

KS. STANISŁAW RABIEJ

DLAŁOG INSTRUMENTEM JEDNOŚCI W CHRZEŚCIJAŃSKIEJ EUROPIE

Fenomen dialogu w cywilizacji europejskiej – I. Chrześcijaństwo wobec innych religii – II. Prawowierność wobec błędów doktrynalnych – III. Władza kościelna wobec cywilnej – IV. *Wieczne Miasto* wobec *Nowego Rzymu* – V. Kościół powszechny wobec wspólnot lokalnych – VI. *Następca Piotra* wobec sukcesorów apostołskich

Dobiegające końca dwudzieste stulecie po narodzeniu Chrystusa można określić „wiekiem dialogu”. Niewątpliwie, dialog (od gr. dia-lego, mówić z kimś) podejmowany w celu wspólnego szukania i odkrywania prawdy, stanowił „modus vivendi” wielu wcześniejszych cywilizacji. Odzwierciedla to filozofia, literatura, religia.

W dorobku myśli filozoficznej już w V w. przed Chrystusem znane są dialogi ZENONA z Elei. Nie mają one jeszcze tak doskonałej formy literackiej jak u PLATONA czy CYCERONA, gdzie poprzez dialog wyrażone są pewne idee z pogranicza retoryki i filozofii. Nie trzeba udowadniać, że również poza filozofią, dialog jest przedmiotem rozważań w wielu innych dyscyplinach nauki. Wymieńmy chociażby: antropologię z jej badaniami werbalnych i bezsłownych form komunikacji (*Syntax-Theorie*), psychoanalizę, rozwijającą teorię rozmowy dla potrzeb psychoterapii (*Gesprächstherapien, Gesprächspsychotherapien*), pedagogikę, usiłującą wypracować komunikatywną dydaktykę (*kommunikative Didaktik*), socjologię, prosperującą wraz z rozwojem odpowiednich gałęzi teorii komunikacji (*sozialwissenschaftlichen Kommunikationstheorie*). Nadal nie słabnie zainteresowanie teorią dialogu w obrębie tak rozbieżnych dziedzin, jak np.: nauki polityczne, sztuki plastyczne czy literaturoznawstwo. W ramach tego ostatniego nastąpił m.in. rozwój badań nad historią europejskiej teorii konwersacji (*Geschichte der europäischen Konversationstheorie*).

Fenomen dialogu w cywilizacji europejskiej

Niewątpliwie lista wielu innych dziedzin ludzkiej aktywności rozwijających wprost lub pośrednio fenomen dialogu jest znacznie dłuższa. Tak powszechna obecność dialogu w mikro- i makrostrukturach świata sprawia, że

stał się on faktorem jego rozwoju. Istniejąca i rozwijająca się w każdej epoce szeroko rozumiana kultura jest „produktem” a zarazem „producentem” wielu prądów myślowych i postaw pozostających w ustawicznym dialogu. Dochodzi do niego między tym, co określamy opozycją: starożytne/nowożytne, tradycja/ewolucja, partykularyzm/universalizm, indywidualizm/kolektywizm, racjonalizm/empiryzm, religia/rozum, wiara/wątpienie, mistycyzm/krytycyzm, deizm/ateizm, immanencja/transcendencja, kultura humanistyczna/kultura scjentystyczna, hamletyzm/prometeizm itp. W dialogu między wyżej wymienionymi wartościami kształtowały się fundamenty tzw. cywilizacji europejskiej. Jej walor w dużej mierze zależał nie tylko od bogactwa wyłaniających się prądów i kierunków myślowych, ale również od zaistniałego między nimi dialogu. Jak słusznie zauważa E. MORIN w swojej książce „Penser l'Europe” (Paryż 1990), geniusz europejski nie polega jedynie na wielkości i zmienności, ale wynika bezsprzecznie z owocnego spotkania między tym, co jawi się jako różnorodne, antagonistyczne, konkurencyjne czy komplementarne. Wyłaniająca się dzięki tej konfrontacji zmienność oblicza Europy nie niweczy jej cywilizacyjnej tożsamości. Tym bowiem co gwarantuje jej identyczność, jest pewna ciągłość tradycji. Ona jest bowiem rdzeniem spirali rozwoju każdej cywilizacji. Mówiąc o cywilizacji, mamy tu na uwadze pewien obszar, na którym koegzystują i współprzenikają się pewne kultury, spokrewnione poprzez wspólne źródła i elementy je tworzące. Oznacza to ścisłą wspólnotę przekonań i uczestnictwo w ogólnych wartościach urzeczywistnianych intelektualnie i materialnie poprzez instytucje socjalne i polityczne, z którymi się też identyfikują postawy i styl życia poszczególnych jednostek i wspólnot etnicznych. Inicjatorzy wszelkich procesów integracyjnych, podejmowanych na określonych obszarach geograficznych, winni zawsze mieć też na uwadze kryterium tzw. jedności cywilizacyjnej. Skutki pominięcia tego faktora obserwujemy pod koniec XX stulecia na obszarze dawnej Jugosławii, czy też w obrębie rozpadającego się „Imperium Sowieckiego”

Niezaprzeczalnie, formy wielu cywilizacji dojrzywały na bazie tych, które odeszły w cień historii. Taką też drogę odbyła interesująca nas cywilizacja europejska. Kształtowała się ona w procesie dialogu między trzema zasadniczymi kręgami kulturowymi: hellenistycznym, rzymskim i judeochrześcijańskim. Elementami, jakie stanęły u podstaw konstrukcji gmachu, którego rozmiary oglądamy dzisiaj, były więc: filozofia grecka, prawo rzymskie i monoteizm judeochrześcijański. W początkowym stadium swego rozwoju dialog między wymienionymi nośnikami cywilizacyjnymi miał miejsce w obrębie Imperium Rzymskiego. Jak wiadomo, był to obszar Europy, od Renu na zachodzie po Dunaj na południu, a ponadto Wielka Brytania, Hiszpania, Afryka Północna, Egipt i cały Bliski Wschód. Do końca IV wieku panowała tam jedna struktura administracyjno-jurydyczna, dominowały zasadniczo dwa języki: łaciński, stosowany w administracji i grecki, w kręgach intelektualnych i skupiskach urbanistycznych nad zachodnim wybrzeżem Morza Śródziemnego. Solidna struktura

