

- ²⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 145.
²⁶ Por. *Avant-projets des documents*. Nota 19.
²⁷ M. Villain, *Introduction à l'Oecuménisme*, Tournai 1958, s. 46.
²⁸ N. Afanasjev, *Le pouvoir de l'Amour*, „Le Messenger Orthodoxe” 9:1967, z. 39, s. 5 i ns.
²⁹ N. Afanasjev, *Una Sancta*, „Irenikon” 36:1963, z. 4, s. 456 i ns.
³⁰ Augsburskie Wyznanie Wiary, artykuł VII.
³¹ K. Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentum*, Tübingen 1925.
³² J. Klinger, *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła wschodniego*, *ZiM* 18:1968, z. 6—7, s. 154—167 (w niniejszym wyborze s. 343—364).
³³ A. Grabar, *Byzance. L'Art byzantin du Moyen Age*, Paris 1963, s. 55.
³⁴ Tekst podany na przykład w: *MEPR* 16:1968, z. 62—63, s. 99—112.

PROBLEM INTERKOMUNII — PUNKT WIDZENIA PRAWOSŁAWNEGO

I. WSTĘP

Teologowi prawosławnemu jest być może szczególnie trudno dać taką odpowiedź w sprawie interkomunii, która by w pełni wyrastała z ducha teologii prawosławnej, a równocześnie w niczym nie angażowała jego Kościoła. Kościół prawosławny bowiem jako całość nigdy na ten temat się nie wypowiadał, jeżeli nie liczyć kilku starożytnych kanonów, które — jak zobaczymy — tylko w sposób pośredni mogą być do tego tematu, zresztą całkiem nowego w życiu współczesnych Kościołów, zastosowane, co stwarza wrażenie, że Kościół prawosławny jako całość jest problemowi interkomunii przeciwny.

Jeżeli jednak stara maksyma św. Wincentego z Lerynu, którą teologowie prawosławni lubią się posługiwać (*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*) może mieć swe konkretne zastosowanie, to wydaje się, że przede wszystkim w tym właśnie problemie. Problem interkomunii należy bowiem niewątpliwie do sfery *dubium*, chociażby dlatego, że jest problemem zupełnie nowym w stosunkach między rozdzielonymi Kościołami i nigdy tak nie angażował świadomości chrześcijańskiej jak dziś. Dlatego też dotychczas nie mógł wywołać zajęcia oficjalnego stanowiska przez Kościół. Wszystkie kanony, do których w tej sprawie można się odnieść, są tylko analogiami, przy tym nie obowiązującymi w danej konkretnej sytuacji, jako danymi w zupełnie odmiennym kontekście historycznym. Poza tym w każdej chyba innej sprawie *caritas* tak nie powinna być brana pod uwagę, jak właśnie w tej, w której chodzi o Boską *agape*, zostawioną nam w Sakramencie Miłości.

Te względy powodują, że z dużą radością, jakkolwiek i z dużym lękiem podejmuję zaproszenie, by wyłożyć mój osobisty pogląd, który jest równocześnie poglądem prawosławnego teologa, na ten tak skomplikowany, lecz i tak pełen

ekumenicznych obietnic problem. Rozwiązania jego z wielką nadzieją oczekuje współczesna świadomość chrześcijańska, w której niecierpliwość idzie w parze ze szczerością w stosunku do upragnionej jedności.

Zwłaszcza dzisiejsza młodzież chrześcijańska tak bardzo umie być niecierpliwa, jeżeli chodzi o pragnienie wspólnej Komunii. Uczestnicy Światowego Zgromadzenia w Uppsali mogli odczuć ten niecierpliwy nacisk młodzieży.

Równocześnie prawosławni uczestnicy Zgromadzenia w Uppsali byli chyba jedynymi, którzy nie skorzystali z już istniejącej w innych Kościołach możliwości, albo nie przekroczyli jeszcze istniejącego prawa zabraniającego interkomunii. To stawia problem, czy jest to powód do dumy, że tak doskonale jesteśmy wierni w tym względzie dawnej tradycji Kościoła, czy raczej po prostu nie mieliśmy jeszcze czasu, by ten problem przemyśleć w jego nowym kontekście historycznym.

Jeżeli to studium dostarczy chociaż niektórych przesłanek, niezbędnych do dyskusji nad tym tak skomplikowanym, a tak aktualnym problemem, z pewnością jego zadanie będzie dostatecznie spełnione.

II. INTERKOMUNIA A KANONICZNE ZAKAZY

Zagadnienie interkomunii można rozpatrywać na różnych płaszczyznach. Z pewnością tylko uwzględnienie ich wszystkich może doprowadzić do owocnej dyskusji nad interesującym nas zagadnieniem. Być może jednak aspekt kanoniczny jest tym, który się najbardziej narzuca prawosławnej świadomości w podejściu do tego zagadnienia. Można byłoby nawet powiedzieć więcej: jest on tym przysłowiowym progiem, którego świadomość wielu teologów prawosławnych nie może przekroczyć, by zagadnienie to zobaczyć jako całość, uwzględniając jego także eklezjologiczny i sakramentalny, a nawet chrystologiczny i pneumatologiczny aspekt. I rzeczywiście, czy należy daleko szukać, skoro kanony jeszcze starożytnego Kościoła wyraźnie zabraniają wszelkich wspólnych modlitw z „heretykami” i w ogóle tego wszystkiego, co w zachodniej terminologii kościelnej nazywa się *communicatio in sacris*. Wspólnoty tak zwanych „starowierów”, które się oddzieliły od rosyjskiego Kościoła prawosławnego w XVII wieku, są w tym punkcie jeszcze bardziej konsekwentne, ponieważ nie

tylko same się powstrzymują od udziału w nabożeństwach innych chrześcijan, lecz ponadto pozwalają tym ostatnim na obecność w czasie ich liturgii pod jednym warunkiem, że się zobowiążą, iż nie będą się modlić ze „starowierami”.¹ Być może jest to obraz dość wynaturzony, ale niemniej logiczny naszej własnej pozycji, wynikającej ze starożytnych kanonów, a w każdym razie o wiele bardziej logiczny, niż nasza obecna pozycja, która zabrania nam modlitw z innymi, lecz nie zabrania tym innym modlić się razem z nami i być obecnymi w czasie naszych nabożeństw.

Oto dlaczego trzeba dobrze rozważyć wartość tych kanonów, które zabraniają „wspólnoty w rzeczach świętych” z członkami oddzielonych zgromadzeń, a także usiłować zrozumieć wewnętrzną intencję tych kanonów. Jednakże zadanie to nie jest łatwe, ponieważ Kościół prawosławny nie posiada do dziś swojego jednolitego kodeksu prawa kanonicznego (Kościół rzymskokatolicki również otrzymał swój ujednolicony *Codex iuris canonici* dopiero w 1918 roku). Stąd trzeba szukać kanonicznej treści, o którą tu chodzi, wśród rozproszonych kanonów i nigdy się nie wie dokładnie, jaka jest wartość prawna takiego lub innego kanonu w chwili obecnej. Wśród różnych bowiem kanonów starożytnych soborów jest przecież wiele kanonów obecnie zdezaktualizowanych. Praktyka Kościoła jest najczęściej jedynym kryterium, które pozwala rozróżnić kanony obowiązujące od tych, które się zdezaktualizowały. Lecz praktyka Kościoła również nie zawsze jest jednolita. Weźmy jako przykład następujące kanony:

45 Kanon świętych Apostołów:

Biskup albo prezbiter albo diakon, który się tylko pomodlił z heretykami, niech będzie odłączony. Jeśli zaś pozwoli im czynić cokolwiek jako sługom Kościoła, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej.

65 Kanon świętych Apostołów:

Jeśli ktoś z duchownych albo z laików wejdzie do synagogi żydowskiej, żeby się pomodlić, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej i od jedności kościelnej odłączony.

33 Kanon lokalnego soboru w Laodycei:

Nie należy modlić się z heretykami albo ze schizmatykami.

Jaka jest wartość prawna tych kanonów dla Kościoła prawosławnego w dobie obecnej? Jest to pytanie zasadnicze, ponieważ jeśli kanony te obowiązują, problem możliwości

interkomunii automatycznie upada, gdyż zabraniają one wszelkiej nawet modlitwy wspólnej, przynajmniej z tymi, których określają mianem „heretyków”.

Ale czy te kanony rzeczywiście mają coś wspólnego z rozpatrywanym przez nas zagadnieniem? Niezależnie od tego, czy uważamy je jeszcze za aktualne, jedyna treść pozytywna, którą z nich można wyciągnąć jest ta, że prawosławnemu chrześcijaninowi, zarówno duchownemu jak i laikowi, zabrania się pod groźbą kar kościelnych wszelkiej modlitwy wspólnej z „heretykami” i niechrześcijanami. Ale kogo kanony te uważają za „heretyków”? By to wyjaśnić, trzeba szukać innego kanonicznego kontekstu. Kanon 95 Soboru in Trullo usiłując pogodzić pewne dawne kanony oraz uwzględniając przekonanie św. Cypriana, Firmiliana, św. Bazylego i innych Ojców wschodnich, orzeka nieważność chrztu heretyków. Inaczej więc niż Kościół rzymskokatolicki, za heretyków uznaje tych, czyjego chrztu nie uważa za ważny. Jasne więc jest, że to nie może dotyczyć ani naszych braci katolików, ani naszych braci protestantów, których chrzest aktualna praktyka Kościoła prawosławnego uważa za ważny.

Ale być może nie należy z treści powyższych kanonów wyciągać wniosków zbyt formalnych? Jakkolwiek przytoczone przez nas kanony formalnie nie dotyczą naszego problemu, być może jednak dostarczają przesłanek pozwalających rozszerzyć zakres zakazu wszelkiej wspólnoty w rzeczach świętych na wszystkie wspólnoty nie złączone dotychczas z Kościołem prawosławnym? W tym względzie ogólna świadomość Kościoła mogłaby być niezawodnym kryterium. W ten sposób też pojmują wielu teologów prawosławnych zakaz wspólnoty w rzeczach świętych z nieprawosławnymi jako wynikającej z ducha kanonów, niekoniecznie zaś z tego, czy innego poszczególnego kanonu. Krytykując ten punkt widzenia o. Sergiusz Bułgakow pisał przed około czterdziestu laty, że sprawa niemożności interkomunii dla większości teologów prawosławnych ma charakter pewnej oczywistości aksjomatycznej i jako taka nigdy przez nikogo nie była badana.²

Ale w ciągu ostatnich lat czterdziestu w świadomości prawosławnej zmieniło się wiele i praktyka kościelna jako jedyne kryterium aktualności kanonów nie może potwierdzić już dzisiaj powyższego aksjomatu. Widzieliśmy, że 65 Kanon Apostołów grozi depozycją biskupowi, czy każdemu innemu duchownemu, który by tylko wszedł, aby się pomodlić, do „heretyckiej” świątyni. Od kiedy Kościoły prawosławne weszły do Światowej Rady Kościołów, stało się praktyką po-

wszechnie przyjętą, że ich przedstawiciele, członkowie duchowieństwa i nawet patriarchowie — zwierzchnicy poszczególnych Kościołów prawosławnych, modlą się z innymi chrześcijanami. Wypadki są tak liczne, że ich nie sposób wymienić. Po prostu stało się to nową normą, nie sformułowanym, lecz aktualnym kanonem Kościoła prawosławnego. Albo więc 65 Kanon Apostołów i inne jemu podobne przestały obowiązywać, albo, w przeciwnym razie, sprowadzając rzecz do absurdu, należałoby powiedzieć, że prawosławni biskupi i inni duchowni przez udział w nabożeństwach ekumenicznych sami siebie postawili w stan ekskomuniki, albo, co najprawdopodobniejsze, że chrześcijanie zachodni nie są „heretykami” i że sytuacje, które mają na uwadze kanony, nie dotyczą na ogół współczesnych stosunków międzykościelnych.

