

Ks. Bogdan Ferdek

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

Ekumeniczne nadzieje związane z Soborem Wszechprawosławnym

W przedteologicznym ujęciu nadzieja jest oczekiwaniem czegoś dobrego, ufnością, że to dobro się spełni, jak również przeświadczeniem, że zakończy się coś złego. Takie przedteologiczne rozumienie nadziei odniesione do ekumenizmu oznacza oczekiwanie jedności chrześcijan, ufność, że ta jedność nastanie, oraz przeświadczenie, że zakończy się podział chrześcijan. W odniesieniu do przedteologicznego rozumienia nadziei można mówić o wielkiej nadziei w przypadku realnej szansy na sukces, niewielkiej nadziei w przypadku niewielkiej szansy jej spełnienia lub nawet o braku nadziei, gdy nie ma szansy na spełnienie jej przedmiotu. Również w odniesieniu do ekumenicznej nadziei można mówić o wielkiej nadziei, niewielkiej nadziei i braku nadziei. Przykładem wielkiej nadziei jest przeświadczenie niemieckiego teologa, dzisiaj kardynała – prefekta Kongregacji Nauki Wiary Gerharda Ludwiga Müllera, że „dziewięćdziesiąt siedem procent jedności pomiędzy prawosławnymi i katolikami jest już osiągnięte. Pozostałe trzy procent to kwestie prymatu i jurysdykcji papieża”¹. Z kolei niewielka nadzieja dochodzi

¹ Benedykt XVI, *Światłość świata (Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem)*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 100.

do głosu w następującej wypowiedzi papieża Benedykta XVI: „Nie byłbym też tak odważny jak biskup Müller, aby teraz móc powiedzieć, że brakuje nam tylko trzech procent. Przede wszystkim istnieją ogromne historyczne i kulturowe różnice. Obok kwestii nauki jest do zrobienia wiele kroków w przestrzeni uczuć i emocji”². Natomiast brak nadziei widoczny jest u wszystkich przeciwników ekumenizmu. Po stronie katolickiej są nimi np. lefebryści, dla których ekumenizm jest drogą do apostazji. Również po stronie prawosławnej nie brakuje przeciwników ekumenizmu. Wydana w języku polskim przez monaster Paraklitu w Oropos (Grecja) publikacja *Ekumenizm za herezję wszystkich herezji, uważa ekumenizm*³, a nie jak to bywało dotychczas – papizm, choć i przed papizmem jest ostrzeżenie w postaci słów Marka z Efezu: „Unikajcie papistów, jak się unika węża”⁴. W podobnym duchu napisane jest zamieszczone w internecie *Antyekumeniczne credo* opracowane przez zgromadzenie metropolitów i niższych duchownych prawosławnego Kościoła Grecji⁵. Według owego „credo” źródłem wszystkich herezji jest papizm, który zaakceptował również panherezję ekumenizmu. W ramach przygotowań do panprawosławnego soboru III Ogólnoprawosławna Konferencja Przedсобorowa w Chambésy z 1986 roku przyjęła dwa dokumenty poświęcone ekumenizmowi: *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim* oraz *Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny*⁶. Z kolei V Wszechprawosławna Konferencja Przedсобorowa, która odbyła się w dniach 10–17 października 2015 roku, przyjęła nowy dokument *Relacje Kościoła prawosławnego wobec całego świata*

² Tamże, s. 101.

³ *Ekumenizm* (wyd. Monaster Paraklitu), Oropos (Grecja) 2010, s. 22.

⁴ Tamże, s. 12.

⁵ *A Confession of Faith Against Ecumenism*. From the Convention of Orthodox Clergymen and Monks, April 2009.

⁶ Zob. III Ogólnoprawosławna Konferencja Przedсобorowa (Chambésy 1986), *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*, [w:] NSO, s. 406–412 (Aneks 6); III Ogólnoprawosławna Konferencja Przedсобorowa (Chambésy 1986), *Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny*, [w:] NSO, s. 413–417.

chrześcijańskiego, który jest jakby scaleniem dwóch poprzednich i nie wnosi zasadniczo nowych treści⁷.

Treści zawarte w poprzednich dokumentach zostały sprecyzowane i ujęte w tezy do dyskusji. Jaka zatem ekumeniczna nadzieja związana jest z panprawosławnym soborem?

