

MARCIN SKŁADANOWSKI
Drohiczyn

POZATEOLOGICZNE CZYNNIKI TOŻSAMOŚCIOWEGO ZRÓŻNICOWANIA CHRZEŚCIJAN

Współczesne starania w celu osiągnięcia wzajemnego zbliżenia, a w perspektywie także – pełnej widzialnej jedności, podejmowane przez zaangażowane w ruch ekumeniczny Kościoły i Wspólnoty kościelne, znajdują na ogół zewnętrzny wyraz w teologicznych dialogach kompetentnych gremiów. Bez wątpienia zaangażowanie teologów w dzieło przywrócenia jedności chrześcijan jest niezbędne. Niemniej jednak dotychczasowe osiągnięcia oraz niewątpliwe trudności i kryzysy ruchu ekumenicznego wskazują, iż wyznaniowe zróżnicowanie chrześcijan nie ogranicza się jedynie do odmienności doktrynalnych. Wydaje się niekiedy, iż źródłem kształtowania wyznaniowej tożsamości w poszczególnych grupach konfesyjnych są w o wiele większym stopniu – przynajmniej w stosunku do tego, co władze poszczególnych Kościołów i Wspólnot kościelnych przyznają – czynniki pozateologicznego pochodzenia. Wielość elementów wpływających na ukształtowanie się tożsamości wyznaniowej chrześcijan należących do różnych denominacji sprawia, iż same dialogi teologiczne, nawet mające widoczne rezultaty w postaci wzajemnych doktrynalnych uzgodnień, nie wystarczą do usunięcia istniejących i ugruntowanych podziałów.

Istnienie chrześcijaństwa zróżnicowanego konfesyjnie, wyrażające się w wielu Kościołach i Wspólnotach kościelnych, wpływa także na kształtowanie różniących się od siebie wyznaniowych tożsamości chrześcijan o różnej przynależności kościelnej. Jednak chociaż tożsamość wyznaniowa ma źródło w istnieniu określonej grupy religijnej, to jednak sam podział jest dopiero punktem wyjścia do jej powstania i ukształtowania się. Tak jak na podziały istniejące wśród chrześcijan wpływ miały liczne czynniki, tak też na kształtowanie się odmiennych tożsamości wyznaniowych złożyły się wielorakie procesy towarzyszące umacnianiu się istniejących podziałów wyznaniowych. Stanowią one element konieczny do zrozumienia zaistnienia i trwania samego podziału wśród chrześcijan.

Badając pozateologiczne aspekty kształtujące i umacniające tożsamości wyznaniowe chrześcijan, można wskazać najogólniej dwa zasadnicze czynniki tożsamościowych odrębności. Pierwszym z nich jest czynnik historyczny, rozumiany nie tylko jako zespół wydarzeń inicjujących kolejne podziały wśród chrześcijan, lecz przede wszystkim odnoszący się do ich wpływu na ukształtowanie współczesnych tożsamości wyznaniowych; drugim jest czynnik społeczno-kulturowy, w którym wyraża się wzajemne oddziaływanie między Kościołami i Wspólnotami kościelnymi a społeczeństwem i kulturą.

1. Czynniki historyczne

Kościół w wymiarze społecznym czy instytucjonalnym jest rzeczywistością historyczną, funkcjonującą w określonych realiach dziejowych. Z tego powodu również istniejące wśród chrześcijan podziały mają podłoże historyczne. W celu ukazania znaczenia historii – a zwłaszcza jej współczesnej interpretacji – dla tożsamości chrześcijan nie jest konieczny przegląd wszystkich wydarzeń historycznych, które zaważyły na oddalaniu się od siebie poszczególnych grup. Istotne jest jednak zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób procesy historyczne zaważyły na samookreśleniu się chrześcijan należących do różnych denominacji, a zwłaszcza w jakim zakresie ocena przeszłości ciąży na współczesnych tożsamościach wyznaniowych.

1.1. Wydarzenia historyczne u źródeł istniejących podziałów

Chociaż niekiedy spotyka się w dyskursie ekumenicznym wyidealizowaną kategorię „niepodzielonego Kościoła” w odniesieniu do pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, to jednak w rzeczywistości dzieje chrześcijan od początku naznaczone są ludzkimi konfliktami i podziałami. Z tego powodu refleksji nad dziejami Kościoła nie da się sprowadzić jedynie do badania rozwoju interpretacji Pisma Świętego czy też szerszej pojętego rozwoju teologii chrześcijańskiej. Chociaż ujmowanie historii Kościoła jako historii interpretacji Biblii ma swoich zwolenników, zwłaszcza po stronie protestanckiej¹, to jednak pomimo kluczowej roli teologicznego namysłu nad objawieniem dla życia chrześcijańskiego dzieje wspólnoty wierzących w nim się nie wyczerpują. W historii Kościoła ważną rolę odgrywają czynniki pozateologiczne. W pewnych kryzysowych momentach dziejów chrześcijaństwa czynniki te zdawały się nawet wysuwać na pierwszy plan, przyczyniając się do powstania, pogłębiania i utrwalania podziałów między chrześcijanami. Również poza okresami większych napięć element ludzki i historyczny w znacznej

¹ Luterański teolog Marc Lienhard wskazuje na Gerharda Ebelinga jako autora takiego określenia historii Kościoła. Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, Lyon 2007, 50.

mierze ukierunkowuje nie tylko dzieje Kościoła, ale też rozwój form wyrazu wiary chrześcijan, a w konsekwencji ich poczucie przynależności do określonej wspólnoty wierzących. Nie sposób pominąć w dziejach podzielonego chrześcijaństwa znaczenia wydarzeń historycznych. Także współczesne doświadczenia dziejowe wpływają na dialog międzychrześcijański, przy czym wpływ ten jest wieloraki. Świadomość zła podziałów motywuje chrześcijan do podjęcia drogi ku jedności, równocześnie jednak wydarzenia z przeszłości wciąż odbijają się na przebiegu dialogów ekumenicznych, a zwłaszcza na procesie recepcji ich wyników².

Oddziaływanie wydarzeń historycznych, a nawet wielowiekowych procesów przemian politycznych, widoczne jest w zaistnieniu podziału między Rzymem i Konstantynopolem³. Nie negując znaczenia rozbieżności dogmatycznych czy liturgicznych, nie można nie dostrzec, jak duże znaczenie dla tego podziału miało przeniesienie politycznego centrum Cesarstwa do Konstantynopola, stopniowa utrata kontroli nad terytoriami zachodnimi, przy jednoczesnym – właściwym bizantyzmowi – znacznym udziale władzy świeckiej nie tylko w kierowaniu Kościołem, ale również w dyskusjach ściśle teologicznych⁴. Utrwalanie i pogłębianie istniejącego oficjalnie od 1054 roku podziału także miało tło pozateologiczne. Odrodzenie i wzrost znaczenia Cesarstwa na Zachodzie przy narastającym zagrożeniu Konstantynopola ze strony ludów muzułmańskich wyraźnie przekładało się na wzrost nastrojów antyrzymskich i antyłacińskich wśród duchowieństwa i wiernych w Cesarstwie wschodnim⁵. Trudno również pominąć znaczenie wypraw krzyżowych⁶, upadku Bizancjum i rozwoju Rusi Moskiewskiej, uważa-

² Por. *tamże*, 50-51.