Lecz być może główny problem tkwi całkiem w czym innym. I tu należy postawić pytanie, czy taka albo inna sytuacja kanoniczna musi być identyczna z dogmatyczną świadomością Kościoła? Teologowie rzymskokatolickiej odnowy mieli odwagę wyraźnie powiedzieć, że sytuacja kanoniczna nie jest identyczna z zawartością dogmatyczną Kościoła, „nie wyraża więcej, jak tylko realizację jednej możliwości spośród innych”.³ Rozważania podobne od dawna były znane w teologii prawosławnej w postaci problemu, czy struktura kanoniczna taka, jaka się wytworzyła przez wieki, jest zmienna, czy raczej niezmienna, ponieważ wyraża niezmienną istotę Kościoła. Tę niezmienną istotę Kościoła prawosławna świadomość dogmatyczna bardzo silnie podkreśla. Nie jest to wynikiem jakiegoś abstrakcyjnego rozumowania, nie uwzględniającego w dostatecznej mierze konkretnej ewolucji zewnętrznych form i instytucji kościelnych oraz rozwoju idei teologicznych, lecz jest wynikiem żywego przeżywania Kościoła jako Ciała Chrystusa, który „wczoraj i dziś, tenże i na wieki” (Hbr 13,8). Czy w takim razie tej wewnętrznej niezmienności Kościoła jako Ciała Chrystusa nie musi odpowiadać również niezmienna zewnętrzna jego struktura, obwarowana przez kanony, historycznie wytworzone, ale przeznaczone odtąd do pozostania niezmiennymi? W danym wypadku oznaczałoby to, że jeżeli dotąd w Kościele przy dogmatycznej niezgodzie panowało prawo ekskomunik, to i w naszej epoce wszelka idea interkomunii musi być z góry wyłączona jako zasadniczo sprzeczna nawet nie z tym, czy innym kanonem, lecz z samą strukturą kanoniczną Kościoła, wyrażającą niezmienną jego dogmatyczną strukturę?

Wielu teologów prawosławnych tak sądzi. Jednakże jest faktem, że kanony ulegały zmianom w ciągu wieków. Współczesna świadomość prawosławna często nie docenia tego faktu. Dlaczego nie docenia? Wydaje się, że za tym stoi ustanie twórczości w dziedzinie prawa w Kościele wschodnim, wiążące się z przesunięciem ośrodków Kościoła prawosławnego z Bizancjum do krajów słowiańskich. Związany był z tym kryzys mentalności rzymskiej w Kościele wschodnim⁴ i zapoczątkowanie nowej epoki tego Kościoła, w której zamiast dogmatu i kanonu na czoło zostaje wysunięte doświadczenie mistyczne.⁵

Prawdę mówiąc, ten nowy okres w życiu Kościoła, jeżeli chodzi o wewnętrzny rozwój duchowości, był pełen obietnic. Nowe doświadczenie mistyczne hezychazmu, którego źródłem były wielkie ośrodki życia monastycznego na Górze Athos, rozprzestrzeniło się na Bałkany i Ruś, a wiemy, że i Zachód nie był pozbawiony tego wpływu.⁶ Cała jednak twórczość tego okresu szła w kierunku wyłącznie pogłębienia życia duchowego przy małym zainteresowaniu kanoniczną stroną życia Kościoła, do której narody słowiańskie nie miały najmniejszej inklinacji. Poza tym młode narody słowiańskie, otrzymawszy chrześcijaństwo niejako w gotowym modelu z Bizancjum, otrzymały je wraz z jego strukturą kanoniczną, do zmiany której nie czuły się upoważnione. To spowodowało faktyczne ustanie rozwoju twórczości kanonicznej w Kościele wschodnim w wiekach średnich. Przy pewnej amorficzności ogólnych tendencji tego okresu tendencja do zachowania niezmiennymi dawnych kanonów niewątpliwie sprzyjała zachowaniu jedności kościelnej i jako taka była zupełnie słuszna.

Chodziłoby jednak o to, żeby środka prowadzącego do pewnego słusznego celu nie brać za cel sam w sobie.

Ojciec Mikołaj Afanasjew w swym studium na temat tego, co może być zmienne, a co musi zostać niezmiennie w kanonach, twierdzi, że niezmiennym musi być sam przedmiot, którego kanony dotyczą, a którym jest sama istota Kościoła, zmienna zaś może być ich treść.⁷ Dogmatyczna treść nauki o Kościele w prawosławnym przekonaniu musi pozostać niezmienna, ale dzięki zmienności zewnętrznych warunków historycznych ta sama niezmienna treść musi być wyrażona przez zewnętrzne kanony, zawsze dostosowujące się do zmieniających warunków epoki.

Postaramy się więc w tym duchu zobaczyć kanony zabraniające wspólnoty z braćmi odłączonymi od Kościoła prawosławnego na tle współczesnej rzeczywistości kościelnej.

Celem tych kanonów była niewątpliwie obrona i zachowanie jedności Kościoła. Jako służące takiemu celowi kanony te muszą być drogie również świadomości współczesnego członka Kościoła prawosławnego. Innymi słowy, również dzisiaj z nie mniejszą czujnością należy dążyć do tego, żeby to, o co w tych kanonach chodziło, było skrupulatnie zachowywane.

Ale byłoby zdradą wobec ducha tych kanonów, gdyby one, mające służyć jedności Kościoła, dziś musiały się stać przeszkodą na drodze do jej osiągnięcia.

Należy bowiem dobrze wziąć pod uwagę, że coś uległo zasadniczej zmianie tak w wewnętrznych, jak i zewnętrznych warunkach Kościoła. W tamtych czasach bowiem w rozwoju ludzkości panowały tendencje odśrodkowe, powodując powstanie państwowych i narodowych partykularyzmów, co niewątpliwie także rzutowało na Kościół. Również w rozwoju intelektualnym ludzkości panował patos dyskursywnej analizy, powodującej łatwość w tworzeniu się tak zwanych „herezji” w sensie pierwotnym tego słowa, jako *chiz arbitraire*, proces, który św. Paweł uważa w pewnym sensie za nieunikniony⁸, lecz który w skrajnej postaci można było przyrównać do raka toczącego ciało Kościoła, jako hipertrofii jego poszczególnych członków, na co jedynym lekarstwem w czasie tworzenia się tego procesu, byłaby amputacja chorego członka, co postulują właśnie wspomniane kanony.

Być może nie wszystkie „herezje” miały dla całości Kościoła tak zgubne znaczenie. Być może niektóre z nich były konieczną eksterioryzacją pewnych elementów, rodzajem swoistego „memento”, gdy jakiś element nie mógł się dostatecznie zrealizować w całości Kościoła. Takim „memento” nie zrealizowanej pełni dla obu stron Kościoła mogła być wielka schizma między Kościołem wschodnim a zachodnim, której datę tak trudno sprecyzować, a dla Kościoła zachodniego Wielka Reformacja.

Lecz dzisiaj już Kościół nie znajduje się w stanie dalszej dezintegracji, ale szuka raczej scalenia. I dlatego względ, który zabraniał w dawnych wiekach nie tylko wspólnoty eucharystycznej, lecz wszelkiej modlitwy z braćmi odłączonymi, dziś może właśnie dyktować nie tylko wspólną modlitwę, ale i wspólną Komunię. Jak wtedy bowiem tak i teraz chodziło i chodzi tylko o jedno, a mianowicie o zachowanie i zmanifestowanie podstawowej wiary w jedność Kościoła.

Nie będzie więc przesadą powiedzieć, że duch tych samych kanonów, które zabraniały dawniej wspólnoty w rzeczach świętych między rozdzielonymi chrześcijanami, dziś tej wspól-

noty wymaga. Pozostaje sprawa zakresu tej wspólnoty, która w każdym poszczególnym wypadku musi być pozostawiona impulsowi Ducha, mądrości rozdzielonych Kościołów i odpowiedzialności ich poszczególnych członków.

III. EKLEZJOLOGICZNY ASPEKT ZAGADNIENIA

Może jednak cały problem interkomunii leży w czym innym. Jeżeli wysunąłem naprzód kwestię kanoniczną, to bynajmniej nie z tego powodu, żebym tę stronę zagadnienia uważał za najważniejszą. Zobaczenie jednak właściwej intencji kanonów zabraniających wspólnoty w rzeczach świętych z chrześcijanami odłączonymi od prawosławnego Kościoła usuwa pierwszą przeszkodę dla prawosławnej świadomości, by zagadnienie interkomunii postawić w jego głębszym, dogmatycznym aspekcie.

Postaram się więc teraz to zagadnienie przedstawić w jego eklezjologicznym, sakramentalnym i wreszcie chrystologicznym i pneumatologicznym aspekcie.

Po przekroczeniu trudności natury kanonicznej, dla świadomości prawosławnej bezwzględnie największą trudność stanowi eklezjologiczny aspekt naszego zagadnienia. Komunia możliwa jest tylko w Kościele. To zdanie jako aksjomat było powtarzane przez licznych teologów prawosławnych w Uppsali, reprezentujących zarówno prawosławny Wschód jak i prawosławny Zachód. Z tym zdaniem żaden teolog prawosławny nie może się nie zgodzić. U podstaw jego tkwi głębokie przekonanie o zasadniczej tożsamości Eucharystii i Kościoła.⁹

Według teologii o. Afanasjewa, twórcy kierunku tak zwanej eklezjologii eucharystycznej, Kościół, tak jak był on rozumiany do III wieku, to nic innego, jak właśnie zebranie eucharystyczne.¹⁰ Jakkolwiek sam termin „eklezjologia eucharystyczna”, proponowany przez o. Afanasjewa, jest nowym terminem teologicznym, to jednak sama rzeczywistość, którą ten termin oznacza, jest starą rzeczywistością i „żyje zawsze (...) w głębi świadomości prawosławnej”.¹¹ To przekonanie niewątpliwie znajduje się u podstaw intuicyjnej negacji możliwości interkomunii z chrześcijanami należącymi do odłączonych Kościołów.

W rzeczywistości, jeżeli Eucharystia to Kościół, a Kościół to nie kanony, nie władza, nie taki czy inny ustrój hierar-

chiczny, lecz przede wszystkim wspólnota wiernych przyjmujących razem Ciało i Krew Chrystusa, mało: stająca się Jego Ciałem, wtedy przyjmując Eucharystię w innej wspólnocie, tym samym przyznajemy jej charakter Kościoła, a tym samym również, jeżeli ta wspólnota jest oddzielona od naszego Kościoła, stajemy po drugiej stronie podziału, wychodzimy poza własny Kościół. Wzajemnie, jeżeli chcemy udzielić Komunii we własnym Kościele komuś, kto do Kościoła tego nie należy, tym samym wprowadzamy do niego element obcy, nie harmonizujący z jego całością¹², a więc także działamy jakby przeciw własnemu Kościołowi.

Jednakże, chociaż zgadzamy się z zasadniczą przesłanką dotyczącą istotnej jedności Eucharystii i Kościoła, nasz wniosek nie musi być ten właśnie. Więcej nawet, można powiedzieć, że wychodząc z tych samych przesłanek, możemy dojść do wręcz przeciwnego wniosku.