ra zewnętrzna Imperium Rzymskiego nie zdołała jednak zamazać istniejących różnic kulturowo-etnicznych czy społeczno-religijnych. Nasilający się antagonizm między tym, co naturalnie wyrastało na tych obszarach, a całą strukturą narzuconą siłą, kreślił granice późniejszych podziałów. Ten zasadniczy dokonał się za cesarza TEODOZJUSZA (379-395), który po zwycięstwie nad uzurpatorem EUGENIUSZEM (5.05.394), ogłosił chrześcijaństwo religią państwową w Imperium, a następnie w roku 395 podzielił swe olbrzymie państwo na dwie części: Cesarstwo Zachodnie i Wschodnie. Postępująca odtąd dezintegracja progresywna Imperium ukształtowała z czasem dwa zasadnicze podmioty permanentnego dialogu: Wschód ze stolicą w Konstantynopolu, gdzie zapanowała kultura bizantyjsko-prawosławna z swoim alfabetem, architekturą i mentalnością oraz Zachód, koncentrujący się wokół Rzymu, w domenie dawnego Cesarstwa Zachodniorzymskiego, rozciągającego się od Morza Śródziemnego aż do Renu i górnego Dunaju, gdzie zapanowała kultura łacińska ze swym językiem i alfabetem. Granice tego podziału wyraźnie dadzą o sobie znać w następującej potem historii tych obszarów¹. Płaszczyzną łączącą te dwa światy, mimo wyraźnie zarysowanych granic administracyjnych, było rozwijające się chrześcijaństwo. Już dużo wcześniej, przed podziałem, propagatorzy nowej religii dostrzegli w uniwersalizmie rzymskim fakt historyczny, sprzyjający głoszeniu Ewangelii po całej „zamieszkałej ziemi” (oikoumené).

Rozrastający się Kościół asymilował sprawnie istniejący układ terytorialny. Początkowo nie dokonywano nowych podziałów w ramach grup etnicznych czy kulturowych. Chrześcijanie, żyjący na określonym obszarze, byli podporządkowani swojemu biskupowi, który z kolei był członkiem synodu biskupów danej prowincji (łac. provincia, gr. eparchia), na czele której stał jeden z biskupów. Całość terytorialna miała swoje odniesienie do Rzymu, który jako stolica Imperium stał się siedzibą sukcesora św. PIOTRA. W całości więc korespondujące ze sobą struktury administracyjne Kościoła i Imperium Rzymskiego czyniły ich alians bardziej naturalnym.

Zanim jednak to nastąpiło, potrzebny był trudny okres prób determinacji *nowej religii*. Trwający niemalże trzy stulecia dialog polityczno-religijny w łonie Imperium został uwieńczony bardzo pomyślnymi aktami prawnymi na rzecz chrześcijaństwa. Wśród nich zasadniczą wagę miał *Edykt mediolański* (15.06.313). Mocą porozumienia między imperatorami rzymskimi: KONSTANTYNEM i LINCYNIIUSZEM, dotyczącym pryncypiów *nowej polityki religijnej*, chrześcijaństwo po okresie ucisku stało się *religio licita*. Innym ważnym aktem jurydycznym był *Kodeks Justyniana* (528), proklamujący chrześcijań-

¹ W obecnej Europie granica między tymi dwoma cywilizacjami przebiegałaby dokładnie między Serbami i Chorwatami. Społeczności dawnej Jugosławii należący do różnych obszarów cywilizacyjnych, poprzez swój dramatyczny konflikt, przypominają Europie jej dualizm cywilizacyjny. To, co zostało połączone w sposób arbitralny, z pogwałceniem historii i kultury, doznaje bolesnego rozpadu.

stwo ortodoksyjne jako jedyną religię państwową. Jednocześnie zakaz wszelkich kultów pogańskich położył kres pewnej tolerancji religijnej panującej przez dwa stulecia. Odtąd chrześcijaństwo miało stać się normą religijną, moralną, kulturową i polityczną dla zamieszkujących obszar Imperium.

Realia tej epoki doczekały się wielu interesujących analiz. Do ciekawszych opracowań w tej dziedzinie należy praca: J. MEYENDORFA, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680, New York 1989*. Autor proponuje dojrzałe ekumeniczne spojrzenie na ważny historycznie okres. Lektura tych opracowań uprawnia nas do wnioskowania, iż na ten istotny fragment dziejów cywilizacji chrześcijańskiej w Europie można też popatrzeć przez pryzmat dialogu toczącego się między:

- a) chrześcijaństwem a religiami pogańskimi,
- b) ortodoksją a herezją,
- c) cesarstwem a Kościołem,
- d) Rzymem a Konstantynopolem,
- e) Kościołem uniwersalnym a lokalnym,
- f) następcą Piotra a sukcesorami apostołskimi.

I. Chrześcijaństwo wobec innych religii

Relacje interreligijne w tamtej epoce charakteryzuje synkretyzm, względnie absolutyzm religijny. Zamiast preferowanego dzisiaj dialogu dosyć jawnymi stały się próby dominacji. Przykładem mogą tu być wzrastające wpływy chrześcijaństwa na obszarze Imperium po *Edykcie mediolańskim*. Radykalna zmiana oblicza wyznaniowego państwa nie nastąpiła jeszcze za czasów pierwszego imperatora chrześcijańskiego. KONSTANTYN, wkraczając na czele armii do pogańskiego jeszcze Rzymu, pozostawił sobie tytuł Augusta. Do końca zachował godność *Pontifex maximus*, a w dokumentach oficjalnych oraz na monetach figurował jako *Solus invictus*. Przyzwyczajony od młodości do tytułu Najwyższego Bóstwa, z czasem uznaje go jako właściwy dla Mistrza czczonego przez chrześcijan. Jakoby w zamian, współwyznawcy przyznają mu po śmierci świętość równą apostołom. Nie odpowiadało to zupełnie rzeczywistości, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę wyraźną ignorancję przez KONSTANTYNA życia sakramentalno-liturgicznego, jego metody rządzenia i stosunek do podwładnych. Niewiele odbiegały one jeszcze od tych, stosowanych przez poprzedników² Sukcesorzy KONSTANTYNA przekształcili z czasem Imperium w państwo wyznaniowe. Wystarczyło zasadniczo jedno stulecie, aby zapewnić względną dominację chrześcijaństwu. Pojawiały się jeszcze próby

² Np. KONSTANTYN nakazał egzekucję swojego dawnego towarzysza, LICINIUSZA (współtwórcę Edyktu mediolańskiego – 324), później swego syna, CRISPUSA i własnej żony, FAUSTY (326). Te egzekucje miały miejsce w epoce, gdy KONSTANTYN patronował soborowi w Nicei (325).