Aby rozwiązać tak postawiony problem, trzeba najpierw poddać analizie wspomniane dokumenty, szukając w nich eklezjologicznych podstaw dla ekumenizmu. Ekumenizm wynika bowiem z eklezjologii. *Dekret o ekumenizmie* II Soboru Watykańskiego oparty jest na eklezjologii *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Ponieważ bramą do Kościoła jest chrzest, dla ekumenizmu ważne znaczenie ma uznanie lub nieuznanie ważności chrztu. Za uznaniem ważności chrztu idzie eklezjologia inkluzywna, która sprzyja ekumenizmowi. Natomiast za nieuznawaniem ważności chrztu stoi eklezjologia ekskluzywna, która wyklucza ekumenizm. Ten szczegółowy problem znaczenia uznania lub nieuznania chrztu dla ekumenizmu zostanie przedstawiony w kolejnej jednostce pracy. Dopiero po przeanalizowaniu związku eklezjologii z ekumenizmem i niejako „przetestowaniu” tego związku na chrzcie, będzie można określić, czy przygotowane na panprawosławny sobór ekumeniczne dokumenty będzie można powiązać z wielką nadzieją lub też niewielką nadzieją, a może nawet z brakiem nadziei.

1. Inkluzywna eklezjologia podstawą ekumenizmu

Dokument III Ogólnoprawosławnej Konferencji Przesoborowej (Chambésy 1986) *Relacja Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim* wiąże eklezjologię z ekumenizmem w następujący sposób: „Kościół prawosławny, który jest Kościołem jednym, świętym, katolickim i apostołskim, jest w pełni świadom swojej odpowiedzialności za

⁷ Zob. Cinquième Conférence Panorthodoxe Préconciliaire, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien. Décision* (Chambésy, 10-17 octobre 2015), <https://mospat.ru/fr/2016/01/28/news127362/> (30.01.2016).

jedność świata chrześcijańskiego. Uznaje faktyczne istnienie wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich, i wierzy także, iż wszelkie stosunki, jakie z nimi utrzymuje, muszą się opierać na możliwie jak najszybszym i obiektywnym wyjaśnieniu całości kwestii eklezjologicznej, szczególnie jednak ich ogólnej nauki o sakramentach, łasce, kapłaństwie i sukcesji apostołskiej”⁸. Ekumenizm został jednak powiązany z eklezjologią, która zdaniem krakowskiego teologa Tadeusza Kałużnego rodzi następujący problem: „Skoro prawosławie twierdzi, że to ono stanowi jedyny prawdziwy Kościół, jaki jest zatem – jego zdaniem – status chrześcijan, którzy nie należą do jego wspólnoty”⁹. Dla porównania krytykowana ze względu na eklezjologię deklaracja *Dominus Iesus* twierdzi, że Kościół ustanowiony przez Chrystusa „trwa w” (*subsistit in*) Kościele katolickim, rządonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*). W wyrażeniu *subsistit in* Sobór Watykański II chciał ująć łącznie dwa stwierdzenia doktrynalne: po pierwsze, że Kościół Chrystusowy, pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim; po drugie, że liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem, to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim”¹⁰. Eklezjologia katolicka nie tylko uznaje więc faktyczne istnienie wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich, lecz także widzi w nich Kościoły lokalne: „Kościoły, które nie będąc w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, pozostają jednak z nim zjednoczone bardzo ścisłymi więzami, jak sukcesja apostołska i ważna Eucharystia, są prawdziwymi Kościołami partykularnymi. Dlatego także w tych Kościołach jest obecny i działa Kościół Chrystusowy, chociaż brak im pełnej komunii

⁸ III Ogólnoprawosławna Konferencja Przesoborowa (Chambésy), *Relacja Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*, dz. cyt., s. 406.

⁹ NSO, s. 319.

¹⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”* (6 sierpnia 2000), nr 16.

z Kościołem katolickim”¹¹. Natomiast „Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych Wspólnotach są przez chrzest wszczępieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnocie, choć niedoskonałej, z Kościołem”¹². Co więcej *Dominus Iesus* stwierdza, że „same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia”¹³. Konsekwencją takiej eklezjologii, która nie tylko uznaje faktyczne istnienie wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich, ale również widzi w nich elementy ustanowionego przez Chrystusa Kościoła, jest uznanie ważności chrztu. Wszyscy zatem członkowie faktycznie istniejących Kościołów i wyznań chrześcijańskich „noszą zaszczytne imię chrześcijan”¹⁴, mimo że nie wyznają całej wiary i nie zachowują jedności komunii pod zwierzchnictwem następcy Piotra. Taką eklezjologię, która uznaje chrzest członków faktycznie istniejących Kościołów i wyznań chrześcijańskich, można nazwać eklezjologią inkluzywną. Tylko taka inkluzywna teologia może być podstawą ekumenizmu. Podzieleni ochrzczeni powinni dążyć do jedności w istniejącym jednym Kościele Chrystusa.