Jeżeli pierwsza przesłanka, że Komunia nie jest możliwa poza Kościołem, nie podlega żadnej dyskusji, to drugą przesłanką powinno być określenie granic Kościoła, poza którymi Komunia jest niemożliwa. Jedynie mając te dwie przesłanki można byłoby wyciągnąć logiczny wniosek w każdym konkretnym przypadku, że Komunia z tą, czy inną wspólnotą naprawdę nie jest możliwa.

Otóż większość teologów prawosławnych jest zdania, że nie znamy granic Kościoła.¹³ Praktycznie biorąc, Kościół znamy tylko od wewnątrz. Znamy swój Kościół, mamy go dany w akcie wiary, w przeżyciu. Ale rzadko kiedy tym samym przeżyciem potrafimy objąć inne Kościoły, na które nie rozciąga się już nasz akt wiary, różniące się od naszego formami ustrojowymi, czy doktrynalnymi. Te różnice powodują, że nie możemy niejako od wewnątrz poznać eklezjologicznego statusu innych Kościołów i jesteśmy przeto skłonni zbyt pochopnie wnioskować, że nasz Kościół jest jedynym Kościołem. Konstruujemy wtedy nie dość uświadomiony fałszywy sylgizm, przy powierzchownym spojrzeniu mający wszelkie pozory prawdy. Pierwsza jego przesłanka, absolutnie prawdziwa mówi, że nasz Kościół jest prawdziwym Kościołem. Prawdę tę czerpiemy z doświadczenia i ona nie podlega dla nas dyskusji. Druga przesłanka nie mniej prawdziwa, bo zawierająca podstawowy aksjomat wszelkiej eklezjologii, stwierdza, że Kościół musi być jeden. Ale z tych dwóch przesłanek, jednakowo prawdziwych, choć pochodzących z dwóch różnych systemów uwarunkowań, natychmiast przeskakujemy do fałszywego wniosku, jeżeli stwierdzamy, że nasz

Kościół jest jedynie prawdziwym Kościołem. Fałszywość tego wniosku polega na fałszywym posłuszeniu się pierwszą przesłanką. Pierwsza przesłanka bowiem mówi co prawda, że nasz Kościół jest prawdziwym Kościołem — i na tym polega jej niezaprzeczalna waga — ale nie mówi, że nasz Kościół jest całym prawdziwym Kościołem, innymi słowy, nie określa granic tego prawdziwego Kościoła.

Profesor Nikos Nissiotis wysunął paradoksalne twierdzenie, że to, iż prawosławni tak mocno podkreślają jedyność Kościoła, może oznaczać albo coś bardzo wąskiego, albo coś bardzo szerokiego. Coś bardzo wąskiego, jeżeli za jedyny prawdziwy Kościół uważają Kościół prawosławny w jego historycznym aspekcie. Coś bardzo szerokiego zaś, jeżeli za Kościół prawosławny uważają wszystkie Kościoły w ich historycznych strukturach, wyrażające bardziej lub mniej jego istotę, ponieważ Kościół jest tylko jeden i innego Kościoła nie ma i być nie może.¹⁴ W tej sytuacji pozostaje świadomości poszczególnych chrześcijan, czy poszczególnych Kościołów, rozstrzygnąć, czy mamy jedyność Kościoła brać w wąskim, czy w szerokim znaczeniu.

Przeciwnicy tego stanowiska łatwo mogą postawić zarzut, że granice prawdziwego Kościoła nie są już tak zupełnie nieznane, ponieważ jeżeli można się nawet zgodzić na pewien polimorfizm ustrojowy lub liturgiczny, to jednak obowiązuje pewien zespół dogmatów, wyznaczających Kościół. Sprawa ta jednak nie jest tak oczywista, jak się może pozornie wydawać. Jedynie Kościół rzymskokatolicki na Vaticanum I początki swej eklezjologii sformułował pod groźbą anatem. Vaticanum II stanowi zwrot od takiej tendencji, zwłaszcza w tezie, że między dogmatami należy uwzględnić gradację¹⁵, nazywając oddzielone wspólnoty nie przyjmujące niektórych dogmatów Kościoła rzymskokatolickiego mimo to Kościołami. Kościół prawosławny nigdy nie określił, czy istnieje jakieś minimum dogmatów, które przesądza o należeniu lub nienależeniu do jedynego prawdziwego Kościoła. Ojcowie Kościoła wschodniego za heretyków sensu stricto uważali jedynie tych, których wiara nie zgadzała się z wiarą Kościoła w kwestiach najważniejszych, takich jak wiara w Tróję, lub kwestie chrystologiczne. Bowiem jedynie te kwestie Kościół powszechny zdążył zdogmatyzować przed swoim podziałem. Dalszy podział chrześcijaństwa zachodniego dotyczył kwestii antropologicznych, sakramentalnych i eklezjologicznych, których Kościół wschodni nigdy nie zdogmatyzował.¹⁶ Czy różnica zdań na tej płaszczyźnie musi

oznaczać niemożność przynależenia do jedynego prawdziwego Kościoła? Teologowie, którzy w tej sprawie rozstrzygają zbyt pochopnie, ryzykują zarzut nieodróżnienia sfery dogmatu od przyjmowanej bieżąco doktryny, od tego, co zwykle nazywa się „szkolną teologią”.

Ale wszelkim pretensjom do uniformizmu doktrynalnego, mającego rozstrzygać kwestie eklezjologiczne, można byłoby przeciwstawić argument zaczerpnięty z innej dziedziny, dla świadomości prawosławnej mający niepomniernie większe znaczenie, mianowicie z praktyki sakramentalnej Kościoła prawosławnego.¹⁷ Chodzi o praktykę uznawania za ważne sakramentów dokonanych poza Kościołem prawosławnym.

Ponieważ Kościół prawosławny nie ma — jak zaznaczyliśmy — zdogmatyzowanej ani swej eklezjologii ani sakramentologii, więc i w tej dziedzinie zaznaczyły się pewne wahania. Był czas, kiedy chrześcijanie wschodni, zwłaszcza Grecy, w chrześcijanach zachodnich widzieli rodzaj „antykościół” i żadnych ich sakramentów, nawet chrztu, nie uznawali za ważne. Była to kontynuacja tradycji św. Cypriana i ogólnej tendencji Kościoła wschodniego, by sakramentów „heretyków” nie uznawać za ważne. Pojęcie zaś herezji zostało odniesione do chrześcijan zachodnich na skutek aktów wrogości w stosunku do Kościoła wschodniego, jakich się dopuścili krzyżowcy po zajęciu Konstantynopola w 1204 roku i w ogóle w czasie podbojów na Wschodzie. Kościół rosyjski zaś pod wpływem szkoły kijowskiej XVII wieku, a później petersburskiej szkoły Prokopowicza, na ogół chrzest wszystkich chrześcijan zachodnich, a także Eucharystię i inne sakramenty w Kościele rzymskokatolickim uważał za ważne, chociaż dokonane poza Kościołem.

Jakkolwiek pierwsze stanowisko, odmawiające ważności wszystkim sakramentom dokonywanym poza Kościołem prawosławnym, było niewątpliwie dalekie od dzisiejszego ideału ekumenicznego, kto wie jednak, czy nie było ono bardziej logiczne od przeważającego dzisiaj w szkolnej teologii prawosławnej, jak i w rzymskokatolickiej, poglądu, że mogą istnieć rzeczywiste sakramenty dokonywane poza Kościołem. Czym w takim razie jest sakrament, w którym zawsze obecny jest Chrystus, dokonywany mimo to poza Ciałem Chrystusa i czym jest Kościół jako Ciało Chrystusa, zakresem swym węższy od eucharystycznej obecności Ciała i Krwi Chrystusa? Tylko dzięki średniowiecznemu rozróżnieniu pomiędzy *res* i *sacramentum*, które sygnalizuje o. Henri de Lubac we wspomnianym dziele¹⁸, mogło się dokonać to bolesne rozerwanie po-

jęcia Eucharystii i Kościoła, które oddziaływało i na prawosławną teologię i wbrew jej starożytnej tradycji stworzyło teologiczny absurd w rodzaju takich pojęć, jak ważne sakramenty poza Kościołem.

Właśnie świadomość prawosławną musi wybierać pomiędzy odrzuceniem ważności wszystkich sakramentów poza Kościołem prawosławnym, jeżeli tylko swój Kościół chce uznać za jedyny Kościół, albo, jeżeli się chce uznać za ważne przynajmniej niektóre sakramenty w owych wspólnotach chrześcijańskich, tym samym uznać te wspólnoty tak samo za przejawy jedynego prawdziwego Kościoła.

Przypuszczam, że na pierwszą możliwość w dzisiejszej dobie ekumenizmu zdecydować się trudno. Pozostaje więc jedynie druga możliwość.

Lecz wobec tego upada sam. przez się argument skierowany przeciw interkomunii, zbudowany na zupełnie słusznym założeniu, że nie należy odrywać Komunii od Kościoła. Jak powiedziałem, ta zupełnie słuszna przesłanka może świadczyć nie przeciw, lecz za interkomunią. Tylko że wtedy samo pojęcie inter-komunii musi odpaść. Gdzie bowiem możemy uznać prawdziwą Komunię, tam również musimy uznać i prawdziwy Kościół.

Prawda bowiem Kościoła, zarówno jak i jego jedność, polega nie na prawdziwości większej lub mniejszej ilości posiadanych dogmatów, głębi liturgii, przydatności ustroju kanonicznego, jakkolwiek to wszystko również jest bardzo ważne, lecz przede wszystkim na sakramentalnej i pozasakramentalnej obecności Chrystusa, który jest samą prawdą i prawdą jedyną.

IV. CHRYSTOLOGICZNY ASPEKT PROBLEMU

Tu dotykamy, być może, sedna naszego zagadnienia. Niemniej o. John Meyendorff w głębokim i błyskotliwym zbiorze refleksji na aktualne tematy prawosławia związane z jego katolickością¹⁹ od tej właśnie strony zaatakował problem interkomunii, znajdując w tej kwestii, w samym jej przekroju chrystologicznym największą trudność. Chrystus obecny jest nie w samym tylko sakramencie. Obecny jest On także w sposobie nauczania, w układzie życia swego Kościoła. Praktykowanie jedności sakramentalnej — według tego autora — bez osiągnięcia jedności dogmatycznej odrywa niejako

w Chrystusie, który powiedział o sobie, że jest „drogą, prawdą i życiem” (J 11,6) Jego aspekt życia od aspektu prawdy i w ten sposób dzieli niejako Jego istotę. Jest to możliwe, według tego autora, w rzymskim katolicyzmie i w protestantyzmie, gdzie aspekt sakramentalny i aspekt prawdy nie wiążą się tak ściśle ze sobą jak w prawosławiu. I dlatego te wyznania bardziej są skłonne do interkomunii niż prawosławie, w którym interkomunia jest wykluczona.²⁰

To rozumowanie jednak nosi piętno sztuczności. Chrystusa nie można dzielić. Jeżeli przyjmujemy Go w sakramencie, jako nasze życie, przyjmujemy Go również jako prawdę, przyjmujemy Go razem z Jego prawdą, nie tą prawdą, jaką my czy nasz Kościół względnie inne Kościoły posiadają, lecz tą prawdą, jaką stanowi On sam. Oczywiście nie możemy wątpić w to, że nasz Kościół posiada pełnię prawdy. Ale jeżeli mamy obowiązek w to wierzyć, to bynajmniej nie dzięki doskonałości naszego systemu dogmatycznego, który, jak wiemy, historycznie jest bardzo niepełny, ani dzięki przenikliwości naszych studiów teologicznych, lecz dzięki temu, iż wierzymy, że Kościół nasz jest Ciałem Chrystusa, który jest samą prawdą i prawdą zupełną. I w tej prawdzie uczestniczy niewątpliwie każdy, kto dotyka Chrystusa w jakikolwiek sposób, tym bardziej, kto przyjmuje Go w sakramencie.