faworyzacji religii pogańskich, np. za rządów JULIANA APOSTATY (361-394) czy też uzurpatora EUGENIUSZA (392-394). Jednak prawomocni następcy TEODOZJUSZA I (379-395) doprowadzili do wykluczenia innych religii ze sceny życia publicznego. Eliminacja kultu pogańskiego następowała też m.in. przez zamykanie i niszczenie świątyń pogańskich bądź ewentualną transformację ich w kościoły. Aktom tym towarzyszyły ustawy jurysdykcyjne preferujące, czy wręcz nakazujące chrześcijaństwo jako religię obowiązującą. Zbiór tego typu dekretów, promulgowanych w latach 312-437, zawiera *Codex Theodosianus*, opublikowany w 438 roku przez TEODOZJUSZA II (408-450). W tej kolekcji znajdują się m.in. dwa dekryty wydane przez TEODOZJUSZA I w 391-392 r., zakazujące kultu pogańskiego zarówno w wymiarze publicznym, jak i prywatnym. Imperium mocą tych ustaw stawało się państwem chrześcijańskim, w którym pozostałe religie zredukowano do mniejszości z trudem tolerowanej. Wyśiłek eliminacji innych religii z życia społecznego w państwie nie uczynił automatycznie samych chrześcijan obojętnymi na wpływy obcych wierzeń oraz na łączącą się z nimi tradycję i kulturę. Tak jak chrześcijaństwo spowodowało humanizację wielu dziedzin ówczesnego życia, tak też asymilacja wielu zastanych form kultury, nauki i filozofii pomogła „nowej religii” przyjąć formy bardziej korespondujące z duchem danej epoki. Zapożyczenia te nie zawsze jednak okazywały się szczęśliwe dla doktryny. Wielokrotnie były one źródłem błędnego wykładu zasad wiary, aż po formę ekstremalną w postaci herezji. Wraz z pojawieniem się tych ostatnich zrodziła się konieczność dialogu, który przybierał nieraz formy konfrontacji między ortodoksją a herezją.

II. Prawowierność wobec błędów doktrynalnych

Zjawisko herezji (od gr. *hairesis* – zawładnięcie czymś, powzięcie przekonania, postawa radykalnie antagonistyczna wobec świadomości macierzystej, negująca w całości albo w części jej prawdy oraz struktury podstawowe, aż do utworzenia odrębnej wspólnoty) nie było czymś zupełnie nowym dla chrześcijan. Na niebezpieczeństwo pojawienia się herezji uwrażliwiał swych uczniów już Założyciel chrześcijaństwa. Identyfikował ją z nauką fałszywych proroków (Mt 24,5.11.24; Mk 13,6.22; Łk 21,8), faryzejską postawą wobec prawa Bożego (Mt 15,3). Aktualizację tak rozumianej herezji sygnalizują pisma apostołskie odnotowujące: posiew błędnej nauki (Rz 16,17; Gal 1,6-9, 1 Tm 4,1), sekciarskie tendencje ze strony saduceuszów, faryzeuszów, judeochrześcijan podkreślających przesadne znaczenie żydowskich zwyczajów (Dz 24,5.14; 28,22), pojawienie się fałszywych nauczycieli rozbijających jedność Kościoła i rozpowszechniających zgubne poglądy (Dz 20,30; Kol 2,18; 2 P 2,1). Zwłaszcza tekst, pochodzący z Drugiego Listu św. Piotra, ukształtował późniejsze rozumienie herezji jako błędu, który prowadzi do perwersji wiary i korupcji życia chrześcijańskiego.

Trzeba jednocześnie obiektywnie zauważyć, iż, obok negatywnych skutków, herezje miały też swój wkład w krystalizację doktrynalnej nauki. Każdorazowe pojawienie się błędnego nauczania stawało się impulsem do podjęcia wysiłku jasnego określenia ortodoksyjnej interpretacji prawd wiary. Można więc mówić o *dogmatotwórczej roli herezji*. Taką rolę odegrały na pewno te pierwsze wielkie herezje, jak np.: arianizm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm. Formą oficjalnej odpowiedzi Kościoła na pojawiające się błędy w nauczaniu były orzeczenia dogmatyczne wypracowane i uroczyście ogłaszane na soborach powszechnych. Dla wczesnego chrześcijaństwa szczególne znaczenie ma siedem pierwszych soborów, tzw. ekumenicznych. To podczas nich, w wyniku polemiki z wymienionymi wyżej błędami doktrynalnymi, sformułowano dogmat trynitarny i chrystologiczny, proklamowano boskie macierzyństwo Matki Jezusa, rozstrzygnięto problem kultu obrazów. Efektem pracy pierwszych soborów jest *Credo nicejsko-konstantynopolikańskie*. Stało się ono streszczeniem prawd wiary obowiązującym w całym Kościele i państwie. Potwierdza to m.in. *Henothikon*, słynny list Imperatora ZENONA (474-491), proklamujący uroczyście wiarę – określoną przez *Credo nicejsko-konstantynopolikańskie* – jako obowiązującą dla Cesarstwa i wszystkich Kościołów na jego terenie. Jest to jednocześnie dowód, jak zaczęły utożsamiać się struktury religijne i państwowe w tamtej epoce. Proces ten też miał pewne znamiona dialogu.

III. Władza kościelna wobec cywilnej

Zasadniczo już od IV wieku dosyć efektywnie przebiegający dialog między Kościołem a cesarstwem służył umocnieniu jedności doktrynalnej i politycznej. Problemem mogła być sprawa podziału beneficjów, czy też dokładne określenie zakresu sprawowanej władzy. Zasadniczo jednak zmierzano w kierunku ujednoczenia struktur administracyjnych państwa i Kościoła. Przyświecała temu idea o nadprzyrodzonym pochodzeniu wszelkiej władzy na ziemi. Inspiracją i kryterium dla rozstrzygnięć dokonywanych przez Imperatora był dekalog i pozostałe zasady wiary zdefiniowane przez sobory ekumeniczne. Wykład tego rodzaju opcji mamy np. w *Justiniani Novellae*. Jest to tekst adresowany do patriarchy EPIPHANA w Konstantynopolu. Zawiera on pewne promulgacje prawne uzupełniające wcześniejszy *Codex Justinianus*. W świetle tych dwóch aktów juredycznych widzimy, iż dla JUSTYNIANA (529-561) nie istniał problem rozdziału państwa od Kościoła jako dwóch struktur społecznych od siebie niezależnych. Chodziło bowiem o ten sam *lud Boży*, który z woli Stwórcy zamieszkiwał jedną ziemię (*oikumené*). Wierzone, że wolą Bożą jest zjednoczenie owej całej *terre habitée* wokół jednego Stwórcy i Zbawiciela. Ziemi władca miał spełniać swą władzę właśnie w imieniu samego Chrystusa. Trzeba jednak tu podkreślić, że JUSTYNIAN, mimo tych nadzwyczajnych prerogatyw i

osobistych kompetencji teologicznych, nie rościł sobie praw do sprawowania funkcji sakramentalnych w Kościele. Wyraźne rozróżnienie kompetencji nie było źródłem dwuwładzy. Hierarchię państwową i kościelną miała łączyć ta sama odpowiedzialność i troska o *lud Boży*, z tym jednak zastrzeżeniem, iż jedna strona odpowiadała za porządek zewnętrzny, bezpieczeństwo, strukturę administracyjną państwa, druga zaś troszczyła się o wprowadzenie powierzonej sobie *owczarni* w sakramentalne życie królestwa Bożego. Kompetencje były więc wyraźnie rozróżnione. Biskupi przewodniczyli Eucharystii i wykładowi nauki wiary, zaś cesarz dostarczał środków koniecznych do sprawowania tej posługi, troszcząc się też o harmonię globalną w swym państwie.