³ Por. Б.М. МЕЛИОРАНСКИЙ, *Разделение церквей*, w: *Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С. С. АВЕРИНЦЕВ, t. 2, Moskwa 1995, 428; M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, Warszawa 2008³, 190; Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych” Studium ekumeniczne*, Opole 2000, 91-92. O złożoności przyczyn tego podziału pisze Waław Hryniewicz: „Wschód i Zachód chrześcijański oddzielały się od siebie wskutek długiego procesu wyobcowania, trwającego przez całe stulecia. Był to przede wszystkim proces dezintegracji wspólnej tradycji oraz absolutyzacji poszczególnych tradycji lokalnych. Coraz wyraźniej zarysowywały się podstawowe rozbieżności eklezjologiczne. W procesie tym ważną rolę odgrywały motywy nie tylko teologiczne, ale również kulturowe i polityczne. Duch ekskluzywizmu zaciążył niezwykle mocno nad dziejami wzajemnych relacji. Każda ze stron wielokrotnie przejawiała tendencję do nadawania własnym tradycjom absolutnej i powszechnej wartości. Prowadziło to do braku zrozumienia dla odmiennych elementów tradycji drugiej strony oraz zaniku tolerancji. Sprzyjała temu wzajemna izolacja kulturowa oraz brak żywej wymiany myśli” (W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, Opole 1998, 270).

⁴ Por. V.N. MAKRIDES, *Orthodoxy as a conditio sine qua non: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective*, „Ostkirchliche Studien” 40 (1991) z. 4, 282.

⁵ Por. G. OSTROGORSKI, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008³, 205.

⁶ Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. G. CERETI, J. VOICU, t. 2, Bologna 2000², nr 1060; G. OSTROGORSKI, *Dzieje Bizancjum*, 395; M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, 192.

jącej się za spadkobierczynią Paleologów i budującej swoją państwową ideologię na jedności wiary prawosławnej w opozycji do krajów tradycji zachodniej⁷.

Wpływ procesów historycznych i politycznych widać w wydarzeniach reformacji. Nieteologiczne czynniki podziału są tutaj niezwykle widoczne, i to pomimo tego, iż pierwotne i główne motywy reformatorów miały głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne. Należy zwrócić uwagę na fakt, że chociaż reformacja ma swoje źródła we wcześniejszych reformatorskich tendencjach w Kościele zachodnim, takich jak koncyliaryzm czy ruch Wyclife'a lub Husa, to jednak sama jako masowe zjawisko społeczne i kościelne zaistniała i okrzepła na gruncie niemieckim⁸. Bez wątplenia wiązało się to ze specyfiką relacji kościelno-politycznych na terenie krajów niemieckich. O ile w samym wystąpieniu Lutra można widzieć autentyczną i umotywowaną teologicznie inicjatywę na rzecz odnowy Kościoła⁹, o tyle już sukcesy reformacji nie byłyby prawdopodobnie możliwe bez odpowiedniego podłoża społeczno-politycznego oraz w innej sytuacji historycznej¹⁰.

⁷ Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 1071; J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, Kraków 2009, 352-353. Gwoli ścisłości należy zauważyć, że takie uzasadnienie poświęcenia w 1472 roku przez Iwana III Zofii (Zoe) Paleolog, siostrzenicy Konstantyna XI, ostatniego cesarza bizantyjskiego, ma również swoich przeciwników. John Meyendorff twierdzi, że – wbrew pozorom – nie chodziło tutaj o translatio imperii z Konstantynopola do Moskwy, skoro ślub nie dał Iwanowi formalnego prawa do tytułu cesarskiego. Meyendorff widzi w tym akcie raczej próbę zbliżenia Moskwy do Zachodu, czego dowodem miałyby być włoskie wychowanie Zofii, a po ślubie z Iwanem – przebudowa moskiewskiego Kremla zgodnie z włoską modą (por. И. МЕЙЕНДОРФ, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, Moskwa 2006, 175-176, 190).

⁸ Por. S. NAGY, *Wymowny głos Benedykta XVI w sprawie ekumenizmu*, w: *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej*, red. S. PAWŁOWSKI, Lublin 2008, 106; P. JASKÓŁA, *Historyczno-teologiczne podstawy otwarcia Kościoła anglikańskiego na dialog ekumeniczny*, „*Studia Oecumenica*” 2 (2002), 332n.

⁹ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952 r.], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. ROSSO, E. TURCO, t. 6, Bologna 2005, nr 1745. Oryginalne rozumienie symbolicznego znaczenia małżeństwa Lutra jako znaku jego zerwania z Kościołem rzymskim daje Odon Vallet: „L'un des actes fondateurs dans le protestantisme est le mariage de Luther. Le jour où Luther s'est marié, ce n'était pas seulement pour prendre femme et éventuellement pour avoir des enfants, c'était aussi pour rompre avec l'Église romaine” (O. Vallet, *Y a-t-il une spécificité protestante?*, w: *Où va le protestantisme?*, red. A. Houziaux, Paris 2005, 40).

¹⁰ Por. LUTERAŃSKO-RZYMSKOKATOLICKA KOMISJA STUDIÓW, *Ewangelia a Kościół (Raport z Malty)*, nr 14, w: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965- 2000*, red. K. KARSKI, C. NAPIÓRKOWSKI, Lublin 2003, 44; ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbięcie kościelne* [II Zgromadzenie ŚRK w Evanston, 15-30 sierpnia 1954 r.], „*Studia i Dokumenty Eku-
meniczne*” 4 (1988) 4, 63; H. DE LUBAC, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, Kraków 2004, 59; A. VAN DEN HEUVEL, *Momenty wyznaniowe w ustosunkowaniu się do świata. Kościół i świat*, Conc 1-5 (1970), 288.

Jest oczywiste, że już od XV wieku w krajach niemieckich narastały nastroje antyklerykalne – szczególnie w miastach – jak również coraz silniej występowało przeciw oficjalnemu Kościołowi i duchownym. Przyczyniały się do tego polityczne aspiracje władców świeckich¹¹, chcących być – zgodnie ze słowami żyjącego w XV wieku władcy Burgundii Karola Zuchwałego – „papieżami i cesarzami w swoich krajach”¹². Rywalizacja ta, podsycająca atmosferę antyrzymską¹³, wraz z materialnym położeniem wyższego duchowieństwa, oskarżanego

¹¹ Por. G. BÉDOUELLE, *Zerwania kościelne i odpowiedzi ekumeniczne*, ComP 22 (2002) nr 3, 74.

¹² Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, 52.

