboko związane z dziedzictwem kanonicznym, teologicznym i kulturalnym, wspólnym całemu starożytnemu Wschodowi chrześcijańskiemu. Wraz z symbolem nicejsko-konstantynopolskim przyjmują one także dogmaty i kanony trzech pierwszych soborów powszechnych, jak również cały starożytny antiocheński zbiór kanoniczny, powiększony o kanony ustanowione w Chalcedonie. Uznają one także za swoich, wszystkich Ojców greckich, żyjących przed dokonaniem się schizmy: nie tylko więc, rzecz oczywista, Cyryla Aleksandryjskiego i jego sławnego poprzednika Atanazego, lecz także, między innymi, trzech wielkich Kapadocjan, czyli Bazylego, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu, Antiocheńczyka — Jana Chryzostoma, a ponadto — w dziedzinie duchowości — Makarego i Ewagriusza (podczas gdy Dionizy, który być może był

jednym z nich, stał się częścią spuścizny wschodniej, zanim jeszcze został przyjęty na Zachodzie w epoce średniowiecza).

Przyczyną różnic zachodzących między obiema spokrewnionymi rodzinami prawosławnymi, oprócz chrystologii, jest zasadniczo to, co różni między sobą same Kościoły niechalcedońskie, a zatem wielka ilość narodów i rytów, w których w różny sposób wciela się tę samą głęboko zakorzenioną tradycję helleńsko-chrześcijańską. Nie da się tutaj opisać całej gamy różnych teologii, duchowości, ustawodawstwa prawnego i obyczajów społecznych, istniejących w prawosławnych Kościołach wschodnich. Wystarczy wspomnieć o owych „dwóch płucach” całego Kościoła prawosławnego, którymi są liturgia i życie monastyczne: pierwsze z nich stanowi miejsce sakramentalnej antycypacji chwalebnej piękna liturgii niebieskiej, drugie zaś — uprzywilejowane miejsce ascetycznego przygotowania do jasnego doświadczenia „ubóstwienia”. Te dwie instancje duchowe pozwoliły chrześcijanom Wschodu wyjść zwycięsko ze wszystkich prób, którym poddała ich historia niejednokrotnie bardzo okrutna i stanowią one do dnia dzisiejszego centrum całego życia kościelnego.

Jest rzeczą wiadomą, że życie monastyczne, w formie eremickiej, cenobickiej oraz mieszanej (jaką była „ławra”), narodziło się w Egipcie i w syryjskiej części Palestyny, a dopiero potem rozprzestrzeniło się w innych krajach Wschodu. W późniejszym czasie odejście od świata zaczęły praktykować takie postacie jak Rufin z Akwilei i dwie Melanie, Hieronim, Paula i Eustachium, Kasjan i wielu innych, którzy przejmowali idee jednoczące całe życie wewnętrzne nieustanną modlitwą. Począwszy od czasów średniowiecza życie monastyczne zaczęło przyjmować u nas, obok innych form, charakter bardziej aktywny i apostołski. Jednakże wielkie klasztory koptyjskie na pustyni nitryjskiej i scytyjskiej, które przeżywają obecnie niezwykły rozkwit, zachowały formę bardzo zbliżoną do tej, jaka była w epoce „Apoftegmatów”, owych uroczych krótkich wypowiedzi sławnych ascetów, doskonale oddających głęboką mądrość chrześcijańską. Jak się zdaje, skromniej kwitnące życie monastyczne we wspólnotach syro-prawosławnych czerpało swe natchnienie bardziej ze wzoru pokuty i ascezy, zaproponowanego przez św. Efrema. Kościół maronicki — ze swej strony — sprowadzał się na początku do monastycznej wspólnoty przebywającej w północnej Syrii. W pobliskiej Armenii monastery były wysoko postawionymi miejscami wychowania oraz wiedzy religijnej i świeckiej, a jako takie strzegły one jednocześnie duchowego dziedzictwa narodu. Na wysokich płaskowyżach Etiopii mnisi i mniszki są w obecnej dobie jeszcze liczniejsi

niż w całych razem wziętych Kościołach dwóch pozostałych rodzin prawosławnych, a ich opat generalny miał przez długi czas wielkie wpływy w Kościele.