Harmonijna koegzystencja władzy świeckiej i kościelnej owocowała w momencie, kiedy sytuacja społeczno-polityczna uległa recesji. Upadek Rzymu (476) i związana z tym dezintegracja całego Imperium w wyniku najazdu ludów barbarzyńskich nie były równoznaczne z końcem państwa, czy zupełnym zanikiem idei rzymskich. Pojawił się nowy partner dialogu, politycznie w sposób brutalny wyniszczający gasnącą potęgę rzymską, ale kulturowo ulegający wpływowi zastanej cywilizacji. Proces romanizacji najeźdźców następował tzw. kanałem kościelnym. Dla sięgających po władzę asymilacja chrześcijaństwa w pewnymi jego wymogami stawała się sprawą konieczną, zwłaszcza w świecie idei o nadprzyrodzonym pochodzeniu władzy na ziemi. Idea dużego imperium, zjednoczonego silną władzą, sprawowaną w pewnych centralnych ośrodkach, była też zamysłem przywódców ludów barbarzyńskich. Aby móc ten projekt zrealizować, należało wykorzystać istniejące już elementy integrujące podległe politycznie terytorium. Obok takich zdobyczy cywilizacyjnych, jak: spójny system legislacyjny, dobrze funkcjonujące instytucje, rozumiały dla większości język, pewien styl w sztuce i architekturze itp., trzeba było też zgodzić się na panującą religię, z całym jej systemem administracyjno-jurydycznym. Samo przyjęcie *nowej religii* nie stanowiło dużego problemu. Niektóre z przybyłych ludów znały już chrześcijaństwo, inne zaś przyjmowały je, tyle, że nie zawsze w formie najbardziej ortodoksyjnej. Mógł to być arianizm, nierzadko pochodzący z wschodniej części Imperium. Przykładem są tu Goci, którzy przed inwazją Hunów zamieszkiwali tereny nad Dnieprem, w północnej części Bałkanów. Chrześcijaństwo dotarło do nich z Konstantynopola. Słynny ULFIŁA (311-383) przyjął sakrę biskupią z rąk arianina, EUZEBIUSZA z Nikomedii. Po klęsce w walce z Hunami misjonarze goccy w podobnym duchu ewangelizowali na zachodnich rubieżach Imperium: Wandali, Burgundów, Lombardów. Posługiwali się tzw. *biblią Ulfila* i sprawowali liturgię ludową w języku narodowym Gotów. Wykreowano w ten sposób pewną formę narodowego chrystianizmu, pozostającego w opozycji do ortodoksyjnego katolicyzmu rzymskiego. Wiernymi temu drugiemu pozostali natomiast Frankowie, którzy po klęsce Hunów w 451 r. zaczęli dominować w północnej Galii. W ich historii dochodzi do spotkania dwóch kierunków: arianizmu i ortodoksji. Streszcza to dobrze postać

króla CLODWIGA, odciągniętego od arianizmu przez biskupa Reims, św. REMIGIUSZA (437-530). Chrzest CLODWIGA, w Boże Narodzenie 498 (499) r. oznaczał triumf nowej cywilizacji, w której dokonało się sprzymierzenie Kościoła rzymskiego i barbarzyńców, poddanych działaniu ortodoksyjnej doktryny wiary. W tym świetle lepiej rozumiemy, dlaczego progresywna adaptacja wiary, określonej przez *Credo nicejsko-konstantynopolitańskie*, była proporcjonalna do romanizacji plemion barbarzyńskich osiedlających się na terenie Imperium. W IV stuleciu stawały one wobec konieczności wyboru, jaki stwarzał im toczący się dialog między ortodoksyjnym katolicyzmem a arianizmem. Niejednokrotnie decydujący wpływ na formę przyjętej lub wręcz narzuconej wiary miało położenie geopolityczne. Dopiero ostateczna klęska arianizmu na Zachodzie i triumf łacińsko-rzymskiej ortodoksji położyły kres podziałom kulturowo-wyznaniowym wśród ludów barbarzyńskich. Rozwój „zbarbaryzowanej” cywilizacji romańskiej stanie się w przyszłości podstawą rozkwitu średniowiecznej kultury łacińskiej, rywalizującej o prym w świecie chrześcijańskim z romańsko-hellenistyczną kulturą Bizancjum. Ten dialog między coraz bardziej różnicującymi się cywilizacjami koncentrował się wokół dwóch zasadniczych miast – stolic: Rzymu i Konstantynopola.

IV. Wieczne Miasto wobec Nowego Rzymu

O ile Rzym jako chronologicznie pierwsza stolica Imperium był synonimem „super-ortodoksji”, „miasta - nicejskiego”, o tyle Konstantynopol, usytuowany nad Bosforem, na skrzyżowaniu ważnych dróg handlowych między Morzem Śródziemnym a Morzem Czarnym, mieścił w sobie pewien pluralizm kulturowo-językowy i teologiczno-liturgiczny. Owa różnorodność dawała większe możliwości dojścia do głosu także wypaczonym poglądom. Przykładem niech tu będzie wspomniany już arianizm. Jego zwolennicy odbyli właśnie w Konstantynopolu swój sobór (360). Takie też zabarwienie miało chrześcijaństwo przychodzące do ludów barbarzyńskich ze strony tego miasta w IV stuleciu. Sytuacja ta jednak nie pozbawiła żyjących tam wyznawców Jezusa Chrystusa pragnienia jedności w ortodoksyjnej wspólnoty chrześcijan. Owa *unitas* miała jednak być budowana wokół alternatywnej stolicy *Civitas Christiana*. Z tej racji Konstantynopol początkowo (po oficjalnej inauguracji w maju 330 roku) zwany był *Drugim Rzymem*, a pod koniec IV wieku *Nowym Rzymem*. Ranga miasta w strukturze administracyjno-kościelnej znacznie wzrosła mocą orzeczeń soborów ekumenicznych w Konstantynopolu i Chalcedonie. Wśród nich zasadniczą wagę posiadał tzw. *przywilej równości* ze starożytnym Rzymem, wpisany w 2. kanon Soboru w Konstantynopolu (381). Konsekwentnie kanon 3. tego samego soboru przyznawał biskupowi Konstantynopola *honorowe pierwszeństwo* zaraz po biskupie Rzymu, a przed zwierzchnikami Kościo-