¹³ Warto w tym miejscu zwrócić na pewien szczególny, a zarazem niezwykle delikatny dla współczesnego ruchu ekumenicznego, element kształtujący tożsamości wyznaniowe chrześcijan niekatolików, którym – zdaniem Hansa Ursa von Balthasara – jest swoista antyrzymskość. Balthasar wskazuje, iż antyrzymskość nie jest bynajmniej zjawiskiem nowym – wyrastając z historycznych bolesnych doświadczeń chrześcijaństwa, była w sposób wyraźny obecna w piśmiennictwie protestanckim czy prawosławnym, w paradoksalny sposób łącząc we wspólnym myśleniu i działaniu tradycje chrześcijańskie, które w innych wymiarach są od siebie bardzo odległe. Por. H. URS VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, Poznań 2004, 91-94. Zdaniem Balthasara „konieczne i teologicznie nieuniknione wysiłki ekumeniczne mające na celu zjednoczenie wyznań chrześcijańskich doprowadziły do równie koniecznego i niemal nieuniknionego pesymistycznego wniosku: negatywna jedność wyznań niekatolickich nigdzie nie jest tak oczywista, ich konsens nie jest tak całkowity jak w odrzucaniu roszczeń Rzymu” (*tamże*, 133n). Balthasar cytuje w tym kontekście – skądinąd kontrowersyjną z dzisiejszego punktu widzenia – wypowiedź Josepha de Maistre'a: „Rosjanie i reformowani zgadzają się w wielu artykułach wiary o tyle, o ile różnią się od Kościoła rzymskiego. [...] Kościół rosyjski wierzy, tak jak i nasz, w rzeczywistą obecność Boga w ofierze Mszy św., w potrzebę spowiedzi i rozgrzeszenia kapłańskiego, w tę samą liczbę sakramentów, wzywianie świętych, kult obrazów itp. Protestantyzm przeciwnie, nawołuje do odrzucenia, a nawet ma w obrzydzeniu te dogmaty i te zwyczaje, a jednak spotykając je w Kościele odłączonym od Rzymu, nie dziwi się im zupełnie. Cześć obrazów nade wszystko, tak uroczyście uznana za bałwochwalczą, traci na znaczeniu u protestantów, choćby nawet była w Kościele greckim doprowadzona aż do zastąpienia całkowicie religii. Rosjanin jest odłączony od Stolicy Apostolskiej: to wystarcza dla protestanta, on w nim widzi brata, widzi drugiego protestanta, wszystkie dogmaty nic tutaj nie znaczą, tylko góruje nienawiść do Rzymian. Ta nienawiść jest jedynym ogniwem, ale ogniwem powszechnym wszystkich Kościołów odłączonych”. J. DE MAISTRE, *O papieżu*, Warszawa – Żąbki 2008, 434nn; por. H. URS VON BALTHASAR, *Antyrzymski resentment. Papiestwo a Kościół*, 92-93). Zresztą swoistą przewagę elementu antyrzymskiego nad problematyką ściśle teologiczną widać nawet w nowszych wypowiedziach teologów prawosławnych. Nikos Nissiotis pisze o przyczynach podziału: „Później, pewne nowe interpretacje dogmatyczne i pewne innowacje w praktyce liturgicznej stały się dla prawosławnych nowymi dowodami rzymskiej postawy siły. Rzym bowiem sam postanowił wprowadzić *Filioque* do Symbolu Nicejskiego, wykazując w ten sposób brak szacunku dla koncyliarności Kościoła i jego synodów ekumenicznych. Według prawosławnych rozbieżne koncepcje teologiczne o Duchu Świętym nie pociągnęły za sobą schizmy: dokonał tego raczej sposób bycia Rzymu, jego jednostronne postępowanie, nie poprzedzone dyskusją z Kościołami lokalnymi Wschodu, wtedy gdy szło o sprawę dotyczące wiary całego Kościoła. Rzym wykazał tutaj izolacjonizm, ekskluzywizm, który zerwał więź miłości i wzajemnego szacunku pomiędzy obydwoma tradycjami mimo ryzyka, że odtąd będą się one stawały coraz bardziej sobie obce” TENŹE, *Co*

– niekiedy nie bez racji – o poważne nadużycia, stanowiły poważny impuls ruchów reformacyjnych. Interesujące, że świadom tego był sam Filip Melancton piszący do Marcina Lutra w czasie sejmu w Augsburgu w 1530 roku list, w którym zauważał, iż możliwe byłoby osiągnięcie porozumienia pomiędzy katolikami a protestantami, gdyby nie sprzeciw miast, które uwolniły się od jurysdykcji biskupiej, zagarnęły dobra kościelne i nie miały ochoty ani wracać pod tę jurysdykcję, ani też rezygnować ze zdobytego majątku¹⁴. Podobnie, w sposób oczywisty, czynniki historyczne i polityczne zaważyły na wydaniu przez Henryka VIII w 1534 roku *Aktu Supremacji* i odłączeniu Kościoła Anglii od Rzymu¹⁵.

Obok negatywnego wpływu wydarzeń historycznych na jedność chrześcijaństwa należy wskazać również, że doświadczenia dziejowe – zarówno odległe, jak i bliższe współczesności – stanowią też impuls dla ruchu ekumenicznego. Na jego zaistnienie – utożsamiane symbolicznie ze Światową Konferencją Misyjną w Edynburgu w 1910 roku¹⁶ – poważnie oddziaływały warunki życia chrześcijańskich misjonarzy w krajach kolonizowanych przez europejskie mocarstwa. Polityka kolonizacyjna umożliwiła łatwiejsze dotarcie orędzia chrześcijańskiego do wielu ludów, lecz ujawniła przy tym, jak szkodliwe dla skuteczności ewangelizacji są chrześcijańskie podziały, które na obszarach misyjnych – bez europejskiego kontekstu historycznego i kulturowego – podważają wiarygodność pracy misyjnej¹⁷. Z kolei tragiczne wydarzenia związane z wojnami światowymi popchnęły

nas dzieli od rzymskiego Kościoła katolickiego? Odpowiedź prawosławnego, Conc 1-5 (1970), 240. Stąd początkiem schizmy dla Nissiotisa jest „pragnienie Rzymu, by panować nad Wschodem” (tamże). Można zresztą spotkać bardziej emocjonalne oceny, według których podział chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie w 1054 roku „представляется, с восточно православной точки зрения, последствием властолюбия и умственной гордости пап и неправославных мнений и новшеств, допущенных ими в западный патриархат («латинская ересь»)”. B. M. МЕЛИОРАНСКИЙ, *Разделение церквей*, 426; por. P. EVDOKIMOV, *Православие*, Warszawa 2003³, 356.

¹⁴ Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, 51-52.

¹⁵ Por. ŚWIATOWA RADA KOŚCIÓŁÓW, *Nasza jedność w Chrystusie a rozbitcie kościelne* [II Zgromadzenie ŚRK w Evanston, 15-30 sierpnia 1954], 63. Rzecz jasna można również wymienić przyczyny osobiste, związane z życiem Henryka VIII, oraz ekonomiczne (przejęcie majątku kościelnego) tego aktu, lecz bez wątplenia nie są one pierwszoplanowe. Por. P. JASKÓLA, *Wspólnota Anglikańska*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. HRYNIEWICZ, J. GAJEK, J. KOZA, Lublin 1997, 180n.

¹⁶ Por. K. KARSKI, *Główne nurty ruchu ekumenicznego*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, 288.