Liturgiczne obrzędy wschodnie noszą na sobie, bardziej niż nasze, wyraźne znamię modlitwy monastycznej. Ponieważ powstały one przed wielką „reformą liturgiczną”, zrealizowaną w drugiej połowie IV w., lepiej niż bizantyjski ryt grecki zachowały ślady poprzednich zwyczajów, które przedstawiają dla historii wielką wartość. W ten sposób liturgiczne manuskrypty armeńskie i gruzińskie rzucają światło na starożytną liturgię sprawowaną w Jerozolimie i w innych sanktuariach Ziemi Świętej. Podobnie też obrzędy maronickie i wschodnio-syryjskie odzwierciedlają odpowiednio starożytną liturgię Antiochii i Edessy. Inne ryty niechalcedońskie noszą szczególnie bogate cechy o charakterze narodowym. Tak więc roczny cykl Koptów nawet jeszcze w naszych czasach jest związany z rytmem życia rolniczego, uzależnionego od regularnych wylewów Nilu. Tak samo liturgia etiopska, która w architekturze i obyczajach zachowuje wiele elementów o pochodzeniu żydowskim lub judeochrześcijańskim, umiała połączyć swe ceremonie z kolorytem typowo afrykańskim. Jak jednak opisać coś, co może być przedmiotem tylko doświadczenia duchowego?

Kościół niechalcedoński w dialogu

Dokonana przed chwilą pobieżna prezentacja Kościołów niechalcedońskich powinna zakończyć się kilkoma słowami na temat dialogu, który one prowadzą od dwudziestu czy trzydziestu lat z Kościołami prawosławnymi i z Kościołem katolickim. Już poprzednie obserwacje pozwalają nam się domyślić, że w każdym przypadku dialog posiada odmienną naturę. Prawosławne Kościoły Wschodnie posiadają w istocie rzeczy bardzo wiele cech wspólnych z prawosławnymi Kościołami chalcedońskimi i dzięki tym cechom nie przestają być ściśle zespolone ze wspólną im wszystkim tradycją patrystyczną, podczas gdy czują się o wiele mniej bliskie Kościołowi rzymskokatolickiemu oraz świeckiej kulturze zachodniej, którą — według nich — uosabia ten Kościół. W pierwszym przypadku sformułowanie dogmatu chrystologicznego pociąga za sobą tylko różnice doktrynalne. Tak samo też jedyną przeszkodą w odnowieniu kanonicznej wspólnoty są trudności o charakterze kanonicznym i pastoralnym. Natomiast jeśli chodzi o dialog z Kościołem katolickim, tutaj dojście do zgody co do chrystologicznych artykułów wiary zdaje się pociągać za sobą

rewizję wszystkich dogmatów katolickich, zdefiniowanych po rozłączeniu i po odmówieniu posłuszeństwa, w czym Kościoły niechalcedońskie solidaryzują się ze swymi pokrewnymi Kościołami prawosławnymi, nawet jeśli nigdy nie uczestniczyły bezpośrednio w dyskusji dotyczącej, na przykład *Filioque* lub czyśca. W tym wszystkim zaś rzeczą istotną jest to, że katolicki dogmat o roli Biskupa Rzymu w utrwalaniu jedności Kościoła, mającej formę powszechnej i bezpośredniej władzy jurysdykcyjnej *iure divino*, której towarzyszy nieomyślność w wypowiedziach *ex cathedra*, pozostaje „kamieniem obrazy” zarówno dla Kościołów niechalcedońskich, jak też dla wszystkich innych Kościołów niekatolickich.

Zgodność co do chrystologicznych artykułów wiary, którą ostatnio osiąga się z prawosławnymi Kościołami Wschodnimi, nie byłaby prawdopodobnie tak łatwa bez pracy filologów i historyków dogmatu (pochodzących w dużej mierze ze szkoły luweńskiej), którzy od początku naszego stulecia wydawali i studiowali doktrynalne pisma wielkich doktorów „monofizyckich”. Ponieważ oryginały greckie zostały skazane na zniszczenie edyktem cesarza Justyniana, przeto pisma te zachowały się tylko w rękopisach zawierających ich starożytne tłumaczenia na język syryjski, koptyjski czy też armeński, bardzo niestarannie przechowywanych zresztą przez samych chrześcijan niechalcedońskich. Wydobyte z zapomnienia, manuskrypty te pozwolą ocenić teologię tych, którzy odrzucają postanowienia Chalcedonu, lepiej niż za pośrednictwem deformujących uprzedzeń, wynikających ze starożytnych sporów.