łów w Aleksandrii i Antiochii. W dalszych postanowieniach *Nowy Rzym* stał się też czwartą siedzibą „prymasowską”, obejmującą swoją jurysdykcją diecezje Pontu, Azji i Tracji (kanon 28 Soboru Chalcedońskiego – 451). Uchwały soborów, zwłaszcza konstantynopolskiego (381), zwołanego wbrew woli biskupa Rzymu, spotkały się z pewną kontestacją ze strony papieży. Przykładem tego typu reakcji jest słynny *Decretum Gelasianum* podkreślający uroczyscie, iż prymat rzymski pochodzi z ustanowienia Bożego i oparty jest o słowa samego Chrystusa kierowane do Piotra: „*Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej skale zbuduję swój Kościół*” (Mt 16,18) W podobnym tonie jest utrzymany list papieża LEONA WIELKIEGO (440-461) do patriarchy Konstantynopola, ANATOLA, jak i list synodalny papieża GRZEGORZA WIELKIEGO anonsujący jego elekcję. Interwencje te, broniąc tzw. *prymatu piotrowego*, reprezentują pewną koncepcję Kościoła. Można też określić ją jako *eklezjologię papocentryczną*. Stanowi ona przeciwwagę dla tzw. *eklezjologii wspólnoty*. Początek dialogu między tymi dwoma koncepcjami można usytuować już w tych pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Przy czym odbywał się on nie tylko między Rzymem a stolicami biskupimi Imperium. Polaryzacja stanowisk miała również miejsce wśród samych papieży. O ile np. LEON WIELKI, GELAZY wciąż bronią autorytatywnej władzy papieża i pryncypialnej roli Rzymu, o tyle już ich następca, GRZEGORZ WIELKI przyznaje, że nie tylko Rzym jest jedynym źródłem władzy biskupiej. W tej perspektywie doceniono rolę, jaką w tym okresie pełniły wspomniane już stolice prowincji, usankcjonowane przez Sobór w Nicei (325). Instrumentem koordynującym działania biskupów w obrębie każdej prowincji były synody, zwoływane dwa razy w roku. Podjęte decyzje musiały jednak być ratyfikowane przez metropolitę, który posiadał prawo weta.

Procesowi decentralizacji władzy miała też służyć następna restrukturyzacja terytorium Kościoła, a tym samym też Imperium. Miała ona miejsce za panowania cesarza JUSTYNIANA (527-565). Wyodrębniono wtedy pięć patriarchatów: Rzym, Konstantynopol, Aleksandrię, Antiochię i Jerozolimę. Wg *Justiniani Novellae* tych pięć stolic kościelnych stanowiło jakby „pięć zmysłów” Imperium. Nie oznaczało to jednak bezwzględnej równości wszystkich pięciu stolic. Kryterium pewnego zróżnicowania był tytuł *apostolski*, przysługujący tym miastom, gdzie początki gmin chrześcijan wiążą się z działalnością jednego z apostołów. Taką legitymację posiada niewątpliwie Jerozolima, Aleksandria, gdzie apostołował uczeń Piotra, Marek, Antiochia, w której nauczał sam Piotr (Ga 2,11-17), Rzym ma świadectwo w postaci męczeństwa Piotra i Pawła. Trudno natomiast udowodnić coś takiego w Konstantynopolu. Ten brak stał się argumentem w polemice dotyczącej tytułu «patriarcha ekumeniczny». Jak wiadomo, był on używany wcześniej przez biskupów Aleksandrii, później i innych stolic. Jednak w ocenie papieża GRZEGORZA WIELKIEGO (590-604) i jego poprzednika, PELAGIUSZA II (579-590) mógł on przysługiwać jedynie biskupowi Rzymu. Znany jest spór w tej sprawie z patriarchą Konstantynopola, JANEM IV

(582-585). Nieporozumienie wynikało pośrednio z dosłownego tłumaczenia greckiego terminu *oikoumenikos*. Kiedy podstawą interpretacji będzie rozumienie greckiego *oikoumené*, w znaczeniu całej zamieszkałej ziemi, a więc praktycznie obszaru ówczesnego Imperium, to jego aplikacja do tytułu zwierzchnika kościelnego może suponować władzę w wymiarze uniwersalnym. Taki atrybut mógł wtedy posiadać tylko następca na stolicy Piotra. W opinii Wschodu chrześcijańskiego adopcja tego tytułu przez biskupów innych stolic nie miała jednak na celu osłabienia autorytetu apostołskiego czy moralnego starożytnego Rzymu. Często decydowały względy taktyczno-prestiżowe danego biskupa na własnym obszarze. Tak np. było w VI wieku, kiedy wielu patriarchów Konstantynopola uciekało się do tej metody, gdy trzeba było stawić czoła zwolennikom monofizytyzmu.

Tego typu zabiegi wschodnich patriarchów nie mogły jednak bezpośrednio osłabić roli papieża. Nie stały się one przyczyną jakiegoś dużego kryzysu w relacjach Rzym – Konstantynopol na przestrzeni pierwszych stuleci po narodzeniu Chrystusa. Okres ten pozostawił obraz chrześcijaństwa wolnego od dużych podziałów. Nawet tak niekorzystne zjawiska, jak rozpad Imperium i najeźdy barbarzyńców, nie zniszczyły z trudem budowanej jedności. Zapewne czynnikiem mobilizującym było przekonanie, iż ekspansji politycznej można próbować przeciwstawić siłę jedności przekonań i praktyk religijnych, moc tradycji i wiary, potęgę zdobyczy kulturowo-cywilizacyjnych. Ta metoda zdała egzamin na etapie spontanicznego rozwoju chrześcijaństwa, który miał miejsce zarówno na Wschodzie, jak i wśród przybyłych ludów barbarzyńskich na Zachodzie. Zataczający coraz szersze kręgi chrystianizm wyzwalał u wielu potrzebę gorliwego głoszenia Ewangelii tam, gdzie nie była jeszcze znana. Reprezentatywne są efekty pracy misyjnej mnichów syryjskich na Wschodzie i zakonników irlandzkich na Zachodzie. Tą drogą prawda o Chrystusie dotarła np. do Irlandii (św. PATRYK), Etiopii (św. FRUMENCE), czy też do Gruzji (św. NINO). Mimo ewidentnej rozpiętości nie tylko geograficznej, ale też etniczno-kulturowej, odkrywamy w ich działalności wspólnego ducha, mocą którego zjednywano coraz to nowe kręgi wyznawców *nowej religii*.