¹⁷ Por. PAPIESKA RADA DO SPRAW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (1993), nr 205, w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982 – 1998*, red. C. NAPIÓRKOWSKI, K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA, Lublin 2000, 95n; L. GÓRKA, *Działalność misyjna chrześcijan w dialogach ekumenicznych*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) z. 7, 145; J. URBAN, *Ekumenizm a ewangelizacja niechrześcijan*, w: *Chrystus światłem ekumenii. W drodze na Trzecie Europejskie Zgromadzenie Ekumeniczne w Sibi*, red. R. PORADA, Opole 2006, 99.

chrześcijan do większego zainteresowania świadectwem danym współczesnemu światu. Okazało się, że dla skuteczności tego świadectwa nawet na obszarach, na których chrześcijaństwo obecne jest od wieków, wysiłek zmierzający do przybliżenia prawdziwej jedności jest niezbędny¹⁸.

1.2. Tożsamość i problem wyznaniowy w historycznym rozwoju

Dokonujące się w ciągu wieków podziały w łonie chrześcijaństwa nie pozostają jedynie wydarzeniami historycznymi. Ich oddziaływanie nie sprowadza się tylko do zapoczątkowania istnienia wielu, niekiedy zwalczających się, Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Podziały mają także duże znaczenie dla kształtowania się chrześcijańskiej tożsamości, która zawsze wyraża się jako tożsamość wyznaniowa. Każda z istniejących grup chrześcijańskich rozwijała się w swoisty sposób, pozostając jednocześnie w pewnych odniesieniach – życzliwych albo wrogich – wobec innych chrześcijan¹⁹.

Schizma pomiędzy Wschodem i Zachodem w 1054 roku, która długo przenikała do świadomości wiernych²⁰, odbiła się na losie Kościoła zachodniego, ograniczonego zasadniczo do zachodniego kręgu kulturowego i funkcjonującego w zachodnioeuropejskiej rzeczywistości społeczno-politycznej. Bez wątpienia ta nowa geopolityczna rzeczywistość stała się przyczyną, dla której w kształtowaniu katolickiej świadomości kościelnej coraz większą rolę odgrywało akcentowanie bezwzględnej jedności ze Stolicą Rzymską²¹. Jedność tę uznano za gwarancję

¹⁸ W tym kontekście można wskazać na jeszcze inną, czysto socjologiczną (czy wręcz „wolnorynkową”) próbę wyjaśnienia rozkwitu ruchu ekumenicznego w drugiej połowie XX wieku, której autorem jest amerykański badacz Peter Berger. Jest to koncepcja mocno redukcjonistyczna, jednostronna i niewątpliwie dyskusyjna, aczkolwiek godna uwagi. Zdaniem Bergera ekumenizm da się wyjaśnić w kategoriach rynkowych. Wspólnoty religijne, utraciwszy wsparcie ze strony państwa, zostały zmuszone do działania jak gracze rynkowi. Stoją one przed koniecznością przyciągania klientów. Dla klientów z kolei przynależność do określonej wspólnoty nie jest już określona z góry, gdyż w warunkach pluralizmu światopoglądowego dysponują w tym zakresie coraz większą wolnością. Stąd wspólnoty religijne mają wyraźny interes w ograniczeniu konkurencji i w tworzeniu porozumień odpowiadających w warunkach rynkowych kartelom. Ta tendencja prowadzi najpierw do redukcji liczby uczestników rynku przez dokonywane fuzje, a następnie do wypracowywania form kooperacji pomiędzy wspólnotami, które pozostały. Te formy współpracy chrześcijańskich wspólnot miałyby składać się na współczesny ruch ekumeniczny. Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, 53n.

¹⁹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, 272; W. GODDIJN, *Rozważania socjologiczne o zróżnicowaniu grup w obrębie chrześcijaństwa*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. ADAMSKI, Kraków 1983, 111.

²⁰ Por. G. BÉDOUELLE, *Zerwania kościelne i odpowiedzi ekumeniczne*, 68.

²¹ Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, 1056; H. DE LUBAC, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, 96n.

chrześcijańskiej prawowierności oraz wolności religii wobec zagrożeń ze strony władz państwowych. Chrześcijaństwo zachodnie nie zatraciło wprawdzie wewnętrznej różnorodności²², niemniej jednak pragnienie wyraźnego określenia prawowierności w obliczu schizmy oraz powstających w średniowieczu herezji prowadziło z wolna do podkreślania potrzeby ujednoczenia na wzór rzymski sposobów wyznawania wiary. Stało się to szczególnie widoczne w okresie reformacji i bezpośrednio po niej, zwłaszcza w dziele Soboru Trydenckiego i w toku realizacji zarządzonych przezeń reform²³. Wewnętrzne ujednoczenie Kościoła zachodniego doprowadziło do jego umocnienia oraz wyraźnego samookreślenia tak wobec niekatolickich Kościołów wschodnich, jak i wobec Wspólnot protestanckich, jednakże prowadziło też do coraz większego utożsamiania tego, co prawowierne i katolickie, ze zwyczajami i praktykami rzymskimi. W łonie Kościoła zachodniego istniały próby zachowania lokalnych odrębności kościelnych, w praktyce możliwe jedynie dzięki poparciu ze strony władz świeckich. Jednakże najbardziej skuteczna z tych prób – gallikanizm²⁴ – pokazała, że w rzeczywistości Europy, w której współistniały zwalczające się grupy chrześcijańskie, zachowanie własnej odrębności dzięki oparciu się na autorytecie panujących prowadzi do wewnętrznego osłabienia, a nawet zniszczenia Kościoła. Gallikanizm, choć częściowo ocalił lokalne francuskie tradycje przed rzymskim ujednoczeniem, ostatecznie doprowadził do całkowitego niemal uzależnienia Kościoła lokalnego od państwa, a w konsekwencji – do utraty przez Kościół możliwości rzeczywistego oddziaływania na procesy społeczne w duchu Ewangelii. Tak osłabiony Kościół stał się jednym z głównych celów ataku rewolucji francuskiej, stanowiącej ostateczną porażkę gallikanizmu²⁵.

Podział chrześcijaństwa nie pozostał także obojętny dla życia i świadomości kościelnej chrześcijan na Wschodzie. Rok 1054 pozostaje tylko umowną granicą, skoro faktycznie podział między Wschodem i Zachodem dokonywał się w wielu dziedzinach już wcześniej, zaś ogłoszenie ekskomunik nie było od razu odebrane przez chrześcijan jako definitywne zerwanie między Rzymem i Konstantynopolem²⁶. Wydarzenia społeczne i historyczne w połączeniu w pogłębiającym się rozłamem doprowadziły jednakże Kościół bizantyjski, a zwłaszcza Kościoły orientalne, do pogłębiającej się izolacji. Izolacja ta w wymiarze tożsamościowym znalazła wyraz w coraz mocniejszym akcentowaniu własnego teologicznego i liturgicznego dziedzictwa, któremu nadawano bardzo duże znaczenie

²² Por. GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, nr 1059.

²³ Por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, 191.

²⁴ Por. K. SCHATZ, *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, Kraków 2004, 201nn.

²⁵ Por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, 194; GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, nr 1084.

²⁶ Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyka w dialogu*, 270n.

jako wyznacznikowi prawowiernej (czyli prawosławnej) wiary chrześcijańskiej w opozycji do niewierności Kościoła zachodniego, wprowadzającego niedopuszczalne innowacje²⁷.