Stało się już dzisiaj rzeczą wiadomą, że monofizyci odrzucali zdecydowanie zarówno podział i rozdzielenie natur, wyznawane przez nestorian, jak też pomieszanie i połączenie tych natur, o których nauczał Eutyches i Apolinary, a czym ich niesłusznie się obciążało. Jawią się oni w tej chwili jako ci, którzy wiernie przyjmują naukę Cyryła Aleksandryjskiego; trzeba jednakże uściślić, że nie chodzi tu tyle o naukę wyłożoną w liście pojednawczym, napisanym w 433 r. do Jana Antiocheńskiego, w którym Cyryl uznawał „odrębność natur” Chrystusa, ile o jego formułę o „jednej naturze Boga Słowa Wcielonego”, która nie miała nic wspólnego z apolinaryzmem, lecz była interpretowana na sposób całkowicie ortodoksyjny. W ten sposób prace filologiczne i historyczne przygotowały dialog teologiczny poprzez uświadomienie tego, że monofityzm Kościołów niechalcedońskich jest bardziej werbalny niż realny.

Najpierw dialog między dwiema rodzinami prawosławnymi rozpoczął się serią czterech „rozmów nieoficjalnych” prowadzo-

nych w gronie teologów (1964—1971). W ślad za nimi oficjalna komisja mieszana zdołała opracować oraz wspólnie przyjąć dwie deklaracje, które podlegają ratyfikacji ze strony odnośnych władz kościelnych (1989 i 1990). Chalcedończycy i niechalcedończycy stwierdzają w nich, że ich Kościoły „zawsze zachowywały rzetelnie tę samą autentyczną i ortodoksyjną wiarę w Chrystusa oraz nieprzerwanie kontynuowały apostołską tradycję, chociaż mogły posłużyć się odmiennie tymi (samymi) terminami chrystologicznymi”.

Tajemnica Wcielenia znajduje następujący opis w drugiej deklaracji: „Hipostaza Słowa stała się złożona przez to, że z nie-stworzoną naturą boską, złączoną z właściwą jej wolą i działaniem, które posiada jako wspólne z Ojcem i Duchem Świętym, została zjednoczona stworzona natura ludzka, którą przyjmuje podczas Wcielenia i czyni swoją własną wraz z właściwą jej wolą i działaniem”. W ten sposób „obie natury, wraz z właściwymi jej działaniami i wolami, są zjednoczone hipostatycznie i w sposób naturalny, bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i wzajemnego rozdzielania, do tego stopnia, że da się je rozróżnić jedynie w myśli”, przez co „Ten, który chce i działa (w Chrystusie), jest zawsze hipostazą Słowa”.

Orzeka się, że takie sformułowanie tajemnicy unii hipostaticznej zawiera istotne elementy chalcedońskiego wyznania wiary. Jednakże zanegowanie realnej różnicy między dwiema naturami Chrystusa nie jest całkowicie zgodne z duchem definicji podanej przez czwarty sobór powszechny. Wypracowując wspólne elementy nauki chrystologicznej, przedstawiciele obu rodzin prawosławnych zdają się stawiać ponad dogmat chalcedoński jego interpretację podaną przez Sobór Konstantynopolski z 553 r. (piąty sobór powszechny), na którym zatriumfowała religijna polityka Justyniana, nazywana polityką „neochalcedońską”, mająca na celu uzgodnienie ze sobą formuły duofizycznej z formułą monofizyczną poprzez interpretację pierwszej z nich przy pomocy drugiej. Ta „chrystologia bizantyjska” wychodzi z podejścia do tajemnicy innego niż chrystologia zachodnia, bardziej dowartościowującego pełną naturę ludzką Zbawiciela.

W drugiej deklaracji chrystologicznej komisja mieszana, składająca się z prawosławnych i prawosławnych wschodnich, proponuje równocześnie, w celu usunięcia „ostatniej przeszkody na drodze do pełnej jedności i wspólnoty”, unieważnić anatemy i wzajemne ekskomuniki, obecnie już bezprzedmiotowe, które zostały skierowane przeciwko soborom lub Ojcom. Natomiast jeśli chodzi o przyjęcie przez prawosławie czterech pozostałych soborów po-

wszechnych, niechalcedończycy uznają, że doktryna siódmego soboru (obradującego w Nicei w 787 r.) odpowiada ich własnej doktrynie i praktyce czczenia ikon, a przy tym wyrażają przekonanie, że chrystologia trzech poprzednich soborów (chalcedońskiego oraz konstantynopolitańskiego II i III) jest zbieżna ze zgodnie przyjętą deklaracją.