Staraliśmy się wykazać w poprzednim rozdziale, że kto rzeczywiście przyjmuje Chrystusa w sakramencie nie może być poza Kościołem, wszystko jedno do jakiego wyznania by należał. A czy może być poza prawdą, niezależnie od tego, ile by z tej prawdy rozumiał?

Czy nieświadomiona prawda jest prawdą? Pytanie brzmi niemal naiwnie. W Chrystusie na to pytanie nie można odpowiedzieć inaczej, jak tylko twierdząco. Prawda Chrystusa nie polega na dyskursywnym dowodzeniu, na logicznym przekonywaniu. Ewangelie nie są traktatami, nie są też studiami teologicznymi. Prawda Chrystusa polega na przyjęciu przez naszą osobowość sposobu reagowania osobowości Chrystusa. To właśnie oznacza „żyć nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” w Listach św. Pawła.²¹

W chrześcijaństwie — mówi Paul Evdokimov — „naturze ludzkiej nie tyle chodzi o naprawienie swego błędu, ile o naprawienie siebie”.²² W sakramencie moja osobowość wchodzi w kontakt z osobowością Chrystusa i stąd w sposób nie rozumowy, lecz zupełnie pozadyskursywny czerpie dla siebie prawdę.

Dwie osobowości mogą wchodzić ze sobą w kontakt i dzielić się swą prawdą w zupełnym milczeniu. Wiedzą o tym zakochani i wszyscy osiągnący kontemplację.

Św. Ignacy Antiocheński nazywa Chrystusa „Logosem pochodzącym z milczenia Ojca”²³, a Ewangelia Mateusza (12,19—20) stosuje do Chrystusa słowa proroka Izajasza, gdy mówi: „Nie będzie się spierał, ani krzyczał i nikt nie usłyszy na ulicach Jego głosu. Trzciny nadłamanej nie dołamię i knota tlejącego nie zagasi” (Iz 42,2—3). Tenże św. Ignacy zachęca, by obcować z prawdą Chrystusa właśnie na drodze milczenia: „Kto prawdziwie posiadał słowa Jezusa, ten usłyszy i milczenie Jego”.²⁴ Najstarszy hymn ofertorium Kościoła wschodniego zachęca, by do Eucharystii przygotować się w zupełnym milczeniu: „Niech wszelkie ciało zamilknie i niech stoi z lękiem i drżeniem i nic ziemskiego w sobie nie myśli”. Czy takie obcowanie w milczeniu nie jest obcowaniem z prawdą Chrystusa? Tu sens wszelkiej teologii apofatycznej, tak drogiej sercu Kościoła wschodniego.

I tu tkwi też racja udzielania przez Kościół wschodni Komunii małym dzieciom, ponieważ prawda nie musi być dyskursywnie uświadomiona. Oczywiście członkowie heterodoksyjnych Kościołów są w innej sytuacji, niż małe dzieci, ponieważ mogą uważać za prawdę chrześcijańską nie zawsze słuszne poglądy, podczas gdy małe dzieci nie mają żadnych. Ale czy i członkowie Kościoła prawosławnego zawsze na wszystko mają słuszne poglądy? Ile w świadomości każdego człowieka może być indywidualnej ignorancji, która pomimo to nie przeszkadza w przystępowaniu do sakramentów, ponieważ indywidualne braki świadomości uzupełnia Kościół. Czy Kościół w szerszym znaczeniu nie może uzupełnić braków całych wspólnot, jeżeli ich członkowie chcą się zbliżyć do powszechności, czego właśnie widomym wyrazem staje się interkomunia?

Pozornemu argumentowi przeciw możliwości interkomunii jako grożącej podziałem samego Chrystusa można jednak przeciwstawić inny argument, znacznie głębiej wprowadzający w perspektywę chrystologiczną naszego problemu. W poprzednim rozdziale staraliśmy się wykazać teologiczną sprzeczność w pojęciu sakramentów ważnych poza Kościołem. Gdzie jest bowiem ważny sakrament, tam musi być Kościół jako Ciało Chrystusa. Cóż innego bowiem znaczy ważny sakrament, jak nie to, że jest w nim obecny i działa Chrystus. W Chrystusie nie można w sposób sztuczny oddzielić prawdy i życia, jak tego się obawia o. Meyendorff. I takie niebezpie-

czeństwo nie jest realne. Natomiast realne może być inne niebezpieczeństwo. Można samemu zostać oddzielonym od Chrystusa, od Jego życia i Jego prawdy przez świadomy akt nieprzyjęcia Jego obecności tam, gdzie ona realnie istnieje. To niebezpieczeństwo czai się w każdej schizmie i ma zawsze obustronne znaczenie.

Jeżeli Chrystus znajduje się po obu stronach podziału, a my pozostajemy po jednej tylko stronie i nie możemy przekroczyć pewnej granicy, wyznaczonej przez takie czy inne racje doktrynalne, czy kanoniczne, to czy nie znaczy to, że owe racje stawiamy powyżej Chrystusa, skoro uważamy, że nie możemy z Nim obcować tam, gdzie On się znajduje? A więc współczesna świadomość prawosławna szeroko przyznaje, że Chrystus jest obecny na przykład w Eucharystii Kościoła rzymskokatolickiego, Kościołów przedchalcedońskich, Kościoła starokatolickiego i być może, anglikańskiego, zostawiając na ogół otwartą kwestię Eucharystii w Kościołach protestanckich (sprawa, do której powrócę), a równocześnie nie widzi dla siebie możliwości komunii z Chrystusem w tych Kościołach z powodu przypisywanych im doktrynalnych błędów, które widocznie Chrystusowi nie przeszkadzają być obecnym w tych właśnie Kościołach, podczas gdy nam przeszkadzają być tam razem z Nim. Czy nie jest to postawienie naszej świadomości ponad świadomość Chrystusa, sytuacja przypominająca scenę odwiedzin Jezusa w domu celnika Mateusza, co „widząc doktorzy i faryzeusze (...) mówili Jego uczniom: Czemu z celnikami i grzesznikami je i pije wasz Mistrz?” (Mk 2,16, porównaj Mt 9,11), przy zupełnym zapomnieniu słów samego Chrystusa, że „nie jest sługa większy nad pana swego” (J 13,16).

Jeżeli mogło dojść do tak absurdalnego zapomnienia, to tylko dzięki pewnemu urzeczowieniu sakramentu, bezosobowemu jego pojmowaniu, teorii hylemorfizmu, przy której pojęcie formy i materii na dalszy plan odsuwa poczucie żywej, osobowej obecności Chrystusa. Zarówno sakramentologia prawosławna, jak i rzymskokatolicka usilnie podkreśla, że sakramenty nie są magią, a równocześnie teoria hylemorfizmu czyni Chrystusa jakby więźniem pewnych sakramentalnych formuł, zakładając niejako, że Chrystus jest tylko dzięki zachowaniu tych właśnie formuł obecny w sakramentach heterodoksyjnych, gdzie w innym wypadku chętnie by nie był.

Ale takie rozumowanie, choćby wyraźnie nie sformułowane, niemniej leżące u podłoża przekonania, że istnieją sakra-

menty, w których Chrystus obecny jest niejako wbrew Kościołowi, który jest Jego jedyną społecznością, wbrew prawu, teologicznie wydaje się nie do przyjęcia, i co gorsze — graniczy niemal z bluźnierstwem. Bo podobnie jak nie można Chrystusa dzielić, nie można też Chrystusa do niczego zniewolić. Jeżeli Chrystus jest obecny w sakramencie jakiegś wspólnoty, to tylko dlatego, że widocznie chce być obecny. Wtedy ta wspólnota jest Jego wspólnotą, jest Jego Kościołem. Inaczej żaden rytuał nie mógłby Chrystusa do tego zniewolić. W przeciwnym razie byłaby to magia, którą przecież sakramenty nie są. Przeciwnie, św. Ignacy podkreśla, że wszelka magia upadała razem z przyjściem Chrystusa.²⁵

Z tego powodu wiara w istnienie rzeczywistych sakramentów również poza widzialnym Kościołem, do którego należymy, nie tylko utwierdza nas w przekonaniu, że jego granice sięgają przynajmniej tak daleko, jak daleko sięga działanie tych sakramentów, lecz również przez miłość do Chrystusa zmusza nas, by szukać Go tam, gdzie się znajduje z własnej swej Boskiej woli.

A to otwiera szeroko wrota do interkomunii, chociaż i tu określenie *inter* wydaje się zbyteczne.

V. INTERKOMUNIA A PROBLEM WAŻNOŚCI SAKRAMENTÓW

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane, na razie wynika, że problem interkomunii mógłby być traktowany jako problem otwarty wszędzie tam, gdzie świadomość Kościoła gotowa jest uznać istnienie rzeczywistego sakramentu poza instytucjonalnymi granicami danego Kościoła. Czy problem interkomunii jednak może być ograniczony do tych wypadków, w których świadomość dogmatyczna ma jasny sąd co do ważności sakramentów poza instytucjonalnymi granicami Kościoła? Bez wątpienia przystępowanie do Komunii w jakiegś wspólnocie wymaga wiary, że akt ten jest uczestnictwem w rzeczywistej Eucharystii, co z kolei zakłada, że ta wspólnota jest częścią rzeczywistego Kościoła, lub jeszcze lepiej — w ramach tak zwanej eklezjologii eucharystycznej, że jest ona rzeczywistym Kościołem. Z drugiej strony jednak zadaniem obecnego studium nie jest bynajmniej określanie warunków ważności lub nieważności sakramentów w poszczególnych Kościołach chrześcijańskich, co jest problemem

szczególnie delikatnym i wymagającym całkiem nowego i pogłębionego studium. Tematem naszego studium jest zaś wyłącznie problem interkomunii, to znaczy dopuszczalności lub niedopuszczalności wspólnej Komunii między członkami Kościołów, które wzajemnie poznają za rzeczywistą swoją Komunię, jakkolwiek jeszcze pozostają Kościołami rozdzielonymi.

Pewne dodatkowe uwagi jednak wydają mi się niezbędne.

Przede wszystkim świadomości prawosławnej jest obce orzekanie o ważności lub nieważności sakramentów poza Kościołem prawosławnym. Sam termin *invalidus* nie jest pochodzenia prawosławnego. Prawosławni teologowie wypowiadają się często o kanoniczności lub niekanoniczności jakichś ordynacji, w związku z tym o kanonicznym lub niekanonicznym charakterze jakiegś Kościoła. Ale właściwie już nie istnieje pojęcie niekanonicznego chrztu, albo niekanonicznej Komunii. Teologowie katolicy odróżniają pojęcia *validitas* i *liceitas* przy udzielaniu sakramentów, przy czym mogą być sakramenty ważne, lecz nieprawnie udzielane (ale nie na odwrót). Teologia prawosławna, jeżeli nie jest pod wpływem teologii rzymskokatolickiej, zna właściwie tylko pojęcie *liceitas* przy udzielaniu sakramentów, ponieważ Kościół jako społeczność również prawnoinstytucjonalna zna swoje prawa.