Przeciwieństwem inkluzywnej eklezjologii jest eklezjologia ekskluzywna, która uznaje tylko faktyczne istnienie Kościołów i wyznań chrześcijańskich, ale nie uznaje w nich ważnego chrztu. Przykładowo, na gruncie ekskluzywnej teologii stoją lefebryści, którzy stawiają znak równości pomiędzy Kościołem Chrystusowym i Kościołem rzymskokatolickim. Przy takim założeniu poza Kościołem rzymskokatolickim istnieje eklezjologiczna próżnia, czyli

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, nr 17.

¹³ Tamże.

¹⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964), nr 15.

całkowity brak jakichkolwiek elementów Kościoła Chrystusowego, łącznie ze chrztem. Skoro poza Kościołem rzymskokatolickim istnieje eklezjologiczna próżnia, to ekumenizm nie ma najmniejszego sensu.

Jeżeli panprawosławny sobór chce opowiedzieć się za ekumenizmem, to powinien zaakceptować inkluzywną eklezjologię. Nie tylko powinien on uznać faktyczne istnienie wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich, ale także wyraźnie określić status chrześcijan, którzy co prawda nie należą do jego wspólnoty, ale posiadają jednak ważny chrzest. Raz na zawsze powinny zostać rozwiane wszelkie wątpliwości dotyczące ważności chrztu poza Kościołem prawosławnym. Ekumenizm ma bowiem sens tylko pomiędzy ochrzczonymi. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny uznał ważność chrztu Kościołów i wyznań chrześcijańskich zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej, podpisując 23 stycznia 2000 roku *Deklarację o wzajemnym uznaniu ważności chrztu*¹⁵. Chrzest raz udzielony w jednym z Kościołów jest ważny także w innym. W praktyce oznacza to, że w sytuacji gdy chrześcijanin jednego wyznania przechodzi do innego, nie można go powtórnie chrzcić. Podpisując *Deklarację* Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny naraził się greckiemu Kościołowi prawosławnemu i niektórym środowiskom prawosławnym w Polsce. Przeglądając internetowe strony, np. „Prawosławno-Monarchistycznego Bractwa Ikony Miłościwego Chrystusa Zbawcy”, można spotkać opinię, że uznanie ważności chrztu udzielanego przez innowiercze Kościoły jest owocem „ekumenicznej herezji”. Takie opinie podkreślają niejako *sub contrario*, że wzajemne uznanie ważności chrztu jest podstawą ekumenizmu.

¹⁵ Por. *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia* (Warszawa, 23 stycznia 2000), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 16 (2000) nr 1, s. 143–144.

2. Ważność chrztu i prawowierna wiara w Przenajświętszą Trójcę warunkiem trwania lub upadku ekumenizmu

W Kościele rzymskokatolickim błędy natury doktrynalnej nigdy nie były wystarczającym powodem, aby podawać w wątpliwość ważność sakramentu chrztu. Już w połowie III wieku papież Stefan I (254–257), przeciwstawiając się decyzjom synodu afrykańskiego z 256 roku, przypomina, że należy zachować starą tradycję nakładania rąk na znak pokuty, a nie chrzcic powtórnie heretyków przychodzących do Kościoła katolickiego. Imię Chrystusa czyni tak wielki pożytek dla wiary i uświęcenia, że łaskę Chrystusową otrzymuje każdy, kto został ochrzczony w Jego imię, gdziekolwiek miałyby to miejsce¹⁶. Rozstrzygnięcie papieża Stefana stosowano bez żadnych wątpliwości również wobec wspólnot chrześcijańskich powstałych w czasie szesnastowiecznej reformacji.