Również dialog między prawosławnymi wschodnimi a katolikami zaczął się serią czterech „nieoficjalnych konsultacji” między teologami, zorganizowanych w Wiedniu przez fundację *Pro Oriente* (1973—1978). Jednocześnie oficjalne wznowienie kontaktów, zainaugurowane zaproszeniem na Sobór obserwatorów z głównych prawosławnych Kościołów Wschodnich, doprowadziło do spotkań na szczeblu wyższym, których wynikiem była wspólna deklaracja. Po spotkaniach Pawła VI z patriarchą armeńskim Waskenem I (1970), z patriarchą syryjsko-prawosławnym Ignacym-Jakubem III (1971) i z patriarchą koptyjsko-prawosławnym Chenudą III (1973), doszło następnie w 1984 r. do spotkania Jana Pawła II z patriarchą syryjsko-prawosławnym Ignacym Zakka I Iwasem.

Podobnie jak poprzednie, również ta ostatnia deklaracja potwierdza z radością i z wyrazami dziękczynienia „głęboką wspólnotę duchową” dwóch Kościołów, istniejącą w ich wierze w tajemnicę Chrystusa i odkupienia, w tajemnicę Kościoła, Ciała Chrystusa, jak też sakramentów, które pochodzą w nich „z tej samej sukcesji apostoelskiej”. O ile brak pełnej wspólnoty w wierze nie pozwala jeszcze na wspólne sprawowanie Eucharystii, o tyle jedność taka istnieje już w sprawie sakramentów i w tej dziedzinie głowy obu Kościołów mogą pozwolić swoim wiernym na to, by w razie konieczności fizycznej lub moralnej korzystali z posługi prawowitego kapłana należącego do innego Kościoła, aby z jego rąk otrzymać Eucharystię, rozgrzeszenie czy też namaszczenie chorych (por. dekret soborowy *Orientalium ecclesiarum* 27).

Zapewne będzie rzeczą instruktywną zacytować tutaj wspólne chrystologiczne wyznanie wiary z 1984 r., które po dzień dzisiejszy jest najbardziej rozwiniętym wyznaniem: „(Słowo Boże) wcieliło się ze względu na nas, przyjmując dla siebie prawdziwe ciało z duszą rozumną. Dzieliło Ono naszą ludzką naturę we wszystkim oprócz grzechu. Wyznajemy, że nasz Pan (...) Jezus Chrystus jest w swym bóstwie doskonałym Bogiem, a w swym człowieczeństwie doskonałym człowiekiem. W Nim boskość jednoczy się z ludzkością. Zjednoczenie to jest rzeczywiste, doskonałe, bez zmieszania się (*blending*) czy zlania się ze sobą (*mingling*), bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i najmniejszego rozdzielenia. On, który jest Bogiem wiecznym i niewidzialnym, stał się widzialny w ciele

i przyjął postać Sługi. W Nim boskość i ludzkość są zjednoczone unią rzeczywistą, doskonałą, niepodzielną i nierozłączalną, i wszystkie ich właściwości są w Nim obecne i czynne”. Choć w tym wyznaniu nie spotykamy takich terminów technicznych, jak „natura”, „hipostaza” lub „osoba”, to jednak stwierdza się, że wyraża ona we właściwy sposób wiarę w doskonałą jedność ludzkiej natury Chrystusa wraz ze wszystkimi jej właściwościami.

Oficjalne spotkanie głów spokrewnionych Kościołów prowadzi według normalnej kolei rzeczy do utworzenia komisji mieszanej, mającej na celu prowadzenie dialogu teologicznego. Jak dotąd ustanowiono trzy takie komisje dla dialogu między Kościołem katolickim i prawosławnymi Kościołami Wschodnimi. Jedną z nich jest Międzynarodowa Komisja Mieszana, skupiająca katolików i prawosławnych koptyjskich, utworzona w 1973 r. przez papieża Pawła VI i Chenudę III. Odbyła ona najpierw cztery posiedzenia poświęcone formule chrystologicznej oraz dwu zagadnieniom z dziedziny pastoralnej (1974—1978). Następnie, w drugiej fazie dialogu, gdzie na plan pierwszy wysunęło się studium innych zagadnień doktrynalnych dzielących oba Kościoły, Komisja Mieszana odbyła już cztery nowe sesje, podczas których zastanawiano się nad przedwiecznym pochodzeniem Ducha Świętego i nad celami ostatecznymi każdego człowieka (1988—1992). Późniejsze o jakieś piętnaście lat komisje mieszane, złożone z przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego oraz dwu Syro-Malankarskich Kościołów Ortodoksyjnych (głową jednego z nich jest patriarcha, ponieważ uznaje duchowy autorytet Antiochii, drugi zaś jest Kościołem autokefalicznym i na jego czele stoi *catholicos*), odbyły w pierwszym przypadku dwie, w drugim zaś trzy sesje, zatrzymując się nad kwestią małżeństw mieszanych i komunii eucharystycznej, a także omawiając rolę episkopatu w jedności Kościoła (1989—1992).