Ale *validitas*? Tę tajemniczą stronę działania Ducha Świętego w sakramencie zna tylko Bóg. Gdyby było inaczej, przeczyłoby to pojęciu *mysterion*, „tajemnicy” — mianu, którym Kościół prawosławny od wieków określa sakrament. W jednym jedynym wypadku tylko Kościół zna ważność sakramentów, a mianowicie tych sakramentów, które sam dokonuje, i to na podstawie samowiedzy, intuicji wewnętrznej, według wskazówki Ewangelii: „Przyjdź, a oglądaj”. Ale w stosunku do innych wspólnot, które są albo nie są tym samym, co my, Kościołem, tutaj pasują słowa Jana Chrzyciela: „A nie chcecie mówić sami o sobie: Ojca mamy Abrahama. Albowiem powiedziałam wam, że Bóg może z tych kamieni wzbudzić synów Abrahama” (Mt 3,9). Ten tekst jest jakże wymowny, gdy chodzi o rozwiązanie takich kwestii, jak istnienie sukcesji apostoelskiej w obrębie trójstopniowej hierarchii i wiążącej się z tym dla niektórych sprawy realnej obecności Chrystusa w Eucharystii.²⁶

Nie można także ignorować faktu, że w okresie patrystycznym istniejące kanony orzekały tylko o sposobie przyjmowania członków tych czy innych wspólnot do Kościoła i w związku z tym o uznawaniu lub nieuznawaniu dokonywanych w tych wspólnotach sakramentów, lecz nie o samych

tych sakramentach, o ich ważności lub nieważności w ramach danych wspólnot. Na tym tle wytworzona praktyka „ekonomii” albo „akribii” kościelnej, czyli praktyka jak gdyby adopcji, czyli zadomowienia, przyjęcia do rodziny (to właśnie znaczy wyraz „ekonomia”), albo surowego przestrzegania kanonów ma charakter praktyczno-prawny, lecz nie dogmatyczno-sakramentalny. Jeżeli jakaś wspólnota dokonuje sakramentów nie w ramach kanonów, to Kościół stosując kanoniczny rygoryzm („akribię”) ma prawo tego sakramentu nie uznać, nie rozpoznać, jeżeli jego spojrzenie w danej chwili nie sięga poza obszar prawa. Nie jest to jednak równoznaczne z faktem, że Kościół orzeka nieważność tego sakramentu w obrębie odłączonej wspólnoty. W tej sytuacji Kościół orzeka tylko dla siebie sposób postępowania z kimś, kto ma zamiar przyjść z odłączonej wspólnoty do niego, nie rozstrzygając nic o istocie tego sakramentu w czasie rozłamu. Z drugiej strony Kościół ma pewną możliwość, znów tylko dla siebie, uznać taki sakrament nawet wbrew prawnym przepisom, jeżeli zastosuje miłość (bo kresem wszelkiego prawa jest miłość) i wtedy chyba „ekonomię” może stosować bez ograniczeń.²⁷ „Zaprawdę powiadam wam: cokolwiek uczynicie jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25,40). Pamiętajmy, że Chrystus pochwalił również „niesprawiedliwego ekonoma” (Łk 16,8).

Dopiero później, pod wpływem scholastyki, praktyczne pojęcie „ekonomii” i „akribii” przy przyjmowaniu do Kościoła zostało zamienione na teorię ważności lub nieważności samych sakramentów.

Również związek sukcesji apostoelskiej, na ogół mylnie utożsamiany z istnieniem trójstopniowej hierarchii kościelnej, ze sprawowaniem Eucharystii²⁸ nie jest tak oczywisty, jak sądzi wielu powierzchownych teologów. Nowsze badania wykazują wielką płynność ustroju hierarchicznego w Kościele pierwotnym. Niemniej Kościół mimo to nigdy nie był pozbawiony Eucharystii.²⁹ Z badaczy prawosławnych o. Sergiusz Bułgakow przed dwudziestu pięciu laty pisał: „Sukcesja ordynacji nieściśle nazywana »sukcesją apostołską« jest to sposób istnienia poprzednio uformowanej i istniejącej hierarchii, lecz ona nie zna ani swojego Aarona, ani pokolenia Lewiego, ale powstaje »bez rodu, bez ojczyzny«. Z woli Bożej na nieznanych drogach kościelnej historii powstawszy niegdyś, istnieje ona i w tej właśnie postaci jest zachowana”.³⁰ Profesor Konidaris wiele lat swej działalności naukowej poświęcił zbadaniu dróg powstania trójstopniowej hie-

rarchii, zastosowawszy do badania tego tematu kilka odmiennych metod naukowych i — jak się zdaje — nie doszedł do jednoznacznego wyniku.³¹ Ale czy to ma jakiś wpływ na ciągłość i na ważność Eucharystii?

Wrażenie nierozrwalnego związku zachodzącego pozornie między istnieniem trójstopniowej kościelnej hierarchii a rzeczywistym sprawowaniem Eucharystii być może w świadomości prawosławnej powstaje stąd, że Kościół prawosławny, zachowujący prawdziwą Eucharystię, zawsze z wielką pieczołowitością zachowywał również trójstopniową hierarchię od czasu jej uformowania się już na początku II wieku. Ten związek w świadomości prawosławnego ogółu XVII wieku, jak i na Zachodzie w okresie Kontrreformacji, był na tyle silny, iż staroobrzędowcy rosyjscy, utraciwszy związek z ówczesną hierarchią kościelną zwątpili również we wszelką możliwość sprawowania Eucharystii. Stąd powstały sekty tak zwanych „bezpopowców” istniejące do dzisiaj. Sądzę, że przesłanki ich rozumowania były zupełnie niesłuszne, odpowiadały jednak w pełni kierunkowi teologii potrydenckiej na Zachodzie. Nie znaczy to bynajmniej, by teolog prawosławny mógł w czymkolwiek pomniejszać rolę i znaczenie hierarchii w ogólnym życiu Kościoła. Ale rolę hierarchii również dzisiejsza eklezjologia widzi raczej w czym innym.

Sądzę, że również teolog prawosławny bez trudności może się podpisać pod stwierdzeniem, jakie daje o. Botte, gdy pisze: „Biskupstwo, kapłaństwo i diakonat wydają się w starożytnych dokumentach być mniej funkcjami rytualnymi niż charyzmatami przeznaczonymi do budowania Kościoła (...). Te charyzmaty (...) formują stopnie, które w swojej hierarchii tworzą właściwą strukturę Kościoła i mają zapewniać jego wzrost i uświęcenie jego członków”.³²

Jakby potwierdzając tę myśl wybitnego teologa Zachodu, profesor teologii w Bejrucie, o. Paweł Verghese, podkreślił niedawno istotny brak związku między ważnością Eucharystii a hierarchią kościelną w dziele Pseudo-Dionizego Areopagity, lub jeżeli kto woli — związek odwrotny — przy którym nie hierarchia wyznacza Eucharystię, lecz Eucharystia wyznacza hierarchię. „Hierarchia zawiera w pierwszym rzędzie, ponad duchownymi, trzy »misteria« (...). Sakramenty nie są w mocy duchownych, lecz przeciwnie, ci ostatni całkiem od nich zależą (...). Według Dionizego biskup, prezbiter i diakon otrzymują łaskę Chrystusa, którą się przekazuje przez »mysterium«.”³³ Jednym z nich jest właśnie Eucharystia.

A więc w problemie, który nas interesuje, nie może być

kluczowym zagadnieniem problem, czy dana wspólnota zachowała, czy nie zachowała prawdziwą hierarchię, by wie- dzieć, czy możemy, czy też nie możemy razem z nią przy- mować Komunii, ale odwrotnie, jeżeli się zdecydujemy na Komunię, tym samym w jakiejś mierze akceptujemy praw- dziwość jej hierarchii. Więc „hierarchia tak rozumiana jest pewnym procesem dynamicznym, a nie klasą ludzi”.³⁴ W ten sposób „hierarchia” jest niczym innym, jak dynamiką Kościo- ła, *Sursum corda* całej wspólnoty, „anaforą” w swoistym sensie. Dlatego i w Kościele prawosławnym wszystkie świę- cenia odbywają się nie inaczej, jak podczas Liturgii eucha- rystycznej.

Na tym polegać by mógł również dynamiczny aspekt in- terkomunii, że wspólna Komunia chrześcijan różnych deno- minacji, tracąc swe *inter*, włączałyby tych chrześcijan w obręb jedynej „hierarchii” jako dynamicznego procesu uświęcania i przez to samo rozwiązywałyby „hierarchiczne” trudności między różnymi Kościołami.

VI. WSPÓLNA KOMUNIA A WSPÓLNE POJMOWANIE EUCHARYSTII

Jeżeli zgodzimy się, że taka, czy inna forma ministerium nie stanowi niezbędnego warunku do wspólnego uczestnictwa w Sakramencie Ołtarza, to być może ostatnią i decydującą przeszkodą będzie różnica poglądów na samą istotę Eucha- rystii. Chodzi o różnice doktrynalne, które zwłaszcza od cza- sów Reformacji dzielą w tym centralnym punkcie chrześci- jaństwo zachodnie. Lecz wcześniej, bo od XII wieku, Zachód był skłonny do dyskusji nad tym problemem.

Jeśli by ta sprawa miała być istotną przeszkodą, byłaby to zarazem przeszkoda niepokonalna, bo nie możemy czuć roz- dzielenia w pojmowaniu samego aktu, który ma w sposób najgłębszy nas łączyć. Wtedy należałoby najpierw podjąć na nowo całość dyskusji nad Eucharystią, by dopiero po uzgod- nieniu wszystkich kontrowersyjnych kwestii móc przystąpić do wspólnej Komunii. Można mieć uzasadnioną obawę, że taka droga byłaby drogą bardzo długą i nie wiadomo, czy doprowadziłaby do właściwego celu, jak nie mogła dopro- wadzić dotychczas. Wtedy nasz problem należałoby zacieśnić jedynie do tych Kościołów, między którymi istotnych kontro- wersji dogmatycznych na temat Eucharystii nie było. Prak-

tycznie biorąc byłby to tylko Kościół prawosławny, Kościoły przedchalcedońskie i Kościół rzymskokatolicki, jakkolwiek jego doktryna eucharystyczna w wersji tomistycznej także jest odrzucana przez większość teologów prawosławnych.

Czy mamy jednak prawo, by z rozpatrywania naszego problemu wykluczyć cały świat protestancki, z którym jako- by na tym odcinku nie widzimy jeszcze drogi porozumienia? Wydaje się, że również w tej kwestii w chwili obecnej taki pesymizm nie jest uzasadniony. Być może długo trzeba było- by czekać, zanim rozdzielone Kościoły na swoich soborach doszłyby do ustalenia nowych formuł, dla wszystkich do przyjęcia, mogących dotychczasowy spór zażegnać. Można się słusznie przy tym obawiać, że przywiązanie do tradycji mogłoby spowodować, że poszczególne wspólnoty chrześcijań- skie walczyłyby o swoje formuły będące przez wieki racją ich organizacyjnej odrębności.

Dlatego można postawić problem, czy w niczym nie naru- szając tych tradycyjnych formuł, nie można byłoby się po- kusić, by w nich zobaczyć wspólny element wystarczający, by umożliwić wspólną Komunię. Tym elementem wspólnym byłaby niewątpliwie wiara w realną obecność Chrystusa w Eucharystii.