Istniejąca mimo starań władców ruskich i rosyjskich²⁸ aż do czasów Piotra I względna izolacja chrześcijaństwa rosyjskiego²⁹ w połączeniu z politycznym upadkiem Bizancjum doprowadziła do wzmocnienia pozycji Cerkwi rosyjskiej. Doprowadziło to do powstania koncepcji „Trzeciego Rzymu”³⁰, w myśl której to Moskwa – po apostazji Rzymu i upadku Konstantynopola – miałaby się stać jedyną ostoją chrześcijańskiej prawowierności. W rzeczywistości jednak idea ta – jak zauważa Meyendorff – nie przyjęła się szybko ani też nie miała silnego oddziaływania politycznego i religijnego³¹. O jej rozkwicie można mówić w okresie reform patriarchy Nikona. Kierując się nią, zarówno Nikon, jak i popierający reformę car Aleksy Michajłowicz dążyli do odnowy Cerkwi rosyjskiej na wzór grecki³². Idea ta nie okazała się jednak na tyle silna, by bez pomocy przymusu państwowego pokonać tendencję charakterystyczną o wiele bardziej dla ruskiego i rosyjskiego chrześcijaństwa, wyrażającą się w nadawaniu prawosławiu cech religii narodowej, głęboko przenikającej całość życia Rusinów i Rosjan. Na to wskazuje opór przeciwko reformom Nikona, mającym uczynić z Cerkwi rosyjskiej nowy Kościół grecki³³. Głównie dlatego, że rosyjskie życie kościelne było coraz bardziej kontrolowane przez państwo, a za Piotra I Cerkiew faktycznie przekształcona została w narzędzie w ręku państwa³⁴, reformy Nikona mogły zostać przeprowadzone³⁵. W kontekście rozwoju religijnej świadomości chrześcijańskiej wskazuje to na odejście w cień idei „Trzeciego Rzymu” jako nowego centrum całego chrześcijaństwa na rzecz nadania chrześcijaństwu rosyjskiemu bardzo lokalnego, a przez to zamkniętego charak-

²⁷ Por. J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*. T. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, 205; D. KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI, *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Opole 2009, 143.

²⁸ Por. И. МЕЙЕНДОРФ, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, 193n.

²⁹ Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, 15.

³⁰ Por. J. PELIKAN, *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*. T. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600 – 1700)*, 353; J. H. BILLINGTON, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Kraków 2008, 122 – 123; GRUPPO DI DOMBES, *Il ministero di comunione nella chiesa universale*, nr 1071.

³¹ Por. И. МЕЙЕНДОРФ, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, 176n.

³² Por. tamże, 201; J. H. BILLINGTON, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, 123.

³³ Por. И. МЕЙЕНДОРФ, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, 201.

³⁴ Por. tamże, 178n.

³⁵ Por. J.H. BILLINGTON, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, 122nn.

teru, integrującego naród i państwo, ale też zamykającego się w tej przestrzeni państwowo-narodowo-religijnej³⁶.

Także dzieje Wspólnot kościelnych powstałych w Europie po reformacji (włącznie ze Wspólnotą anglikańską, przy całej jej specyfice na tle wyznań protestanckich) wskazują, jak bardzo czas podziału wpłynął na ich samoświadomość oraz określił wzajemne relacje. Reformacyjną trudność stanowi sam fakt powstania wielu chrześcijańskich denominacji, nierzadko ostro konkurujących między sobą i wzajemnie się potępiających³⁷. Wprawdzie wszystkie poreformacyjne Wspólnoty kościelne odwoływały się do konieczności reformy Kościoła³⁸, jednak w istocie zarysowuje się od tego czasu coraz wyraźniej problem wyznaniowy, będący szczególną religijną sytuacją chrześcijańskiej Europy, przenoszona również przez europejskich kolonizatorów do kolejnych krajów. Współistnieniu na określonym terytorium różnych denominacji chrześcijańskich, mających świadomość bliskości kulturowej i duchowej, towarzyszyło stałe dążenie do ukazania własnej specyfiki i niepowtarzalności³⁹. Kształtowanie się wyznań protestanckich było zatem częstokroć nie tyle coraz lepszym i bardziej pogłębionym odczytywaniem Biblii zgodnie ze wskazaniem reformatorów, lecz raczej wytwarzaniem własnej konfesyjnej tradycji, która wyznaczałaby każdej denominacji wyraźne granice oddzielające ją od innych, umożliwiając jej zarazem zakorzenienie się w kulturze czy życiu społeczno-politycznym na określonym obszarze, zgodnie z intencjami władców, podporządkowujących sobie powstałe wskutek reformacji Wspólnoty i nierzadko czyniących z nich Kościoły państwowe aż po dzień dzisiejszy⁴⁰. Zauważalny w Europie i krajach kolonialnych od czasów reforma-

³⁶ Ten wniosek wydaje się w części potwierdzać sam Meyendorff: „Мне кажется, что теории «Москвы – третьего Рима» как вдохновительницы русской постсредневековой политики слишком часто придается преувеличенное значение. Когда к ней прибегали в Московии, она служила лишь подсобным элементом для созидания национального государства и не была в центре идеологии”. И. МЕЙЕНДОРФ, *Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования*, 203.

³⁷ Por. COMMISSIONE CONGIUNTA LUTERANI – RIFORMATI, *Verso la comunione ecclesiale. Rapporto*, w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. G. CERETI, J. F. PUGLISI, t. 3, Bologna 1995, nr 2533-2534.

³⁸ Por. ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984 – 1990*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 16 (2000) 2, 79n.

³⁹ Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, 16.

⁴⁰ Por. L. ULLRICH, *Tożsamość wyznaniowa. Przegląd historyczny i znaczenie ekumeniczne*, w: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego z okazji 10-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL zorganizowanego w Lublinie w dniach 8 – 9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*, red. Z. GLAESER, J. KOZA, R. PIERSKALA, Opole 1994, 40; E. ISELOH, *Die Kirchenspaltung im Westen*, w: *Handbuch der Ökumenik*, t. 1, red. H. J. URBAN, H. WAGNER, Paderborn 1985, 276; A. C. HAEDLAM, *Principi dell'unità e della diversità* [wystąpienie na I Konferencji światowej Wiary i Ustro-

cji proces konfesjonalizacji obejmował nie tylko powstawanie nowych struktur kościelnych, lecz oddziaływał również silnie na mentalność, postawy czy formy pobożności chrześcijańskiej (nawet jeśli opieranie się od czasów pokoju augsburskiego w 1555 roku na zasadzie *cuius regio, eius religio* uniemożliwia tu mówienie o jego ściśle tożsamościowym oddziaływaniu, skoro o wyborze wyznania miał decydować władca). Wysiłek podejmowany przez Kościoły i Wspólnoty kościelne, aby odróżnić się od innych, chociaż najczęściej wyrażał się w kontrowersjach i potępieniach, to jednak na nich nie poprzestał. Następstwem kontrowersji konfesyjnych, wykorzystanym przez władców europejskich do osiągnięcia ich celów politycznych, były wielkie konflikty zbrojne, takie jak wojna trzydziestoletnia (1618–1648), ostatecznie ugruntowująca podział wyznaniowy i polityczny Europy⁴¹.