V. Kościół powszechny wobec wspólnot lokalnych

Duch dialogu pozwalał godzić różnice w poszerzającej się wspólnocie wyznawców Chrystusa. Manifestowało się to m.in. w liturgii, której formą *par excellence* jest Eucharystia. W tym przypadku można wręcz mówić o zgodnej koegzystencji form liturgicznych, jakie panowały w Kościele powszechnym przez pierwsze stulecia. Praktycznie do VIII wieku nie odnajdujemy śladów interwencji papieskich, korygujących błędy w tej dziedzinie. Miało to swoje znaczenie, jeśli się weźmie pod uwagę fakt początkowej autonomii Kościołów

lokalnych. Świadczenia biblijno-patrystyczne wyraźnie definiują już jako pełny Kościół wspólnotę chrześcijan, gromadzącą się na Eucharystii, pod przewodnictwem biskupa lub kapłana pozostającego z nim w jedności. Podobnie jak wspólnota uczniów spotykająca się wokół Chrystusa, tak każde zgromadzenie eucharystyczne jest prawdziwie Kościołem. Aby jeden jedyny Kościół urzeczywistniał się w Kościele lokalnym, winien on spełniać przede wszystkim dwa warunki. Fundamentalne znaczenie posiada tożsamość misterium Kościoła, przeżywanego w Kościele lokalnym, z misterium Kościoła przeżywanego przez Kościół pierwotny - katolickość w czasie. Istotną rolę odgrywa też fakt wzajemnego uznania między Kościołami lokalnymi. Zarówno ciągłość poprzez dzieje, jak i wzajemne uznanie przywoływane są w szczególny sposób podczas liturgii eucharystycznej. Dzieje się to w szczególny sposób za pośrednictwem wymienia imion świętych oraz przewodniczących Kościołem. Każdy z nich, w swoim zakresie, był albo nadal jest odpowiedzialny za utrzymanie jedności w powszechnej symfonii Kościołów oraz w ich wspólnej wierności wobec tradycji apostołskiej.

Ten istotny zwyczaj wymienia imion biskupa w modlitwie eucharystycznej, zwanej anaphorą, znalazł miejsce w istniejących wtedy formach liturgicznych zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie. W sumie, zróżnicowanie i mnogość form nie stwarzały w tym czasie problemu. Można tu raczej mówić o dialogu, jaki mógł mieć miejsce, począwszy od IV wieku, między dominującymi tradycjami liturgicznymi. Na Zachodzie prym wiodły dwie zasadnicze: rzymska, adaptowana w Italii i Afryce Północnej oraz galikańska wraz ze swymi rozgałęzieniami w krajach celtyckich i Hiszpanii (*tradycja mozarabska*). Podczas gdy tradycja galikańska posiadała wiele akcentów trynitarnych pochodzących ze Wschodu, rzymska liturgia kładła nacisk na pośrednictwo Chrystusa, często kosztem modlitwy kierowanej do Ducha Świętego (*epiklesa*). Na Wschodzie zaś rolę wzorca w tej dziedzinie pełniły też dwa typy liturgii: antiochejski (*Konstytucje apostołskie*) oraz aleksandryjski (*Eukologie Serapiona*)³ Konstantynopol adaptował wiele elementów tradycji liturgicznej z Antiochii oraz od wspólnot orientalnych w Syrii.

Mimo tego zróżnicowania, nie posiadającego jednak charakteru polemiki doktrynalnej, chrześcijanie tamtej epoki mogli gromadzić się *przy jednym stole eucharystycznym*. Do miary symbolu urosła wspólnie celebrowana Eucharystia podczas Soboru Chalcedońskiego (451). Przy jednym ołtarzu spotkali się wtedy duchowni czterech wielkich stolic biskupich: Rzymu, Konstantynopola, Aleksandrii i Antiochii. Fakt ten miał duże znaczenie nie tylko ze względów spektakularnych. Wspólnie sprawowana Eucharystia, traktowana jako centralne misterium wiary, jest i dzisiaj podstawowym kryterium manifestującym jedność Kościoła, zarówno w wymiarze lokalnym, jak i uniwersalnym. Autentycznie

³ Wschód chrześcijański posiada w IV wieku dwa typy liturgii: syryjską, koncentrującą się wokół Antiochii (*Konstytucje apostołskie*) oraz aleksandryjską z siedzibą w Aleksandrii.

przeżywana jedność potrafi oprzeć się nawet barierze języka. Wiadomo bowiem, że zgodność lingwistyczna nie implikuje jeszcze jedności doktrynalno-liturgicznej. Pozytywną weryfikację tej zasady odnotowujemy np. we wczesnym średniowieczu, kiedy to w roku 518 papież JAN I, w czasie swego pobytu w Konstantynopolu, przewodniczył uroczystej Eucharystii sprawowanej po łacinie. Autoryzował tym samym koronację nowego imperatora, JUSTYNA (518-527). Podobnie, w roku 681, uroczystą Mszę św. po łacinie sprawował w Konstantynopolu legat papieski, biskup JAN z Porto.

Do końca VIII stulecia jeszcze niejednokrotnie ta nieklamana jedność chrześcijan Wschodu i Zachodu miała swoje oficjalne demonstracje w dialogicznym spotkaniu, zarówno podczas uroczystych celebracji liturgicznych, jak i w mniej oficjalnych spotkaniach. Okres ten pozostanie w ocenie historii jako modelowy dla późniejszych wysiłków odnajdywania dróg prowadzących w kierunku jedności. Wzorcowy był nie tyle układ jakoby bezproblemowej harmonii, co bardziej sposób rozwiązywania trudności drogą dialogu. Odstęp czasu nie powinien prowadzić do idealizacji tamtej epoki. Wnikliwsza analiza odsłania zaistniałe już wtedy problemy, które będą miały swą replikę w następnym tysiącleciu chrześcijaństwa⁴. Obok dezaktualizujących się zagadnień, dotyczących na przykład podziału administracyjnego w ramach nowo kreowanych stolic biskupich (zob. spór o zwierzchnictwo nad Tesalonikami)⁵, pojawiły się problemy mające wymiar czasowy i gatunkowy daleko rozleglejszy. Do takich trzeba zaliczyć zarysowujący się problem koncepcji Kościoła, w ramach którego dosyć wyraźnie pojawiła się też kwestia prymatu biskupa Rzymu.