Brat Max Thurian, znany teolog z Taizé, opublikował stu- dium, w którym dowodzi, że między eucharystyczną doktry- ną rzymskokatolicką, luterańską i nawet kalwińską nie ma istotnej różnicy, gdyż wszystkie one uznają realną obecność Chrystusa.³⁵ Wobec tego faktu staje się sprawą niejako obojętną, że teologia katolicka mówi o transsubstancjacji z pozostawieniem akcydensów (*manentibus speciebus*, jak to określa Sobór Trydencki), co w jakiejś mierze odpowiada luterskiej doktrynie konsubstancjacji. W obu wypadkach bo- wiem chodzi o pozostanie zewnętrznych elementów chleba i wina — wszystko jedno, czy określamy to od strony filozo- fii jako „substancję”, czy jako „akcydens”. Teologia prawo- sławna w dziedzinie sakramentów nieskłonna do uciekania się do pojęć filozoficznych (nie na próżno sakrament po grecku i po słowiańsku nosi nazwę *mysterion* — *tainstvo*) nie chce widzieć nic w Eucharystii prócz Ciała i Krwi Chrystu- sa i w tym duchu pojmuje swój termin *metabole* jako całko- wita, wbrew świadectwu zmysłów, nad które się wznosi, przemianę. Dlatego i cały kanon nazywa „podniesieniem”, *anaphora*. I w tej perspektywie teologia prawosławna w spo- sób paradoksalny spotyka się z eucharystyczną doktryną kal- wińską, której zasadniczą jedność z dogmatem katolickim

Maxowi Thurianowi najtrudniej było udowodnić (szkoda, że brat Thurian nie sięgnął do skarbcza liturgii prawosławnej). Według teologii reformowanej bowiem Chrystus w Eucharystii obecny jest realnie, lecz nie lokalnie w chlebie i winie, które są tylko symbolem. Wiadomo, że pojęcie symbolu Kościoła prawosławny szeroko stosuje do postaci eucharystycznych (Orygenes, św. Maksym Wyznawca, termin *antitypa* w Liturgii św. Bazylego) i również tak ściśle nie lokalizuje realnej obecności Chrystusa.

W epiklezie bowiem eucharystycznej prosimy, żeby Duch Święty zstąpił „na nas i na leżące tu dary” (*prokeimona dora*). Na temat prawosławnego pojęcia anafory eucharystycznej o. Aleksander Schmemmann pisze: „Przyjdzie Mesjasza jest jednostkowym faktem w przeszłości, ale w Jego przyjściu, życiu, śmierci i zmartwychwstaniu w świat weszło Jego Królestwo (...). To mesjańskie Królestwo jako życie w nowym eonie »aktualizuje się« — urzeczywistnia się w zebraniu Kościoła (...) Eucharystia jest w ten sposób objawieniem się Kościoła jako nowego eonu, uczestnictwem w Królestwie jako paruzji, obecnością zmartwychwstałego i wznoszącego się na niebo Pana. Podkreślmy: nie »powtórzeniem« Jego przyjścia, Jego zstąpienia w ten świat, ale wznoszeniem się Kościoła ku Jego paruzji”.³⁶

Sądzę, że ten aspekt realnej obecności Chrystusa w liturgicznym akcie wznoszącego się ku Niebu Kościoła, a więc aspekt realnej, lecz nie zlokalizowanej w wymiarach tego świata obecności może w ekumenicznej płaszczyźnie korespondować z ideą realnej, chociaż niebiańskiej obecności Chrystusa w teologii eucharystycznej Kalwina, którą uobecnia Duch Święty, działający podobnie jak w prawosławnej epiklezie.

I z tym wszystkim Kościół prawosławny tak mocno podkreśla, jak żaden inny, być może, wiarę w realną obecność Chrystusa w samym akcie Komunii, tak mocno, że wszelki problem „akcydensów”, czy jakkolwiek konsubstancjalizm nie pozostaje w polu widzenia dla przyjmującego Komunię: „Również wierzę, że to jest najczystsze Twoje Ciało i że to jest najczcigodniejsza Twoja Krew”.³⁷ Sądzę, że ta wiara powinna być jedynym, lecz i niezbędnym warunkiem wspólnego przystępowania do Komunii.

A co robić z innymi, być może drugorzędnymi, niemniej aktualnymi różnicami, takimi jak na przykład wiara w permanentność obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie

ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami? Sądzę, że i w tej sprawie praktyka wypracowana w Taizé, mająca za sobą już wieloletnie doświadczenie ekumeniczne, może być wzorem. Chodzi o to, by nie narzucając nikomu wiary w permanentność, móc uszanować równocześnie wnioski wynikające z takiej wiary, gdyż sama wiara w permanentność nie jest większym problemem, niż wiara w tylko czasową (na jak długo?) obecność Chrystusa.

Ale ekumeniczne rozwiązanie tego problemu, wydaje się, leży gdzie indziej. Sama dyskusja na temat permanentności czy czasowości realnej obecności Chrystusa w Sakramencie powstała na Zachodzie w wyniku próby racjonalnego wytlumaczenia Eucharystii i utraty pojęcia Eucharystii jako *mysterion*. Jeżeli Kościół prawosławny przez cały rok przechodzi wie na temat permanentności, ale dlatego, że w każdym akcie Komunii prywatnej, dokonywanym poza zebraniem eucharystycznym Kościoła chce zachować więź z tym właśnie zebraniem eucharystycznym i dlatego, że tak właśnie postępował starożytny Kościół. Czy w XVI wieku, w okresie humanizmu i zmagania z dyskursywnym i świeżo wyzwolonym rozumem, ludzie mogli poznać lepiej wewnętrzny sens Eucharystii, niż w mistycznym doświadczeniu tego sakramentu w ciągu poprzednich piętnastu wieków, można w to wątpić. Wydaje się, że tylko oderwanie Eucharystii od pojęcia Kościoła mogło spowodować tak abstrakcyjne postawienie problemu permanentności, względnie jej braku w Eucharystii. I tu właśnie prawosławne pojęcie „misterium” w odniesieniu do Eucharystii mogłoby pomóc do przezwyciężenia tej, jak i innych trudności. Tylko „apofatyczna” teologia może naprawdę łączyć ponad przedziałem historycznie wytworzonych różnic. Nie jest to agnostycyzm, lecz raczej „docta ignorantia” zawierająca treść pozytywną, chociaż taką, jakiej w tej chwili nie można wypowiedzieć. Chodzi o to, by podobnie jak w odniesieniu do chrystologicznego aspektu naszego zagadnienia, również w obecnym przekroju sakramentalnym chcieć Chrystusa przyjmować w taki sposób, w jaki On sam nam się daje w ustanowionym przez siebie sakramencie, zredukowawszy do minimum wszelkie nasze na ten temat domysły. I w tym przekroju chrześcijanie różniący się swymi domniemaniami mogą jednak uzyskać zgodę.

O tę zgodę chodzi, żeby „jednymi ustami i jednym sercem chwalić i wysławiać najczcigodniejszego i najwspanialszego imię

Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”⁸⁸, co nas jedynie może upoważniać i ośmielać do wspólnej Eucharystii.

VII. WSPÓLNA KOMUNIA A ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO

Wiadomo, że teologia prawosławna centralną rolę w Eucharystii przyznaje Duchowi Świętemu. Jest to wynikiem wielu przesłanek teologicznych, których tu nie ma sposobu wyliczyć. Wystarczy wspomnieć trzy:

1. że Chrystus narodził się „z Ducha Świętego i Dziewicy Marii” (Symbol Nicejsko-Konstantynopolański) — stąd szczególna rola nie tylko Ducha Świętego, lecz również *Theotokos* we wschodnich anaforach eucharystycznych;

2. że ciało zmartwychwstałe (a takie jest Ciało i Krew Chrystusa Zmartwychwstałego, które przyjmujemy w Eucharystii) jest „ciałem duchowym”, *soma pneumatikon* (1 Kor 15,44), stąd Duch Święty występuje jako zasada również naszego Zmartwychwstania, do którego pokarmem przygotowawczym jest Komunia (J 6,50) nazwana dlatego przez św. Ignacego „lekarstwem nieśmiertelności”;

3. Jak też, że św. Paweł mówi: „Nikt nie może nazwać Jezusa Panem (*Kyrios*), jak tylko w Duchu Świętym” (1 Kor 12,3).

Te trzy przesłanki tłumaczą chyba dostatecznie wyjątkowe miejsce, które świadomość prawosławna przy konsekracji przyznaje epiklezie. Kościół rzymskokatolicki, mimo dawnego sporu na temat momentu konsekracji z teologami prawosławnymi, docenia wartość epiklezy. Wystarczy wskazać tendencję, by w nowo utworzonych kanonach wprowadzić epiklezę z wymienieniem Ducha Świętego, czy nawet zastąpić „Aniela” w epiklezie dawnej Mszy rzymskiej pojęciem Ducha Świętego. Może byłoby dobrze, żeby i inne Kościoły chrześcijańskie, w dążeniu do wspólnej Komunii przemyślały rolę Ducha Świętego w tym tak kluczowym dla świadomości chrześcijańskiej momencie i nawet wprowadziły do swych formularzy eucharystycznych pewne uzupełnienia w duchu tradycji nie tylko wschodniego, lecz także całego starożytnego Kościoła.

Ale świadomość prawosławna, od wieków koncentrowana na epiklezie, jako szczytowym punkcie anafory eucharystycz-

nej, także do czegoś zobowiązuje. Duch Święty bowiem jest zasadą dynamiczną, powodującą wzrost i rozszerzanie się Kościoła. Jeżeli właśnie Kościół prawosławny w ciągu wieków obecność Chrystusa w Eucharystii przyjmował poprzez pryzmat działania Ducha Świętego, to tym bardziej musi tę obecność pojąć nie w sposób statyczny, to znaczy tam, gdzie przywykł ją znajdować, lecz dynamiczny, gdzie dotąd może jej nawet nie podejrzewał. Epiklezy dawnych anafor prosiły nie o przemienienie darów, lecz o objawienie, ukazanie (*anadeiknynai*) eucharystycznej obecności Chrystusa.

Czy nie powinno się prosić Ducha Świętego, aby dziś ukazywał, jak daleko sięga eucharystyczna obecność Chrystusa i jak daleko sięgają granice duchowego Ciała Zmartwychwstałego Chrystusa, jakim jest Jego Kościół?

Jeżeli czcimy Ducha Świętego jako dawcę daru języków i ich rozumienia, to epikleza eucharystyczna powinna nas wyprowadzić poza obręb statycznego języka naszej liturgii, ukazując realną obecność Chrystusa tam, gdzie On się znajduje i od której już nic nas nie będzie mogło oddzielić.

VIII. WSPÓLNA KOMUNIA A ZJEDNOCZENIE CHRZEŚCIJAN

Świadomość prawosławna uważa Ducha Świętego za główny czynnik w procesie zjednoczenia Kościoła. Stałe „wysławianie” Chrystusa (J 16,14), uobecnianie Jego pozostawiania z nami mimo Wniebowstąpienia (Mt 28,20), „przypominanie” wszystkiego, czego Jezus nauczał, dar „rozumienia języków”, bez którego niemożliwa jest spójność Kościoła, to są elementy, które Kościół zawdzięcza stałej obecności Ducha Pocieszyciela. Jeżeli problem wspólnej Komunii między dotychczas rozdzielonymi chrześcijanami nie zrodził się być może bez udziału Ducha Świętego, to należy się zastanowić, jaki związek może posiadać ten nowy problem z ekumenicznym dążeniem do jedności chrześcijaństwa.

Niektórzy widzą w postawieniu problemu wspólnej Komunii gwałtowny wyraz zniecierpliwienia, że sprawa zjednoczenia posuwa się nazbyt powoli, i niewątpliwą chęć za wszelką cenę przyspieszenia tego procesu. Inni przeciwnie, wyrażają obawę, że wprowadzenie już obecnie interkomunii przy zostawieniu istniejących różnic nie tylko sprawy zjednoczenia nie posunie naprzód, lecz w ogóle ją zahamuje, po-

nieważ osiągnąwszy jedność na tak ważnym odcinku, jakim jest życie sakramentalne, a w szczególności Eucharystia, Kościoły już nie zechcą uzgadniać swych innych pozycji w płaszczyźnie organizacyjnej lub doktrynalnej.