Istniejący i utrwalający się podział chrześcijaństwa – także za sprawą czynników pozareligijnych, takich jak polityka prowadzona przez władze państwowe – doprowadził do sytuacji, w której chrześcijan dzieli w pierwszym rzędzie nie tyle historia ani nawet nie rozbieżności teologiczne, ale podtrzymywana pamięć bolesnych doświadczeń, stanowiąca współcześnie istotną część każdej tożsamości wyznaniowej. Wydawać się może, że to właśnie stanowi jedną z największych trudności na drodze do pojednania chrześcijan, sprawiając, że tożsamość wyznaniowa, będąca niezbędnym czynnikiem integrującym Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, staje się też niekiedy przeszkodą w wysiłkach na rzecz wzajemnego zrozumienia i przebaczenia.

1.3. Dzisiejsza ocena wydarzeń historycznych

Aleksander Schmemmann zwraca uwagę na to, jak mocno – w przypadku relacji między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim – podział wrósł w świadomość wierzących, wzbudzając wzajemną nieufność, wrogość, a nawet nienawiść⁴². Przeszłość chrześcijaństwa, w której dochodziło do licznych konfliktów, a nawet motywowanych religijnie starć zbrojnych, wciąż dzieli chrześcijan. Jest tak, ponieważ pamięć historyczna stanowi integralną część ich tożsamości. Stąd nie

ju w Lozannie, 3-21 sierpnia 1927], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. Rosso, E. Turco, t. 6, Bologna 2005, nr 668.

⁴¹ Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, 18.

⁴² „Podział Kościoła przestał być sporem hierarchów i sporem teologicznym, aby na wieki przejść w ciało i krew ludu, stać się stałym elementem świadomości kościelnej. «Łacinnicy» na Wschodzie i «Grecy» na Zachodzie stali się synonimem zła, herezji, wrogości, wręcz negatywnym określeniem. Teraz spotykali się już nie hierarchowie, a masy ludu, a w ich psychologii rozłam przemienił się w żywiołową nienawiść, w której wierność swojej wierze i żal za przecierpiane krzywdy mieszały się z odrzucaniem wszystkiego, co obce, bez rozróżniania rzeczy dobrych i złych”. A. SCHMEMANN, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, 257.

jest możliwe we współczesnym dialogu ekumenicznym przejście do porządku dziennego nad bolesnymi doświadczeniami przeszłości⁴³.

Podobnie jak do zaognienia problemów międzywyznaniowych przyczyniły się czynniki niereligijne, tak też niekiedy współcześnie mają one udział w ekumenicznym zbliżeniu oraz w podejmowaniu prób ponownego przemyślenia przez denominacje chrześcijańskie historycznych doświadczeń. O ile w okresach napięcia między różnymi grupami chrześcijan były potęgowane i wykorzystywane przez władze państwowe, o tyle od czasów oświecenia obserwuje się osłabienie znaczenia problemu wyznaniowego. Chrześcijaństwo, przynajmniej w zachodnim kręgu kulturowym, coraz częściej przejmuje ideę tolerancji, która uprzedza nawet sam dialog doktrynalny. Ponadto wraz z postępującym osłabieniem rzeczywistego wpływu Kościołów i Wspólnot kościelnych na życie społeczeństw zachodnich, obserwuje się niekiedy proces dekonfesjonalizacji, którego jedną z konsekwencji jest relatywizacja negatywnych doświadczeń historycznych⁴⁴.

Zdecydowanie większe znaczenie dla innego spojrzenia na przeszłość podzielonych chrześcijan oraz na ukształtowane przez nią dzisiejsze tożsamości wyznaniowe ma wszakże dialog ekumeniczny, wychodzący w kwestiach historycznych najpierw od uznania faktu, iż wiele współczesnych problemów utrudniających relacje międzychrześcijańskie ma zakorzenienie w historii, a zatem bez poważnego namysłu nad dziejami chrześcijaństwa nie sposób skutecznie dążyć do pojednania⁴⁵. W refleksji nad wydarzeniami z przeszłości przyznaje się już otwarcie, że Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie, ponieważ działają w konkretnej ziemskiej rzeczywistości, nie mogą być zupełnie wolne od napięć i problemów właściwych innym ludzkim instytucjom i społecznościom⁴⁶. Różnice istniejące i wyostrzone w toku odrębnego historycznego rozwoju poszczególnych chrześcijańskich denominacji nie muszą już dzisiaj być przedmiotem konfliktu, lecz mogą stać się tematem dialogu. Dialog ten potwierdza, że dzisiejsi chrześcijanie, choć wciąż podzieleni, nie potrzebują podsycania wzajemnej wrogości i nieufności w celu obrony własnej tożsamości. Do tego należy jednak odczytywać własną historię bez wyznaniowych uprzedzeń, starając się szczerze dążyć do prawdy⁴⁷.

⁴³ Por. B. SESBOÜÉ, *La patience et l'utopie. Jalons œcuméniques*, Paris 2006, 50.

⁴⁴ Por. M. LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité. Catholiques et protestants face à l'exigence œcuménique*, 18-19.

⁴⁵ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], nr 1761.

⁴⁶ Por. *Konkordia leuenberska. Konkordia między Kościołami wyrosłymi na gruncie reformacji w Europie zawarta 16 marca 1973 roku*, nr 5, Bielsko-Biała 2002, 7; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], nr 1787.

⁴⁷ Por. ŚWIATOWY ALIANS KOŚCIOŁÓW REFORMOWANYCH – PAPIESKA RADA DS. JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984-1990*, 85.

To konieczne dla ruchu ekumenicznego założenie napotyka jednakże na poważne przeszkody. Jednak nawet świadomość tego, iż historia międzychrześcijańskich relacji winna być uczciwie przemyślana, nie usuwa całkowicie istniejących stereotypów⁴⁸. Okazuje się, że w tekstach mających charakter literatury wewnętrznej wciąż trudno o spojrzenie na historię wolne od nastawienia polemicznego. To z kolei sprawia, że dzieje podzielonych denominacji chrześcijańskich – obfitujące w wydarzenia gorszące, konflikty czy wojny – wciąż będą kształtowały tożsamość wyznaniową chrześcijan, wpływając znacząco na przebieg i owocność dialogu ekumenicznego. Taka sytuacja przypomina, iż na żadnym etapie dialogu doktrynalnego nie można pominąć przeszłości, ponieważ bez jej uczciwego przedstawienia prawdziwe ekumeniczne zbliżenie nie będzie możliwe.