Inną praktykę przyjęto w Kościele wschodnim. W 692 roku synod *in Trullo* obradujący pod przewodnictwem cesarza Justyniana II w sali pod kopułą (*in Trullo*) pałacu cesarskiego w Konstantynopolu uzupełnił piąty (Konstantynopolitański II) i szósty (Konstantynopolitański III) sobór powszechny o 102 dekrety o charakterze administracyjno-dyscyplinarnym. Z tego względu synod *in Trullo* jest nazywany „piąto-szóstym soborem” (*Quinisexta* lub *Penthekte*). Wśród przyjętych dekretów znajduje się 85 *kanonów apostołskich*. Papież Sergiusz I odmówił uznania tego soboru. W odpowiedzi cesarz wysłał armię na Rzym w celu uwięzienia papieża. Nie doszło jednak do aresztowania, ponieważ w obronie papieża stanął lud Rzymu. Synod *in Trullo* doprowadził do krótkotrwałej schizmy. Zakończyła się ona w 710 roku, gdy podczas spotkania z papieżem Konstantynem cesarz Justynian II zwolnił Kościół zachodni z obowiązku przestrzegania kanonów

¹⁶ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, San Francisco 2012, 46 (nr 110–111).

synodu *in Trullo*¹⁷. Przyjęty na tym synodzie 46. kanon apostołski powiada, że „biskupa lub prezbitera, którzy uznają chrzest lub ofiarę heretyków, nakazujemy złożyć z urzędu”¹⁸. Tym kanonem Kościół wschodni uzasadniał nieważność chrztu innowierców. Do tego kanonu odwołują się współcześni przeciwnicy ekumenizmu, np. ci z monasteru Paraklitu w Oropos. Według nich innowiercy (rosyjski termin „innowiercy” to dosłownie „inno-sławie” – jako opozycja do „prawo-sławia”) „są pozbawieni uświęcającej łaski Świętego Ducha, a ich «sakramenty» są nieważne. Tak więc chrzest, którego dokonują, nie może ich wprowadzić do Cerkwi Chrystusowej. «Ci bowiem, którzy przez heretyków zostali ochrzczeni lub wyświęceni, nie mogą być ani wiernymi, ani duchownymi, mówi nam 68. kanon Świętych Apostołów»”¹⁹. To samo można przeczytać w *Antyekumenicznym credo*, w którym jak refren powtarza się myśl o nieważności chrztu innowierców, czego konsekwencją jest unikanie wspólnych modlitw z nimi. *Antyekumeniczne credo* odwołuje się m.in. do serbskiego mnicha i teologa Justyna Popowicia (imię świeckie Błagoje Popović), dla którego nie ma istotnej różnicy pomiędzy papizmem, protestantyzmem i innymi herezjami, którym na imię „Legion”²⁰. Na stronach internetowych Orthodox Poland czy Prawosławni Katolicy można przeczytać, że *Kanony apostołskie* są starożytnym prawem kościelnym, obowiązującym do dziś. Wypływają one bowiem z tradycji apostołskiej lub postanowień soborów powszechnych. Jeśli sobory były uznane przez sumienie Kościoła za prawowierne, to nauka ich

¹⁷ Zob. H. Chadwick, *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 91–98.

¹⁸ *Kanony apostołskie*, [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, [Synody i kolekcje praw II], Kraków 2007, s. 283. Książd prof. dr hab. Marek Starowieyski na posiedzeniu Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim wygłosił wykład: „*In Trullo*”: *sobór czy nie sobór pięćdziesiąty?* Zob. J. Trzebuniak, *Posiedzenie Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2012/2013*, „*Vox Patrum*” 33 (2013) t. 59, s. 700–701.

¹⁹ *Ekumenizm*, dz. cyt., s. 10.

²⁰ J. Popovich, *Orthodox Faith and Life in Christ*, Belmont 1994, s. 169.