VI. *Następca Piotra wobec sukcesorów apostoelskich*

Problem ten wyraźnie dotyka relacji Kościół lokalny – Kościół uniwersalny. W ramach wspomnianej już *eucharystycznej koncepcji eklezjologii*, Kościół powszechny urzeczywistnia się we wspólnotach lokalnych. Dlatego żaden biskup nie może oddzielić troski o powierzona mu diecezję od troski o Kościół powszechny. Swoją posługę spełnia w jedności ze wszystkimi biskupami. Prawdą jest, że niektóre stolice biskupie cieszą się większym prestiżem. O takim ich wyróżnieniu zadecydowały często względy natury politycznej, historycznej czy kulturowej. Jednak z faktu zasiadania na bardziej eksponowanej

⁴ Na przyszłe rozbitcie jedności w Kościele miało wpływ pięć wielkich nurtów *nieortodoksyjnych* w obrębie chrystologii. Były nimi: arianizm, donatyzm, manicheizm, pelagianizm i pryscylianizm. Wśród nich należy też szukać źródeł doktrynalnych dla Kościoła nestoriańskiego i wspólnot neochalcedońskich.

⁵ Imperator TEODOZJUSZ II powziął pozornie logiczną decyzję przeniesienia Tesalonik pod zwierzchnictwo *nowego Rzymu*, Konstantynopola. Zostało to nawet zadekretowane. Lecz protest papieża spowodował przywrócenie starego porządku. W efekcie, aż do VIII wieku Tesaloniki pozostały pod jurysdykcją Rzymu.

stolicy wynika przede wszystkim większa odpowiedzialność za ekumenię w Kościele uniwersalnym. W tym świetle zadanie szczególne w służbie na rzecz jedności posiada biskup Rzymu. Od początku zaznaczała się dominacja tej stolicy. Przemawiały za tym m.in. racje polityczno-historyczne. To ze względu na męczeńską śmierć świętych Piotra i Pawła w Rzymie diaspora chrześcijan uznała stolicę Imperium też jako swoją. Związanie jednak *katedry Piotra* z Rzymem nie było jedyną możliwością⁶. Z nie mniejszym powodzeniem mogła to być też Antiochia, gdzie odnotowuje się dużo wcześniej działalność apostołską Piotra⁷. Podobnie rzecz się ma z uzasadnieniem tzw. pierwszeństwa następcy św. Piotra w gronie następców apostołów. Można na pewno odwoływać się do tekstów biblijnych, wskazujących na pewne wyróżnienie Szymona syna Jana, rybaka z Galilei⁸. Brakuje jednak wczesnochrześcijańskich świadectw potwierdzających prymat jurydyczno-administracyjny biskupa Rzymu. Istniejące natomiast teksty z okresu późniejszego podkreślają prymat honorowy tego, który był *primus inter pares*⁹. Jeśli jest w nich mowa o pierwszeństwie, to jedynie w wymiarze apostołatu i służby na rzecz jedności w Kościele¹⁰. W tym kontekście obcesowe wydają się wystąpienia niektórych papieży, upominających się o swój prymat¹¹.

Niezaprzeczalnie, rozwijająca się wspólnota chrześcijan w tamtej epoce potrzebowała odniesienia do jakiegoś centrum, które by koordynowało wysiłek ewangelizacyjny, animowało wymianę kulturową, przekładało naturę katolicykości chrześcijaństwa na język zrozumiały w ówczesnych realiach socjohistorycznych, czy też patronowało procesowi prowadzącemu do osiągnięcia zgody na płaszczyźnie werbalnych definicji prawd wiary. Rolę animatora dla wyżej wymienionych form aktywności Kościoła mógł odgrywać papież. Jego inicjatywy miały rezonans proporcjonalny do więzów jedności z kolegium biskupów. Wymaganie to w jednakowej mierze dotyczyło każdego biskupa. Wiąż kolegiatna biskupów Kościoła miała swój sprawdzian na płaszczyźnie dyskusji doktrynalnych. Formuły dogmatyczne, zatwierdzane przez sobory, nie elimi-

⁶ Św. CYPRIAN zdefiniował *Katedrę Piotra* jako centrum i kryterium jedności Kościoła. *Katedra Piotra* jest koncepcją sakramentalną, konieczną dla każdego Kościoła lokalnego. Apostoł Piotr jest przykładem i modelem dla każdego biskupa obecnego w danym Kościele lokalnym dla przewodniczenia Eucharystii oraz władzy odpuszczania grzechów. Por., *Sermon 2,2*, PL 54, col. 144 A.

⁷ Prymat siedziby Piotra w Antiochii został potwierdzony przez św. BAZYLEGO, który deklarował, iż: „Kościół w Antiochii należy do najważniejszych w Kościele powszechnym.” (*Lettre a Athanase le Grand*). Tam bowiem po raz pierwszy nazwano wyznawców Chrystusa *chrześcijanami* (Dz 11,26).

⁸ Mt 16,13-20; Łk 22,31-32; J 21,15-19.

⁹ Formuła ta jest nam znana z 34. kanonu apostołskiego.

¹⁰ „Prymat Piotra zawiera w sobie to, co określamy jako *pierwszy w apostołacie*”

¹¹ Zob. *Decretum Gelasianum*. Ten słynny tekst papieski uroczyście potwierdza, że Kościół rzymski stoi na czele wszystkich Kościołów z racji woli Bożej oraz dzięki słowom Chrystusa, adresowanym do apostoła Piotra.