⁴⁸ Jedynie tytułem przykładu warto wskazać tutaj kilka znamienych problemów w relacjach katolicko-prawosławnych, by w ten sposób zaznaczyć, jak bardzo rzeczywista wyznaniowa refleksja teologiczna pozostaje w tyle za ustaleniami dialogów ekumenicznych. Prawosławny arcybiskup Aten Christodulos w taki sposób widział różnicę między prawosławiem a katolicyzmem: „Prawosławie, co wynika z jego natury, a także lokalnych i czasowych uwarunkowań, zawsze pozostawało na stanowisku obronnym przed wyznawcami innych religii, przedstawicielami innych wyznań i oczywiście przed ateistami. Rzymski katolicyzm był, wręcz przeciwnie, zawsze na stanowisku ofensywnym. Wystarczy tutaj wspomnieć o wyprawach krzyżowych, chrystianizacji Ameryki i stosunku do niechrześcijan”. CHRISTODULOS [PARASKEVAIDIS], *Europa i chrześcijaństwo*, „Elpis” 5 (2003) z. 7-8, 160. W jednej z polskich publikacji prawosławnych mówi się wyraźnie o tym, iż „Prawosławie pojawiło się na ziemiach polskich wcześniej niż chrześcijaństwo zachodnie” SAWA [HRYCUNIAK], *Aktualne problemy Kościoła prawosławnego w Polsce*, w: *Prawosławie jako typ kultury. Materiały I edycji Wszechnicy Kultury Prawosławnej 1998/1999*, red. J. ZIENIUK, Białystok 1999, 4. Niewyczerpanym wręcz źródłem kontrowersyjnych wniosków historycznych jest problem unii, a zwłaszcza unii brzeskiej, często utożsamianej z grzechem, prześladowaniem i złem. To w tym kontekście można przeczytać chociażby o walce „Cerkwi prawosławnej ze złem, które przybrało w przeszłości postać rozłamu w chrześcijaństwie, a następnie przeobraziło się w nieustające dążenie Kościoła zachodniego do zdominowania powszechnego ruchu chrześcijańskiego i narzucenia mu swych niezgodnych z nauczaniem Kościoła wschodniego interpretacji nauki Chrystusowej jako prawd objawionych”. M. HAJDUK, *Unia Brzeska 1596*, Białystok 1995, 5). W tym świetle staje się jasne, że „do tak zwanej unii i wszystkiego, co się z nią łączy, prawdziwi chrześcijanie odnoszą się z nadzwyczajną czujnością, niedowierzaniem i zwątpieniem” (*tamże*, 5-6). Podobnie historyczne powiązania ma wciąż istniejąca kwestia tzw. terytoriów kanonicznych, stanowiąca przeszkodę w relacjach prawosławnych nie tylko z katolicyzmem, ale również z innymi wspólnotami. W prawosławnej publikacji można przeczytać chociażby, że obecny kryzys działalności Światowej Rady Kościołów nastąpił „ze względu na działalność tzw. wolnych Kościołów Protestanckich na terenie krajów czysto Prawosławnych”. SAWA [HRYCUNIAK], *Aktualne problemy Kościoła prawosławnego w Polsce*, 8; por. J. ANCHIMUK, *Problem terytoriów kanonicznych. Prawosławny punkt widzenia*, w: „*Kościół siostrzany*” w dialogu, red. Z. GLAESER, Opole 2002, 12-14). Być może podobne przykłady szczególnej interpretacji wydarzeń historycznych, która bardzo utrudnia prawdziwy dialog ekumeniczny, da się wciąż znaleźć w literaturze wielu Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich.

2. Czynniki społeczno-kulturowy

Wśród czynników tożsamościowego zróżnicowania chrześcijan wskazać należy również zjawiska społeczno-kulturowe. Istnienie tej grupy zjawisk wpływających na kształtowanie się tożsamości wyznaniowej chrześcijan wynika ze sposobu urzeczywistniania się wiary chrześcijańskiej. Kościół, głosząc Ewangelię, zakorzenia się w świecie, nie mogąc – w wymiarze wspólnoty i instytucji ludzkiej – uniknąć oddziaływania czynników kulturowych czy społecznych⁴⁹. Zjawiska te różnią się w zależności od odmiennej sytuacji grup chrześcijańskich żyjących w różnych kontekstach cywilizacyjnych, kulturowych, politycznych czy historycznych⁵⁰. To zróżnicowanie może w pewnych warunkach pogłębiać istniejące między chrześcijanami podziały.

2.1. Kościół jako podmiot kulturowy

Wśród elementów kształtujących tożsamość wyznaniową chrześcijan znaczące miejsce zajmuje szeroko rozumiana kultura. Chociaż Kościół ma za zadanie przepajać każdą kulturę duchem Ewangelii⁵¹, to jednak sam – jako wspólnota ludzka – jest także jej częścią, mimo iż nie ogranicza się nigdy do określonej kultury rozumianej jako kontekst życia ludzi zamieszkujących na określonym obszarze czy mówiących określonym językiem. Joseph Ratzinger zauważa, że Kościół jest podmiotem kulturowym charakteryzującym się własną historycznie ukształtowaną i wielowarstwową interkulturowością. Wejście przez konkretnego człowieka do Kościoła oznacza zatem pewnego rodzaju wyjście z ograniczeń własnej kultury i otwarcie się na nowość chrześcijaństwa, będącego ludem Bożym gromadzącym narody o odmiennym dziedzictwie kulturowym⁵². Faktem pozostaje, że zróżnicowanie kulturowe wielokrotnie przyczyniało się do podziału chrześcijaństwa. W określonych realiach historycznych miało ono o wiele większą siłę oddziaływania na wspólnoty wierzących aniżeli one same na przemiany rzeczywistości kulturowej. Stąd – niejako wbrew stojącemu przed Kościołem zadaniu jednocze-

⁴⁹ Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese* [sprawozdanie przedstawione na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. ROSSO, E. TURCO, t. 6, Bologna 2005, nr 1570; *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977-1984)*, w: *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998*, red. J. GROS, H. MEYER, W. G. RUSCH, Geneva – Grand Rapids 2000, 427.

⁵⁰ Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, nr 1574.

⁵¹ Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [III Zgromadzenie ŚRK w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948 r.], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. ROSSO, E. TURCO, t. 5, Bologna 2001, nr 242.

⁵² Por. J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, 58n.

nia wszystkich ludów, języków i kultur (por. Mk 16, 5; Ga 3, 28; Ap 5, 9) – czynniki kulturowe stawały się przyczyną zaistnienia i trwania podziałów, a także fundamentem współczesnych tożsamości wyznaniowych chrześcijan⁵³. To dlatego w refleksji nad tożsamością wyznaniową czy też w ogóle w badaniach ekumenicznych, starających się najpierw dociec prawdziwych przyczyn istniejących między chrześcijanami podziałów, nie można unikać namysłu nad stopniem oddziaływania kultury czy nad jej rolą w powstaniu chrześcijaństwa zróżnicowanego konfesyjnie⁵⁴.

Ścieranie się wpływów kultur i nowości Ewangelii, która sama powstała w określonej kulturze, jest obecne w Kościele od początku jego dziejów. Chrześcijaństwo, jako religia historyczna, zaistniało w konkretnym kontekście cywilizacyjnym i w nim przez długie wieki miało największe oparcie. Basen Morza Śródziemnego zajmowany przez imperium rzymskie nie był zresztą w momencie pojawienia się chrześcijaństwa zupełnie jednolity kulturowo czy językowo, a jego jedność często sprowadzała się do wymiaru politycznego. Sprawilo to, że czynniki kulturowe wywierały wpływ już na najwcześniejsze kontrowersje kościelne⁵⁵. Podział chrześcijaństwa nawet w pierwszym tysiącleciu stawał się coraz bardziej oczywisty. Niekiedy widoczna jedność mogła się utrzymać jedynie dzięki polityce państwowej. Jednak wraz z osłabieniem Cesarstwa, powstaniem w jego zachodniej części nowych tworów politycznych oraz wypieraniem władzy cesarskiej na wschodzie przez Arabów jedność, utrzymywana głównie środkami politycznymi, przerodziła się w wielość Kościołów uznających się wprawdzie za prawowierne Kościoły chrześcijańskie, ale – zwłaszcza w przypadku Kościołów wschodnich – bardzo uwarunkowanych kontekstem kulturowym.