Nad każdym z obu dialogów (a zwłaszcza nad pierwszym) ciążył drażniący problem „prozelityzmu unickiego”. Należy jednak mieć nadzieję, że klimat zaufania i wzajemnej lojalności pozwoli na pokonanie trudności i w ten sposób przyspieszy przywrócenie pełnej jedności między Kościołem katolickim i prawosławnymi Kościołami Wschodnimi.

Jak będzie się przedstawiała odzyskana jedność? „Zasady kierujące poszukiwaniem jedności między Kościołem rzymskokatolickim a prawosławnym Kościołem koptyjskim”, zatwierdzone i podpisane w 1979 r. przez papieża Jana Pawła II i Chenudę III, mówią o niej w perspektywie eklezjologii pokrewnych Kościołów lokalnych. „Wszystkie lokalne Kościoły katolickie i Kościół kop-

tyjski uznają wówczas siebie nawzajem w pełni jako urzeczywistnienie na swym terytorium jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła”. Zachowując „prawo i obowiązek do zarządzania sobą zgodnie z właściwą sobie tradycją i karnością”, wszystkie one oddadzą się „na wzajemną służbę, aby pomóc sobie nawzajem w lepszym przeżywaniu własnych darów, które otrzymały od Ducha Świętego”. Dlatego to „Kościoły będą mogły żyć w ściślejszej wspólnotce wiary i wzajemnej miłości, rozwiną (...) nowe rodzaje relacji”, które im pozwolą „osiągnąć doskonalsze zrozumienie znaczenia i zakresu prymatu w Kościele, owego pojęcia istniejącego w obu Kościołach, będącego jednak przyczyną różnic kanonicznych i doktrynalnych, które przeszkadzają nam w dojściu do pełnej jedności”.

Z dialogu między katolikami a prawosławiem wschodnim wyłaniają się, jak dotąd, trzy wnioski na przyszłość o charakterze historycznym, teologicznym i eklezjologicznym, które — ogólniej rzecz biorąc — dotyczą katolickich zasad ekumenicznych.

1. Nic nie odrzucając z niewątpliwych zdobyczy zachodniej historiografii kościelnej, należy napisać ekumeniczną historię Soboru Chalcedońskiego oraz spowodowanych przez niego podziałów. To, co znamy, zostało napisane przez zwycięzców i pochodzi z oficjalnego wydania Akt synodalnych, a od tego momentu królowało nieporozumienie. Tymczasem tak jedna, jak i druga strona dopuściła się czynów i słów godnych pożałowania. *Audiat et altera pars!* Historycy niechalcedońscy ukazują dzisiaj swą własną wizję wydarzeń, opartą na źródłach własnej tradycji, którą muszą uwzględnić wszyscy historycy usiłujący znaleźć prawdziwe oblicze przeszłości. Praca nad „oczyszczeniem wspomnień”, dokonana już w odniesieniu do „schizmy Focjusza” oraz do „schizmy Cerulariusza”, winna teraz zająć się problemem podziałów dokonanych w V i VI w.

2. Nie zamierzając w żadnym wypadku relatywizować obiektywnej prawdy zawartej w sformułowaniach dogmatycznych, należy strzec się przed pomyleniem ich z wyrażanymi przez nie prawdami wiary, przed sposobem podejścia, bez wątpienia obiektywnym i autentycznym, lecz przecież zawsze niepełnym, a przez to częściowo nieadekwatnym do objawionej rzeczywistości. Papież Paweł VI i Jan Paweł II ogłosili wraz z głowami prawosławnych Kościołów Wschodnich wspólne wyznanie wiary apostołskiej w tajemnicę Wcielenia bez odniesienia do formuły chalcedońskiej: „Jedna hipostaza w dwu naturach”. Nie znaczy to bynajmniej, że formuła ta straciła w czymkolwiek swój autorytet. Chodzi tu

bardziej o to, że można i trzeba ją obecnie pogodzić, w jej ostatecznym nastawieniu antyeutychiańskim, z antynestoriańską formułą Cyryla: „Jedna natura wcielona”, nie usiłując przy tym zredukować jednej z nich do drugiej. Czyż prawie sto lat przed Soborem Chalcedońskim, w czasie synodu w Alekskandrii w 362 r., Atanazy Wielki nie pojednał ze sobą w ten sposób zwolenników (również o nastawieniu antyariańskim) formuł na pozór sobie przeciwstawnych, zawierających odpowiednio naukę o „jednej” oraz o „trzech hipostazach” Boga trójjedynego?