była wyrazem natchnienia Ducha Świętego, i przez to są nieomyślne. Są zatem częścią Świętej Tradycji. W ich świetle trzeba więc oceniać prawidłowość i prawowierność ekumenizmu. Na jeden z kanonów apostoelskich, co prawda nie 46., lecz 47., powołuje się dokument jubileuszowego synodu Patriarchatu Moskiewskiego z 2000 roku zatytułowany: *Podstawowe zasady stosunków rosyjskiej prawosławnej Cerkwi z innowiercami*. Dokument ten cytuje kanon 47., według którego: „Biskup lub prezbiter, który ponownie chrzci kogoś, kto przyjął chrzest «zgodnie z prawdą», [...] zostanie złożony z urzędu [...]”²¹. Cytowanie jednego z kanonów apostoelskich przez oficjalny dokument synodu Patriarchatu Moskiewskiego potwierdza ich ważność, w tym także ważność kanonu 46. odrzucającego ważność chrztu innowierców. Nieuznawanie chrztu innowierców wyklucza ekumenizm. Jest on bowiem możliwy tylko pomiędzy ochrzczoneymi, którzy przez chrzest wchodzą do Kościoła jak przez bramę i choć są podzieleni, to jednak powinni szukać jedności w jednym Kościele Chrystusa. Dlatego panprawosławny sobór powinien ustosunkować się do *Kanonów apostoelskich*, zwłaszcza tego 46. Od obowiązywalności lub nieobowiązywalności tego kanonu zależy odrzucenie ekumenizmu lub jego poparcie. Od kanonu 46. zależy trwanie lub upadek ekumenizmu.

Ewentualne jednoznaczne uznanie chrztu innowierców przez panprawosławny sobór zrodziłoby jednak kolejny problem. Chrzest dokonuje się bowiem w imię Trójcy Świętej. Choć Kościół wschodni i zachodni stawiają dogmat o Trójcy Świętej na samym szczycie wszystkich dogmatów, to jednak istnieją zasadnicze różnice w jego wyjaśnianiu. Według prawosławnego teologa Włodzimierza Łosskiego „myśl zachodnia wychodziła najczęściej od jednej natury, by rozważać następnie trzy Osoby, podczas gdy Grecy postępowali w odwrotnym kierunku: od trzech Osób do jednej natury. Święty

²¹ Bischofssynode der russischen orthodoxen Kirche (Moskau, 13–16. August 2000), *Grundprinzipien der Beziehung der russischen orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen*, 1.10.

Bazyli wołał tę ostatnią drogę, mającą za punkt wyjścia konkret, zgodnie z Pismem Świętym i formułą chrztu, która wymienia Ojca, Syna i Ducha Świętego²². Według teologii wschodniej „Pierwsza osoba Trójcy, Bóg Ojciec, jest fontaną boskości, źródłem, przyczyną lub zasadą dwóch pozostałych osób. On jest więzią jedności tych trzech”²³. W związku z tym teologia wschodnia odrzuca pojęcie „relacji”, za pomocą którego teologia zachodnia tłumaczy różnice pomiędzy Osobami Trójcy Świętej. Tłumaczenie różnic pomiędzy Osobami Boskimi za pomocą pojęcia „relacja” oznacza zdaniem Łoskiego podporządkowanie Trójcy Świętej jednej z kategorii logiki arystotelesowskiej. Aby wyjaśnić różnice pomiędzy Osobami Boskimi, nie trzeba odwoływać się do kategorii z metafizyki Arystotelesa, lecz wystarczy poprzestać na tym, że różnią się One niezrodzeniem, zrodzeniem i pochodzeniem. Skoro Ojciec jest źródłem Boskości Syna i Ducha Świętego, to nie można wprowadzić jakiejś osobnej relacji pomiędzy Synem i Duchem Świętym²⁴. Taką jednak relację wprowadza teologia zachodnia w postaci *Filioque*. „Zdaniem Wschodu *Filioque* przede wszystkim zerwało z równowagą trynitarną, pomniejszyło doskonałą równość trzech Osób Trójcy Świętej. Naruszyło panowanie absolutne Ojca, przesuwał zasadę trynitarną hipostazy Ojca ku naturze. Ojciec bowiem i Syn jednoczą się we wspólnej naturze, by utworzyć jedną zasadę tchnienia, co przekształca obie osoby w bezosobową bogo-istotę, matrycę i źródło tchnienia”²⁵. Z tego powodu Kościół wschodni potępia *Filioque* jako herezję. To potępienie dochodzi do głosu np. w encyklice czterech patriarchów: konstantynopolańskiego, antiocheńskiego, aleksandryjskiego i jerozolimskiego. Ta encyklika jest odpowiedzią na encyklikę papieża Piusa IX *In suprema Petri* z 6 stycznia 1848 roku, w której papież wezwał Kościół

²² W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 50.

²³ K. Ware, *Prawosławna droga*, tłum. S. Nicolaia z Monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Białystok 1999, s. 35.