nowały automatycznie błędów i wypaczeń. Były one często impulsem do podjęcia dyskusji, skutkiem których mogła być zarówno precyzyjniejsza forma definicji, jak i też napiętnowanie wypaczonych poglądów. Często zwolennicy nieortodoksyjnych teorii szukali oparcia w szeregach hierarchii kościelnej. W momencie aprobaty rodziło się niebezpieczeństwo schizmy. Do rangi tego typu problemu urosła np. głośna w V stuleciu sprawa patriarchy Konstantynopola, AKAKIOSA I (471-489), który, podejrzewany o kryptomonofizytyzm, stał się przyczyną konfliktu między Rzymem i Konstantynopolem. Pokojowe rozstrzygnięcie, afirmujące *dogmat chalcedoński*, nastąpiło za papieża FELIKSA III (483-492). Podobne zabarwienie miał spór wynikły wokół tzw. formuły *patripasianizmu*¹². Znaczące skutki miała również polemika teologiczna między szkołami w Antiochii (posiadającej swe wpływy w Konstantynopolu) i Aleksandrii. W V stuleciu mocno starły się tam poglądy dotyczące opisu fenomenu dwóch natur: boskiej i ludzkiej w jednej osobie Jezusa Chrystusa¹³. W dyskusji, gdzie zaangażowani byli dwaj wielcy teologowie tej epoki: CYRYL z Aleksandrii i NESTORIUSZ, historyczną rolę posiada list papieża LEONA WIELKIEGO (440-461) do patriarchy FLAWIANA. Tekst w tłumaczeniu na język grecki stał się podstawą definicji dogmatycznych przyjętych podczas drugiej sesji Soboru Chalcedońskiego (451)¹⁴. Fakt ten w pewnym stopniu odślania autorytet papieża LEONA I. Niemniej jednak decyzje dotyczące ostatecznej formy dekretów soborowych były podejmowane kolegialnie przez tzw. ojców soborowych. Niektóre z zatwierdzonych dekretów spotkała późniejsza kontestacja ze strony nieobecnego osobiście na soborze papieża LEONA I. Taką percepcję miał wspomniany już 28. kanon tego soboru, przyznający Konstantynopolowi tytuł *Nowego Rzymu*. Nie dziwi zresztą taka reakcja ze strony papieża, którego pragnieniem było umocnienie dominacji starej stolicy chrześcijaństwa. Jak przekazują źródła historyczne, wykorzystywał on też każdą okazję, aby podkreślić autorytet uniwersalny, moralny i doktrynalny następcy św. Piotra – *księcia Kościoła*¹⁵. Tendencja ta, mająca – zdaniem K. F. MORRISONA – coś z *kompleksu Janusa*¹⁶, znalazła w ciągu następnych stuleci wielu gorliwych kontynuatorów.

¹² „Patripasianizm” – rozumiany jako doktryna monistyczna (nietrynitarna), wg której Bóg Ojciec jest identyczny ze swoim Synem cierpiącym na krzyżu – jest niejednokrotnie mieszany z „theopasjonizmem” prawosławnym i przedstawiany jako kamień probierczy dla monofizytyzmu prawosławnego.

¹³ Z powodu sprawy AKACJUSZA (patriarchy Konstantynopola, traktowanego jako kryptomonofizyte) relacje między Rzymem a Konstantynopolem uległy znacznemu pogorszeniu.

¹⁴ Uroczysta proklamacja tekstu w wersji greckiej podczas drugiej sesji plenarnej spotkała się z dużą aprobatą: *Piotr przemówił przez usta Papieża Leona!* Ta aklamacja jest często cytowana, jako widoczny tryumf autorytetu rzymskiego.

¹⁵ W mniemaniu papieża LEONA, Chrystus jest sam *Głową Mistycznego Ciała (Kościoła)*; On też uczynił Piotra *Księciem wszystkich Kościołów* (quem totius ecclesiae principem fecit). Por., *Sermon 4,4 PL 54, col. 152A*.

¹⁶ K.F. MORRISON, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*, Princeton 1969, s. 94.

Kulminacją tego nurtu był dogmat I. Soboru Watykańskiego o *nieomyślności papieża*¹⁷ Tego typu opcja odnośnie miejsca i roli biskupa Rzymu stała się jedną z przeszkód na drodze do jedności.

W efekcie problem koncepcji Kościoła i związane z nim zagadnienie *prymatu Piotrowego* przez stulecia nie traciły nic ze swej aktualności. Nie gąsnąca różnica zdań na tym polu narażała na niebezpieczeństwo rozłamu we wspólnocie chrześcijan. Co stało się faktem w XI wieku między Rzymem i Konstantynopolem oraz w XVI stuleciu w obrębie Kościoła na Zachodzie, gdzie wyodrębnili się reformowani protestanci. Obiektywnie trzeba jednak uznać, że pewne rozbieżności wspólnoty chrześcijan miało już miejsce w V wieku, kiedy to na Wschodzie utworzyły się Kościoły: nestoriański i monofizycki (*niechalcedoński*). Jeżeli jednak nie doszło w tym czasie do radykalnego złamania podstawowej jedności w Kościele, to dzięki możliwości spotkania się na płaszczyźnie dialogu. Tego typu metoda rozwiązywania problemów została zaniechana w wyniku wielkich schizm w łonie Kościoła. Wszelkie próby powrotu do jedności okazały się mało skuteczne aż do XX stulecia. Narodzenie się ruchu ekumenicznego z inicjatywy strony protestanckiej, nowa postawa rzymskich katolików po Soborze Watykańskim II, otwarcie się prawosławnych na kontakty z pozostałymi Kościołami pozwoliły ponownie wejść na drogę dialogu. Widocznym znakiem nowej epoki w kontaktach Wschód - Zachód stało się spektakularne spotkanie patriarchy Konstantynopola, ATHENOGORASA z papieżem PAWŁEM VI (Jerozolima - 1964)¹⁸ *Obopólne ściągnięcie wcześniejszych wykluczeń ze wspólnoty prawowiernego Kościoła (anathema)* otwarło nowy etap we wzajemnych poszukiwaniach jedności. Stało się to po pięciu stuleciach, jakie upłynęły od ostatniej próby zjednoczenia, podjętej na unijnym Soborze Florenckim (1439). W końcu XX stulecia *Siostrzane Kościoły* zaczęły ponownie rozmawiać ze sobą¹⁹

¹⁷ Ta wizja monarchiczna Kościoła powszechnego, podobnie jak monarchizm Imperium, implikujący funkcję unifikacyjną, może prowadzić do interpretacji idei papieża LEONA, jako inspiracji dla przyszłych decyzji o nieomyślności papieskiej i jurysdykcji powszechnej biskupa Rzymu (zdefiniowanych przez I Sobór Watykański).

¹⁸ PAWŁEM VI i ATHENAGORAS I wyrazili wolę zatarcia złego wspomnienia z historii obu Kościołów. Wzajemnie znieśli ekskomuniki, nałożone jeszcze w 1054 roku.

¹⁹ Spotkania między biskupem Rzymu i Patriarchą ekumenicznym stały się wydarzeniami znacznie zbliżającymi oba *siostrzane Kościoły* w drugiej połowie XX wieku. Pierwsze miało miejsce w Jerozolimie, 5 stycznia 1964 roku, między PAWŁEM VI a ATENAGORASEM I. Następne odbyły się w Istambule 25 lipca 1967 r. oraz w Rzymie, 26 października tego samego roku. Czwarte spotkanie miało miejsce ponownie w Istambule w 1979 r., po elekcji JANA PAWŁA II. W rewanżu patriarcha DIMITRIOS I złożył wizytę papieżowi w Rzymie, w dniach 3-7 grudnia 1987 r. Nowo kreowany patriarcha Konstantynopola, BARTHOLOMEOS I złożył wizytę biskupowi Rzymu w czerwcu 1995 r.