Wyda mi się, że nie można odmówić racji przedstawicielom obu wymienionych stanowisk. Ale to właśnie powinno nas skłaniać do wypowiedzenia się za wspólną Komunią. Jakkolwiek bowiem strona doktrynalna ma wielką wagę dla każdego Kościoła — być może strona organizacyjna w świadomości prawosławnej ma nieco mniejszą wagę, chociaż istnieje nurt bardzo uwrażliwiony również na „kanoniczną” stronę życia Kościoła — to jednak to, co z drugiej strony najbardziej przeszkadza na drodze do ogólnego zjednoczenia, to obawa, by nie utracić czegoś ze swej odrębności doktrynalnej czy nawet organizacyjnej. Gdyby chcieć iść po linii uzgodnień na tej drodze, zjednoczenie chrześcijaństwa można byłoby uznać za cel zupełnie efemeryczny, pogrążony w abstrakcyjnej niedościgłej przyszłości.

Właściwie w tym duchu często nawet słyszy się wypowiedzi tego typu, że po ludzku rzecz biorąc zjednoczenie Kościołów jest niemożliwe, ale Bóg naturalnie może uczynić wszystko, co zechce, a więc trzeba ufać i modlić się o ten cud jedności, który tylko Bóg w sobie wiadomym czasie może światu darować. Należy więc być może dodać, że zwolennicy tego poglądu ten cud jedności wyobrażają sobie jako jakieś „*deus ex machina*”, jako coś w rodzaju źle pojętej paruzji, czy jakiegoś rozkazu od Anioła w pewnym momencie: „Połączcie się na takich zasadach”. Można mieć słuszne zastrzeżenia, że Opatrzność Boża nie działa w ten sposób, podobnie jak nie w ten sposób nadchodzi eschatologiczne Królestwo Chrystusa.

Rzeczywiście cud jedności znajduje się w ręku Boga. Ale ten cud już się dzieje i dzieje się zawsze. I gdybyśmy mieli otwarte duchowe spojrzenie, widzielibyśmy ten cud w całej jego świetności i wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami. Bo „nie przyjdzie Królestwo Boże dostrzegalnie i nie powiedzą: Oto tu jest, albo oto tam. Albowiem Królestwo Boże pośród nas jest” (Łk 17,20—21).

Podobnie i cud zjednoczenia. On także nie przyjdzie „dostrzegalnie”. Być może jest zbyt święty na to, żeby być przedmiotem przetargów na konferencjach międzykościelnych i w gwarze dysput teologicznych.

Ale czy kapłan podnoszący w górę Hostię ze słowami „Święte dla świętych” nie trzyma w ręku całej jedności Ko-

ścioła i nie obdziela nią potem jako Ciałem i Krwią Pana wszystkich przyjmujących Komunię? Wtedy w ogniu realnej obecności Chrystusa topnieją wszystkie ekskomuniki między Kościołami, między którymi one jeszcze istnieją. Bo — jak słusznie mówi o. Teilhard de Chardin⁴⁰ — poczynając od pierwszej Eucharystii istnieje tylko jedna Hostia, Baranek, który jest „dzielony, ale niepodzielny, wiecznie spożywany, a nigdy nie spożyty”⁴¹ i który jako niepodzielny w ten sposób jest największym cudem wiecznie trwającej jedności Kościoła.

Wspólna Komunia jedynie może zwrócić uwagę na ten cud jedności, który i tak istnieje. A samo uświadomienie tego faktu z pewnością pomoże, by inne problemy dotyczące jedności, bezsprzecznie ważne, mogły być rozwiązywane w duchu większego zrozumienia i większej miłości.

Jak słusznie myślą ci, którzy się obawiają takiej drogi do zjednoczenia, chociaż niesłuszne jest, że się jej obawiają, wtenczas wiele problemów organizacyjnych, jurysdykcyjnych i innych może okazać się drugorzędnymi, podobnie jak po dobrze przyjętej Komunii, wiele naszych życiowych problemów, które nas przedtem męczyły, okazuje się nagle łatwymi wobec niewyrażalnej, lecz pełnej treści apofatycznej bliskości Chrystusa.

Czy jest to powód do obaw? Nie. Jeżeli tęsknimy do jedności nie takiej, jakiej my chcemy, lecz takiej, jakiej chce i ofiarowuje nam Chrystus.

IX. ZAKOŃCZENIE

Zbliżając się do końca naszych rozważań chciałbym jeszcze raz podkreślić, że to, co napisałem, nie pretenduje do niczego więcej niż do roli jednego głosu w dyskusji na interesujący dzisiaj tak wielu chrześcijan temat. Dyskusja powinna być możliwa nie tylko na płaszczyźnie między Kościołami, lecz również w obrębie jednego Kościoła, gdzie jednomysłność także nie jest abstrakcyjnym ideałem. Liturgia nas wzywa, by jednomysłnie chwalić tylko „Tróję Współistną i Niepodzielną”.⁴² Poza tym winna być *in dubiis libertas*, *in omnibus caritas*. Jeżeli pierwsi chrześcijanie byli jakby mającymi „jedno serce i jedną duszę” (Dz 4,32), to z drugiej strony do Nowej Jerozolimy każdy powinien przynieść swą odrębną „chwałę i cześć” (Ap 4,11).

Lecz Nowa Jerozolima powinna prześwitywać również przez obecny kształt Kościoła, który jest już teraz „zapoczątkowaną paruzją”. To jest ideał Prawosławia.

Doskonałe jednak zdają sobie sprawę, że niektóre wywody tego studium mogą wywołać żywy sprzeciw u pewnej grupy prawosławnych teologów. I z pewnością wyjdzie to na korzyść omawianemu problemowi, nawet jeżeli dyskusja byłaby dostatecznie gwałtowna. „Obyś był zimny, albo gorący...” Być letnim nie popłaca nawet w rozważaniach teologicznych. Najgorsze jest przekonanie, że pewne rzeczy zostały raz na zawsze rozstrzygnięte w Kościele i to takie, które nawet nigdy nie były dyskutowane. Tak się ma sprawa właśnie z problemem interkomunii, który nigdy nie był dyskutowany z pozycji prawosławnej, przynajmniej w całym jego bogatym kontekście obecnej sytuacji eklezjologicznej. W tym celu zgromadziłem pewną ilość argumentów tak pro jak i contra w tak popularnie dziś dyskutowanej kwestii. Nie moją winą jest, jeżeli komuś argumenty pro wydadzą się mocniejsze i przez to skłaniające opinię czytelników w pewnym kierunku. Nie miałem też pretensji do wyczerpania zagadnienia, gdyż w toku dyskusji mogą dochodzić nowe argumenty, mogące przechylić szalę w przeciwną stronę.

Dla uniknięcia jednak nieporozumień chciałbym podkreślić, że ze wszystkiego, co wyżej powiedziałem, wcale nie wynika, że jestem zwolennikiem tak zwanej interkomunii. Wprost przeciwnie, przynajmniej jeśli chodzi o samo pojęcie interkomunii, to wydaje mi się, że jest ono źle skonstruowane i przez to niedopuszczalne w słowniku eklezjologii prawosławnej. Tu nawet mógłbym podać rękę wszystkim tak bardzo licznym przeciwnikom tego pojęcia, ponieważ sądzę, że w ich opozycji tkwi ziarno prawdy o nieprzemijającej wartości. Będzie to nasza wspólna pozycja prawosławna, od której nie możemy i nie chcemy odstąpić.

Ale to ziarno prawdy trzeba wydobyć i zobaczyć tak w świetle zarówno sytuacji dzisiejszej, jak i wiecznej sytuacji eklezjologicznej. Z pewnością żadna inter-komunia jako wspólne „łamanie chleba” między tymi, którzy należą i nie należą do Kościoła nie jest możliwa. Ale dziś wiemy lepiej niż kiedykolwiek, że właściwie nie znamy granic Kościoła, jak również nie możemy wyznaczać granic odkupieńczej roli Chrystusa. „Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi” (Mt 28,18). Dziś, gdy widzimy, jak wielki potencjał dobrej woli w problemach wspólnych, dotyczących całej ludzkości, wykazuje także świat niechrześcijański, to znaczy świat, któ-

ry nie zna Chrystusa z imienia, co wcale nie znaczy, że do Niego nie należy — jakie mamy prawo orzekać, gdzie się kończą granice prawdziwego Kościoła? Wiemy, że do niego należymy i to nam powinno wystarczać. Ale jeżeli nawet najbardziej tradycyjna teologia uczy nas, że w pewnych wypadkach Chrystus przejawia się również w sakramentach innych Kościołów, to oznacza, że te inne Kościoły nie są naprawdę innymi, ale także naszym Kościołem. „Czyż Chrystus może być podzielony?” (1 Kor 1,13).

Ale w takim razie powinno odpaść pojęcie interkomunii, jako prowadzące myśl na manowce, bo żadna „interkomunia” nie jest możliwa, możliwa jest tylko Komunia. Tą Komunią nie należy się dzielić z obcymi („Nie rzucajcie pereł przed wieprze”). Chrystus przychodzi tylko do swoich. „Przyšedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Tym zaś wszystkim, którzy przyjęli Go, dał moc, aby się stali Synami Bożymi” (J 1,11—12). Ale kto przyjął, a kto nie przyjął Chrystusa, wie tylko On sam i Duch Święty. Nam nikogo nie wolno sądzić od strony jego otwartości duchowej, lecz wolno za wszystkich wstawiać się, prosić i mieć nadzieję. I przede wszystkim wolno kochać. A miłość otwiera nowe horyzonty. Oto co znaczy prawosławne wezwanie przed rozpoczęciem liturgicznego kanonu: „Ukochajmy jedni drugich, abyśmy jednomyślnie wyznawali Ojca i Syna, i Świętego Ducha, Tróję Współistotną i Niepodzielną”. To wezwanie może być przeżywane nie tylko jako motto kanonu, lecz jako zaproszenie do udziału w kosmicznej liturgii, do powszechnej wspólnoty.

Dla większości Chrystus w dalszym ciągu przechodzi przez świat nie poznany. Przy dzisiejszej zamkniętości serc trudno jest orzec, z kim chrześcijanie mogą, a z kim nie mogą wspólnie przyjmować Komunii. I główny problem na pewno nie leży na płaszczyźnie wyłącznie teologicznej, chociaż wszystko, co teraz piszemy, ufamy, że jest również teologią. Ale prawdziwym teologiem jest nie tylko ten, który umie teologicznie myśleć, ale ten, który do tego umie się modlić, a głównie ten, który umie kochać. A miarą miłości, *agape*, jest również wspólny udział w jedności eucharystycznej.

I Ewangelia zachęca, by przy „łamaniu chleba” rozpoznać idącego obok, a nieraz dopiero w tym momencie rozpoznanego Chrystusa.

¹ Wypadek, który się zdarzył autorowi niniejszego studium w gminie starowierów w Wojnowie na Mazurach w 1946 roku.

² S. Bulgakov, *U kladeza Iakovla*, (w:) *Christianskoje Vossojedinenije*, Paris 1933, s. 9—32.

³ H. Küng, *Thèses concernant la nature de la succession apostolique*, „Concilium” nr 34, s. 31.

⁴ Jest to teza o. Y. Congara, *Neuf cents ans après: juillet 1054 — janvier 1954*, „Proche-Orient Chrétien” 4:1954, z. 1.