²⁴ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 49

²⁵ P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2012, s. 97.

prawosławny, aby powrócił do jedności z Rzymem poprzez przyjęcie wyznania wiary, które zachowuje i którego uczy Kościół katolicki. Czterej patriarchowie odrzucili propozycję Piusa IX, odwołując się m.in. do wprowadzonego do wyznania wiary przez papieża Benedykta VIII w 1014 roku *Filioque*. Zdaniem czterech patriarchów, to „nowo wprowadzone nauczanie, jakoby Duch Święty pochodził od Ojca i Syna, jest zwykłą herezją, a ich zwolennicy, kimkolwiek by nie byli, są heretykami”²⁶. O ile 46. kanon apostołski był prawną podstawą do kwestionowania ważności chrztu w Kościele zachodnim, o tyle uznane za herezję *Filioque* było teologiczną przyczyną nieuznawania ważności chrztu. Przykładowo Marek z Efezu (Eugenikos) twierdził, że *Filioque* jest herezją, która kwestionuje ważność łacińskiego chrztu w imię Trójcy Świętej²⁷. Panprawosławny sobór powinien zająć się również teologią związaną z *Filioque* i mógłby uznać przynajmniej nieheretycki charakter tej formuły i zaakceptować teologiczną intencję, którą ona wyraża. Uznanie zachodniego sposobu wyjaśniania misterium Trójcy Świętej za nieheretycki i dlatego dopuszczalny, byłoby znaczącym krokiem na ekumenicznej drodze.

3. Nadzieja bardziej eschatologiczna niż przedteologiczna

Analiza dokumentów o ekumenizmie przygotowanych do dyskusji na panprawosławnym soborze nie pozwala mieć „wielkiej nadziei” w stylu kardynała Müllera. Jeżeli istnieją nawet najmniejsze wątpliwości dotyczące ważności chrztu innowierców, a do tego koncepcja Trójcy Świętej uznawana jest za heretycką, to trudno mówić nawet o trzech procentach jedności. Przygotowane na panprawosławny sobór dokumenty nie kwestionują wprost ważności chrztu

²⁶ *List jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła do wszystkich prawosławnych chrześcijan*, [w:] E. Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławne*, Kraków 2006, s. 335.

²⁷ Por. H. Chadwick, *Historia rozłamu...*, dz. cyt., s. 329.

u innowierców i nie nazywają wprost zachodniej koncepcji Trójcy Świętej herezją, to jednak nie da się niejako przeskoczyć tych problemów, od których rozwiązania zależy ekumenizm. Od ważności chrztu w imię prawowiernej wiary w Przenajświętszą Trójcę zależy trwanie lub upadek ekumenizmu. Jakikolwiek cień niepewności co do ważności chrztu i prawowierności wiary w Trójcę Świętą jest o wiele poważniejszym zagrożeniem dla ekumenizmu niż papizm. Koncepcja papistycznego Kościoła jest nie większą przeszkodą dla ekumenizmu niż koncepcja Kościoła cesarsko-gensekowsko-prezydenckiego. Źródłem dryfowania Kościoła w objęcia świeckiego władcy jest 28. kanon Soboru Chalcedońskiego: „Idąc całkowicie za postanowieniami świętych Ojców i uznając teraz odczytany kanon stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów, którzy pod przewodnictwem Teodozjusza Wielkiego, pobożnej pamięci, który był wówczas cesarzem, zebrali się w cesarskim Konstantynopolu, Nowym Rzymie, potwierdzamy oraz ponawiamy te same decyzje co do przywilejów wielce świętego Kościoła Konstantynopola, Nowego Rzymu. Ojcowie słusznie przyznali przywileje stolicy Starego Rzymu, ponieważ był on miastem cesarza. Z tego samego powodu stu pięćdziesięciu najczcigodniejszych biskupów uznało, że najświętsza stolica – Nowy Rzym, zaszczycony pobytom cesarza i senatu i cieszący się takimi samymi przywilejami cywilnymi jak Stary Rzym cesarski, powinien mieć te same przywileje w porządku kościelnym i być na drugim po nim miejscu”²⁸. Przywileje Kościoła Konstantynopola zostały uzasadnione przez sobór racjami politycznymi – „pobytem cesarza”, a nie racjami teologicznymi. Taka argumentacja uzasadniała np. narzucenie przez cesarza Justyniana II na synodzie *in Trullo* 102 dekretów o charakterze administracyjno-dyscyplinarnym. Nawet w encyklice czterech patriarchów można przeczytać, że o pierwszeństwie Konstantynopola decyduje najpierw to, że „miasto to jest stolicą władców”, choć w czasach powstania encykliki byli to władcy