3. W niczym nie narażając na szwank „kompletnej doktryny”, należy w dialogu uzbroić się w „ekumeniczną cierpliwość”, tak by „okazywać miłość w prawdzie”. Doskonała jedność między Kościołem katolickim a prawosławnymi Kościołami Wschodnimi będzie taka, jak między pokrewnymi Kościołami lokalnymi, które są świadome tego, iż wspólnie lepiej będą urzeczywistniały przymiot: *una sancta*. Kościół katolicki nie wymaga bezwzględnego przyjęcia dogmatycznych sformułowań obu Soborów Watykańskich, dotyczących prymatu Biskupa Rzymu w łonie Kolegium Biskupów Kościoła powszechnego. Apostolska prawda o roli następcy św. Piotra w zachowywaniu jedności wyjdzie raczej na jaw stopniowo, dzięki samej dynamice dialogu. To jednak wymaga od wszystkich jego partnerów „wewnętrznej przemiany” i „nieustannej reformy”. Wypełnianie urzędu prymatu powinno zatem wyrażać swą własną prawdę w sposób bardziej oparty na Ewangelii.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

Kościół prawosławny:

- T. Waez, *L'Orthodoxie, L'Église des sept concile*, Paryż 1968 (ujęcie prawosławne).
 W. de Vries, *Orthodoxie et catholicisme*, Kolekcja: *Unité et vérité*, Paryż 1967 (ujęcie katolickie).

Wschodnie Kościoły Prawosławne:

- W. de Vries, O. Barlea, M. Lacko, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Kolekcja: *Orbis academicus* 3/4, Freiburg im Br. 1963 (ujęcie katolickie).
 Patriarchat Kościoła Melchickiego, *Voix de l'Église en Orient. Voix de l'Église melchite. Choix de texte du Patriarche Maximos IV et de l'épiscopat grec-melchite catholique*, Paryż 1962 (z punktu widzenia katolików wschodnich).

Na temat podziału dokonanego w VI w.

— z punktu widzenia Chaldejczyków:

A. Grillmeier, *Le Concile de Chalcedoine (451): réception et opposition (Le Christ dans la tradition chrétienne, 2 1)*, Kolekcja: *Cogitatio fidei* 154, Paryż 1990 (ujęcie katolickie).

W. Friend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972 (ujęcie protestanckie).

— z punktu widzenia niechalcedończyków:

K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londyn 1965 (ujęcie apostołskiego Kościoła armeńskiego).

V.C. Samuel, *The Council of Chalcedon Re-Examined. A Historical and Theological Survey*, Kolekcja: *Indian Theological Library* 8, Madras 1977 (ujęcie syro-malankarskiego Kościoła ortodoksyjnego).

Poszczególne Prawosławne Kościoły Wschodnie:

C. Cannuyer, *Les Coptes*, Kolekcja: *Fils d'Abraham*, Turnhout—Brepols 1990.

C. Selis, *Les Syriens orthodoxes*, Brepols 1988.

K. Stoffregen-Pedersen, *Les Éthiopiens*, Brepols 1990.

Tenże, *Les Arméniens*, Brepols 1993.

Tenże, *Les Assyriens*, Brepols 1993.

Dialog między Kościołami prawosławnymi a niechalcedońskimi

P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis (red.), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, Genewa 1981 (materiały z czterech spotkań nieoficjalnych).

Episkepis 422 (1989), s. 1—12; 446 (1990), s. 17—22 (dwie oficjalne deklaracje).

Dialog między Kościołem katolickim a Kościołami niechalcedońskimi

Wort und Wahrheit. *Revue for Religion and Culture*, Numer specjalny 5 (1989), s. 151—159; 163—170 (materiały z czterech nieoficjalnych spotkań i oficjalne deklaracje).

L'Église catholique et l'Église copte orthodoxe. Documents (1973—1988). *Service d'information du conseil pontifical pour la Promotion de l'unité des chrétiens* 76 (1991).