⁵ Jest to stanowisko W. Łoskiego, który nawet posuwa się do mówienia o zakończeniu „chrystologicznego” i rozpoczęciu od IX wieku „pneumatologicznego” cyklu Kościoła. Por. O. Clément, *L'Essor du christianisme oriental*, Paris 1964, s. 1—4, a także moje studium *O istocie prawosławia*, *ZiM* 15:1065, z. 11, s. 17—18 (w obecnym wyborze s. 205—236).

⁶ Por. J. Leclercq, *Sedere: A propos de l'hésychasme en Occident*, (w:) *Le Millénaire du Mont Athos 963—1963*, Chevetogne 1963, I, s. 253 i ns. W moim studium *O. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła wschodniego*, *ZiM* 18:1968, z. 6—7, s. 156 (w niniejszym wyborze s. 343—364), postulowałem konieczność zbadania możliwości wpływów hezychazmu na franciszkanizm i tradycję Joachima da Fiore, gdyż pewien paralelizm między duchowym wywołaniem z form kościelnych, nowym pojmowaniem roli ciała w hezychazmie, we franciszkanizmie i w doktrynie Joachima da Fiore wydaje się być niewątpliwy.

⁷ N. Afanasjev, *Kanony i kanoničeskoje soznanija*, Paris 1933, s. 10 i ns.

⁸ „Zresztą nawet muszą być wśród was rozdarcia (*airéseis*), żeby się okazało, którzy są wypróbowani” (1 Kor 11,19), „Kto i kiedy zmierzył całą głębię tego Pawłowego „muszą być” (*aei*) w odniesieniu do herezji?” — pyta o. S. Bulgakov (*Nevesta Agna*, Paris 1945).

⁹ Według o. Henri de Lubaca (*Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-âge*, Paris 1950³) utożsamienie Eucharystii i Kościoła przetrwało okres patrystyczny i dopiero w XII wieku na Zachodzie nastąpiło rozłączenie pojęć *corpus verum* i *corpus mysticum*, czyli Eucharystii i Kościoła, które ujemnie odbiło się na indywidualistycznym rozumieniu Eucharystii, lecz jeszcze bardziej katastroficznym okazało się dla rozumienia Kościoła, w którym aspekt prawno-organizacyjny oderwał się od sakramentalnego.

¹⁰ N. Afanasjev, *Trapeza Gospodnia*, Paris 1952, s. 9—11, 18—19.

¹¹ N. Afanasjev, *L'Eglise qui préside dans l'Amour*, (w:) *La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960, s. 62.

¹² Tu ostrzeżeniem mogą być słowa św. Pawła: „Nie wiecie, że trochę kwasu zakwasza całe ciasto?” (1 Kor 5,6).

¹³ Por. klasyczną tezę o. Jerzego Florowskiego, że „eklezjologia ciągle jeszcze znajduje się w stadium załazkowym” (*Le corps du Christ vivant*, [w:] *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel 1948, s. 11).

¹⁴ N. A. Nissiotis, *La contribution de l'orthodoxie à l'unité de l'Eglise*, „La Pensée orthodoxe” 13:1968, s. 85—86. Prawdę mówiąc, temu rozumowaniu można zarzucić pewne zawężenie, podobne do

tego, jakie się zarzucało encyklice *Mystici Corporis* Piusa XII, uważającej wszystkie pozytywne elementy u chrześcijan niekatolików za własność Kościoła rzymskokatolickiego. Istotna jednak różnica polega na tym, że Pius XII utożsamiał Kościół ze strukturą zewnętrzną Kościoła rzymskokatolickiego, Nissiotis zaś utożsamia Kościół prawosławny (w szerokim znaczeniu) ze strukturami historycznymi wszystkich Kościołów, apelując, by w duchu prawosławnego poszanowania dla tradycji szanować tradycję historyczną innych Kościołów. I na tym polega wartość ekumeniczna jego tezy.

¹⁵ Dekret *O ekumenizmie*, 11.

¹⁶ O. Sergiusz Bulgakov posuwa się nawet do twierdzenia, że eklezjologii zdogmatyzować nie można na tej samej zasadzie, na jakiej nie można zdogmatyzować samego życia (*L'Orthodoxie*, Paris 1932, s. 4).

¹⁷ Jeżeli chodzi o rolę sakramentów w całokształcie życia Kościoła prawosławnego, porównaj słynną wypowiedź metropolity Ignacego Hasima z Latakii podczas otwarcia IV Zgromadzenia Światowej Rady Kościołów w Uppsali, według którego poza organizacją, która jest rzeczą ludzką, Kościół prawosławny nie zna innej struktury, niż struktura sakramentalna.

¹⁸ Por. wyżej notę 9.

¹⁹ J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, Paris 1965.

²⁰ *Tamże*, s. 143—144.

²¹ Ga 2,20.

²² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 99.

²³ List do Magnezjan VIII, 2.

²⁴ Św. Ignacy Antiocheński, List do Efezjan 15,29.

²⁵ List do Efezjan, 19,3.

²⁶ Tym bardziej wymowny jest fakt, że — jak ostatnie badania wykazują — pojęcie trójstopniowej hierarchii ukształtowało się nie bez wpływu hierarchii starotestamentowych, a więc w pewnym sensie według wzorca wyprzedzającego pojęcie sukcesji apostołskiej. Por. materiał zebrany w studium *Recherches sur la théologie de l'épiscopat*, (w:) *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Paris 1962, s. 739—780.

²⁷ Takim przykładem daleko posuniętej „ekonomii” jest sposób uformowania hierarchii w Zjednoczonym Kościele Indii Południowych, gdzie pastory zostali uznani za prezbiterów, a biskupów wyświęcił Kościół anglikański. Jest to jak gdyby zastosowanie prawosławnej zasady „ekonomii”, lecz tak daleko, jak jej Kościół prawosławny jeszcze nigdy nie stosował.

²⁸ Pojęcie sukcesji apostołskiej jest o wiele szersze niż problem ordynacji, dotyczy bowiem Kościoła jako całości i może się przyjmować w rozmaitych płaszczyznach, ale pierwotnie dotyczyło płaszczyzny doktrynalnej w sensie przekazywania prawdziwej tradycji (*Apostolikē paradosis*) w przeciwstawieniu do fałszywej gnozy. „Sukcesja apostołska wskazuje Kościół jako permanentny Sakrament Prawdy”, P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 180. Por. także artykuły zebrane w „Concilium” 4:1968, z. 34; J. Remmers, *La succession apostolique de l'Eglise entière* (s. 37—49); A. Dulles, *La succession des prophètes dans l'Eglise* (s. 51—59); A. van Ruler, *Peut-on parler d'une succession des docteurs?* (s. 61—69).

²⁹ Hans Küng pisze: „Na przykład Kościół w Koryncie nie znał ani prezbiterów, ani biskupów, ani też ordynacji, za wyjątkiem

autorytetu Apostoła, wspólnota żyła jedynie spontanicznymi przejawami charyzmatów w swoim łonie. Niemniej według świadectwa samego Pawła, Kościół w Koryncie był wspólnotą doskonale wyposażoną z punktu widzenia głoszenia Słowa, udzielania chrztu, sprawowania Wieczerzy Pańskiej i innych służb (...). Jakkolwiek byłoby niemożliwe (...) aby ten ustrój mógł reprezentować przypadek normalny dzisiaj, nie przestaje być przez to mniej istotnym, aby móc przywdziać walor realny w stosunku do sytuacji misyjnej wyjątkowej i w stosunkach ekumenicznych w szczególności" (*Thèses concernant la nature de la succession apostolique*, „Concilium” 4:1968, z. 34, s. 35).

³⁰ *Nevesta Agnca*, Paris 1945, s. 304—305.

³¹ Streszczenie badań w: *De la prétendue divergence des formes dans le régime du christianisme primitif. Ministres et ministères du temps des apôtres à la mort de saint Polycarpe*, Paris 1966, s. 24.

³² *L'ordre d'après les prières d'ordination*, według o. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise*, (w:) *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, (praca zbiorowa pod dyktando Y. Congar i B.-D. Dupuy), Paris 1962, s. 729.

³³ P. Verghese, *Le sacerdoce royal*, (w:) *Prêtres et pasteurs*, Paris 1968, s. 15, 17.

³⁴ *Tamże*, s. 14.

³⁵ M. Thurian, *L'Eucharistie — mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963², s. 261—264.

³⁶ A. Schmemmann, *Vvedeniye v liturgiĭeskoje bogosloviye*, Paris 1961, s. 84—85.

³⁷ Modlitwa bezpośrednio przed Komunią w Kościele prawosławnym.

³⁸ Konkluzja kanonu eucharystycznego, czyli anafory, w liturgii bizantyjskiej.

³⁹ Ta idea być może nie jest konieczna. Rzymski kanon jest bardzo stary i odzwierciedla archaiczną teologię, jak w *Pasterzu Hermasa* (utwór z II wieku), gdzie Duch Święty, utożsamiany z Synem Bożym, jest nazwany „Chwalebny Aniołem”. Szanując archaiczność tego tekstu wystarczy chyba, że się wie, o jakiego Anioła chodzi, i nadaje mu się treść pneumatologiczną.

⁴⁰ *Le Milieu Divin*, Paris 1957, s. 151.

⁴¹ Słowa w liturgii bizantyjskiej przy podziale Hostii.

⁴² Wezwanie przed rozpoczęciem kanonu w liturgii bizantyjskiej.

KOINONIA — WSPÓLNOTA SAKRAMENTALNA

PERSPEKTYWY AKTUALNE

I. WSTĘP

Aktualność tematu *koinonia** jest niewątpliwa w każdym spotkaniu ekumenicznym. Podobnie i cała eklezjologia współczesna opiera się w swoim nurcie wewnętrznym na tym problemie, który w podręcznikach teologii szkolnej, w rozdziałach poświęconych Kościołowi, nie zajmował pierwszego miejsca. Zaledwie w ostatnim stuleciu temat „soborności”, tak drogi teologii rosyjskiej i Kościołowi pojętemu jako żywy organizm, został wprowadzony do teologii zachodniej przez J. A. Moehlera, a obecnie, w świetle Soboru Watykańskiego II pojęcie kolegialności i nowej roli laikatu, liczne wspólnoty z ich nowym stylem życia, tak rozpowszechnione na Zachodzie chrześcijańskim, stawiają na nowo problem spotkania, jedności, wspólnoty i zasady życia w jedności. Również i wielki nurt ekumeniczny współpracuje w poszukiwaniu nowego zrozumienia roli sakralnego pojęcia *koinonii*. Jaka jest relacja pomiędzy *koinonią* jako jednością sakramentalną a tą jednością nieustanną, jaka trwa między wiernymi i Chrystusem i jest zarazem istotą Kościoła? Czy Kościół sam mając swoje sakramenty nie jest również sakramentem, albo co najmniej nie ma charakteru sakramentalnego i czy ten charakter sakramentalny nie jest bardziej zasadniczy niż struktura prawna Kościoła? Oto kilka problemów, jakie chciałbym poruszyć w tym artykule w oparciu o nowe myśli, które choć czasem rozproszone, można znaleźć

* *Koinonia* (gr.) — „wspólnota”. P. Evdokimow w książce *Pravoslaviye* (s. 144) tak interpretuje ten termin: „Po Pięćdziesiątnicy Kościół jest tam, gdzie dokonuje się eucharystyczna *koinonia*, gdzie wszyscy włączają się w Chrystusa, jako jego członki wspólcielskie i współkrewne. W ten sposób Kościół przewyższa wszelkie rozdrobnienie” (przyp. tłumacza).