²⁸ Sobór Chalcedoński, *Kanony*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1 (325–787), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 251.

muzułmańscy. Dopiero po tym uzasadnieniu – „miasto władców”, pojawia się uzasadnienie soborami – „a do tego posiada pierwszeństwo nadane mu przez sobory”²⁹. Władcy zostali więc wymienieni przed soborami. Cesarz, sułtan, gensek, prezydent czy jakkolwiek inny polityk mający wpływ na Kościół nigdy nie będzie chciał jedności chrześcijan. Chrześcijan zjednoczonych w jednym Kościele będzie traktował jako zagrożenie dla swojej władzy. Dla polityków wygodniejszy jest Kościół zamknięty w granicach jednego państwa niż przekraczający granice państw. Polityka nie jest więc czynnikiem sprzyjającym ekumenizmowi.

Nadzieja związana z panprawosławnym soborem byłaby może „niewielka”, gdyby sobór oparł ekumenizm na inkluzywnej eklezjologii, której minimum jest jednoznaczne: uznanie ważności chrztu u innowierców. Deklaracja o faktycznym uznaniu istnienia wszystkich Kościołów i wyznań chrześcijańskich rodzi podejrzenie o próbę przeskoczenia problemu uznania ważności chrztu innowierców. Potrzebna jest w tym względzie jasna deklaracja na wzór tej podpisanej w Polsce, która wyraźnie i bez cienia wątpliwości rozstrzyga o ważności chrztu w faktycznie istniejących Kościołach i wyznaniach chrześcijańskich. Bez wyraźnego uznania chrztu innowiercy będą stanowili inną religię niż prawosławni, analogicznie do katolików uznających świadków Jehowy i mormonów za wyznawców jakichś niechrześcijańskich religii ze względu na brak ważnego chrztu. W przypadku zaliczenia innowierców do jakiejś niechrześcijańskiej religii zbyt czynnym staje się ekumenizm. Potrzebny byłby wtedy jednak dialog międzyreligijny, który prowadziłby do tego, aby wyznawcy różnych religii różnili się w zgodzie. Niezgodą pomiędzy religiami karmi się bowiem współczesny laicyzm, dla którego Bóg – niezależnie od tego, jak jest nazywany w chrześcijaństwie, judaizmie, islamie czy innych wyznaniach religijnych – stanowi główne źródło wojen i przemocy na przestrzeni dziejów. Dzisiejszy

²⁹ *List jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła do wszystkich prawosławnych chrześcijan*, dz. cyt., s. 349.

laicyzm zaczyna przybierać formę fanatycznego światopoglądu, według którego trzeba stanowczo zwalczać to, co religijne, bo tylko przekonania ludzi wyznających światopogląd laicki mogą przenosić góry bardziej niż prawdy wiary religijnej. Źródło tej współczesnej nienawiści do wszystkich religii, a zwłaszcza do chrześcijaństwa, można widzieć w tym, co francuski pisarz i teolog prawosławny Olivier Clément nazwał „schizmą schizm”, tj. w rozejściu się chrześcijaństwa zachodniego ze wschodnim³⁰.

Aby końcowy wniosek nie zamknął się w stwierdzeniu o „braku nadziei” na jakiś ekumeniczny przełom, trzeba wspomnieć o nadziei na eschatologiczny ekumenizm, o której pisze Władimir Siergiejewicz Sołowjow w opowiadaniu: *Krótką opowieść o Antychryście*. W tym opowiadaniu dochodzą do głosu dwie koncepcje ekumenizmu: polityczna i teologiczna. Ekumenizm polityczny reprezentuje Antychryst. Według tej koncepcji jedność chrześcijan można osiągnąć metodami właściwymi dla świata polityki. Z kolei ekumenizm teologiczny reprezentuje starzec Jan. Według tej koncepcji ekumenizm jest wypełnieniem Chrystusowego przykazania jedności na miarę jedności Syna Bożego z Ojcem. Taka koncepcja jedności chrześcijan – zdaniem Sołowjowa – zrealizuje się w obliczu paruzji. A zatem do ekumenizmu, tak jak do eschatologii, można odnieść model „już i jeszcze nie”. To „już” jedności zmierza do pełni w tym „jeszcze nie”. Gdy jednak chodzi o aktualne „jeszcze nie” jedności chrześcijan, to dobrze oddają je słowa papieża Benedykta XVI: „Bóg musi jeszcze nad nami popracować. Dlatego też nie zdobyłbym się także na żadne prorocstwo dotyczące ewentualnych terminów”³¹.

³⁰ Zob. O. Clément, *Bunt ducha i tragedie podziału. Kryzys chrześcijaństwa zachodniego*, „Znak” (1993) nr 1 (453), s. 25–38.

³¹ Benedykt XVI, *Światłość świata*, dz. cyt., s. 101.

Bibliografia

A Confession of Faith Against Ecumenism. From the Convention of Orthodox Clergymen and Monks, April 2009, <http://wiadomosci.monasterujkowice.pl/?p=4264> (30.01.2016).

Benedykt XVI, *Światłość świata* (Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem), tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.

Bischofssynode der russischen orthodoxen Kirche (Moskau, 13–16. August 2000), *Grundprinzipien der Beziehung der russischen orthodoxen Kirche zu Andersgläubigen*, http://www.oki-regensburg.de/rok_oek.htm (30.01.2016).

Cinquième Conférence Panorthodoxe Préconciliaire, *Les relations de l'Église orthodoxe avec l'ensemble du monde chrétien. Décision* (Chambésy, 10–17 octobre 2015), <https://mospat.ru/fr/2016/01/28/news127362/> (30.01.2016).

Chadwick H., *Historia rozłamu Kościoła Wschodniego i Zachodniego*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.

Clément O., *Bunt ducha i tragedie podziału. Kryzys chrześcijaństwa zachodniego*, „Znak” (1993) nr 1 (453), s. 25–38.

Denzinger H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, San Francisco 2012.

Ekumenizm (wyd. Monaster Paraklitu), Oropos (Grecja) 2010.

Evdokimov P., *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2012.

Kanony apostołskie, [w:] *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, [Synody i kolekcje praw II], Kraków 2007, s. 1–272.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”* (6 sierpnia 2000), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/dominus_iesus.html (29.01.2016).

List jednego, świętego, powszechnego i apostołskiego Kościoła do wszystkich prawosławnych chrześcijan, [w:] E. Przybył, *Wyznania wiary. Kościoły orientalne i prawosławne*, Kraków 2006, s. 328–363.

Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.

Popovich J., *Orthodox Faith and Life in Christ*, Belmont 1994.

Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia (Warszawa, 23 stycznia 2000), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 16 (2000) nr 1, s. 143–144.

Sobór Chalcedoński, *Kanony*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1 (325–787), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 225–257.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21 listopada 1964), [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–163.

Trzebuniak J., *Posiedzenie Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim w roku akademickim 2012/2013*, „*Vox Patrum*” 33 (2013) t. 59, s. 700–701.

III Ogólnoprawosławna Konferencja Przesoborowa (Chambésy 1986), *Relacje Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*, [w:] NSO, s. 406–412.

III Ogólnoprawosławna Konferencja Przesoborowa (Chambésy 1986), *Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny*, [w:] NSO, s. 413–417.

Ware K., *Prawosławna droga*, tłum. S. Nikolaia z Monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Białystok 1999.

Ecumenical Hopes Connected with the Pan-Orthodox Council

SUMMARY

Preparations to the Pan-Orthodox Council engendered hope for a new impulse for ecumenism. After all the analysis of documents on ecumenism prepared to discussion on the Pan-Orthodox Council does not allow to have great hope of Christian Unity. Because the baptism is the gate to Church therefore recognition of the baptism is of a great value for ecumenism. The documents prepared by Council recognize an existence of all Christian Churches and denominations but do not put it bluntly about importance of baptism except for the Orthodox Church. The hope connected with the Pan-Orthodox Council would be rather little if Council based ecumenism upon inclusive ecclesiology of which minimum recognition of the baptism administered in Christian Churches and denominations. So as to final conclusion has no statement on lack of hope for any ecumenical turning point therefore one should mention about hope for eschatological ecumenism. The model already and not yet may be related both to ecumenism and eschatology. This, what already is imperfect Christian unity makes its way towards perfect unity in it, what not yet.

KEYWORDS: Pan-Orthodox Council, Orthodox Church, Catholic-Orthodox dialogue, ecclesiology, ecumenism

SŁOWA KLUCZOWE: Sobór Wszechprawosławny, Kościół prawosławny, dialog katolicko-prawosławny, eklezjologia, ekumenizm