Współcześnie chrześcijaństwo jest obecne w wielu kulturach. Przyjmuje ono od nich również określone zabarwienie, wyrażające się w lokalnych zwyczajach, odróżniających wspólnoty wierzących działające na różnych obszarach i wśród różnych grup etnicznych. Dokumenty dialogów ekumenicznych wyrażają wielokrotnie przekonanie, że chrześcijaństwo może wnieść swoją nowość do każdej kultury, a zarazem w żadnej z nich się nie zamyka, podobnie jak nie ogranicza się do żadnego szczególnego języka wyrazu prawd wiary⁵⁶. Chrześcijaństwo nie

⁵³ Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, nr 1583; *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977-1984)*, 429.

⁵⁴ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], nr 1760.

⁵⁵ Por. T. ŚLIWA, *Dzieje podziałów i dążeń zjednoczeniowych*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, 269n.

⁵⁶ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], nr 1788; ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW, *Jedność Kościoła – założenia i wymogi* [V Zgromadzenie ŚRK w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975], „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 4 (1988) 4, 103;

może być nigdy identyfikowane z jakąkolwiek kulturą, ponieważ przekracza warunki społeczne, polityczne i kulturowe, w których istnieje⁵⁷. Analiza problemu tożsamości wyznaniowej jako czynnika integrującego denominacje chrześcijańskie, a zarazem oddzielającego je od innych, wskazuje wszakże, iż wciąż wiele przeszkód w pojednaniu międzychrześcijańskim ma źródła kulturowe. Już w czasie II Konferencji światowej „Wiary i Ustroju” w Edynburgu w 1937 roku stwierdzono, że przeszkody te mają często większe znaczenie niż zagadnienia dogmatyczne, tak iż nawet w przypadku rzeczywistych zbieżności czy porozumienia doktrynalnego uniemożliwiają one prawdziwe zbliżenie⁵⁸. Współcześnie, kiedy w obronie własnej tożsamości mniejsze i słabsze grupy przeciwstawiają się oddziaływaniu większych, problem wpływów kulturowych może stanowić coraz większą przeszkodę dla dialogu ekumenicznego⁵⁹.

Sytuacja ta widoczna jest zarówno w odniesieniu do podziału chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie, jak też w kulturowym podziale samego chrześcijańskiego Zachodu. Często, poza izolacją, wyraża się ona we wzajemnych oskarżeniach, czego wymownym przykładem są częste ataki przedstawicieli chrześcijaństwa wschodniego – zwłaszcza rosyjskiego – wymierzone w kulturę zachodnią, oskarżaną o zepsucie, utratę wymiaru duchowego czy też zapomnienie o tym, co nadaje sens życiu ludzkiemu. Zarzuty te posunięte są do tego stopnia, iż niekiedy „można wysnuć wniosek, że wszystko, co dobre, pochodzi ze Wschodu, natomiast wszystko, co złe – oczywiście z Zachodu”⁶⁰. Tego typu oskarżenia wyraźnie obecne są w myśli rosyjskiej od czasów słowianofilstwa⁶¹, znajdowały podatny grunt w propagandzie komunistycznej,

CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La ricerca comune di popoli di fedi, culture, ideologie diverse* [V Zgromadzenie ŚRK w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975 r.], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. Rosso, E. Turco, t. 5, Bologna 2001, nr 877.

⁵⁷ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], nr 1753; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La ricerca comune di popoli di fedi, culture, ideologie diverse* [V Zgromadzenie ŚRK w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975], nr 880.

⁵⁸ Por. DRUGA ŚWIATOWA KONFERENCJA DS. WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport końcowy* [Edynburg, 3 – 18 sierpnia 1937 r.], „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 20 (2004) 1, 146.

⁵⁹ Por. O. TOMKINS, *Implicazioni del movimento ecumenico* [wystąpienie na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. Rosso, E. Turco, t. 6, Bologna 2005, nr 1550.

⁶⁰ J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, „Studia Oecumenica” 5 (2005), 139.

⁶¹ Por. T. ŠPIDLIK, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, 76. Fiodor Dostojewski, bardzo ostro występujący przeciwko Kościołowi katolickiemu, pisał, że „wszelkie nieszczęście Europy – wszelkie, wszelkie, bez jakiegokolwiek wyjątku – powstało stąd, że Kościół rzymski zagubił Chrystusa” oraz że „Zachód utracił Chrystusa. Wina to katolicyzmu i przyczyna upadku Zachodu, jedyna przyczyna” (cyt. za: W. HRYNIEWICZ, *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, 147). Zdaniem Dostojewskiego „wyższość Rosji, no-

a obecnie nasilają się jako odpowiedź na ekspansję kultury zachodniej w krajach wschodnioeuropejskich. W warunkach chrześcijaństwa zachodniego z kolei problem kulturowy odpowiada linii podziału wyznaniowego z czasów reformacji, wyraźnie odgraniczającej północ i południe Europy. Taki podział kulturowy miał znaczenie w samym przebiegu reformacji, a w ciągu następnych stuleci utrwał się, coraz bardziej wiążąc wyznawanie wiary chrześcijańskiej w określonym Kościele czy Wspólnocie z przynależnością do konkretnej kultury narodowej⁶².

Obecnie mimo zauważalnych procesów globalizacyjnych podział kulturowy, ukierunkowujący polemicznie tożsamości wyznaniowe chrześcijan, nie wszędzie słabnie na tyle, aby usunąć tkwiące w kulturze czynniki konfrontacyjne. Z tego powodu dialog ekumeniczny musi brać pod uwagę oddziaływania kulturowe. Chociaż istotnie przyczyniły się one do powstania i pogłębienia podziałów, to jednak namysł nad ich rolą w dziejach chrześcijaństwa i we współczesnym kształto-

sicielki prawosławnej idei wszechludzkości, miała szczególnie przejawiać się w sferze wiary. Wszelkie inne wyznania były niepełnowartościowe. Pisarz szczególną niechęcią darzył katolicyzm, z którego wyprowadzał idee ateizmu i socjalizmu” (E. WYCISZKIEWICZ, *Współczesna Rosja wobec Zachodu*, Łódź 2003, 22; por. A. WALICKI, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 2002², 396-398). Według Iwana Kiriejewskiego – jak pisze Andrzej Walicki – „religia chrześcijańska uległa w katolicyzmie wypaczeniu. [...] Kościół rzymski utożsamił indywidualną świadomość religijną ze świadomością hierarchii, wraz z przyznaniem jej prawa do samowolnego zmieniania uświęconych przez tradycję dogmatów, później ze świadomością papieża, wybranej jednostki wyposażonej w zewnętrzny autorytet. Papież katolicki uległ pokusie szatana – postanowił, na wzór cesarzy rzymskich, zbudować uniwersalne państwo na ziemi. Idea Chrystusowa zachowała swą czystość jedynie w prawosławiu, nigdy rzekomo nie dążącym do władzy świeckiej, pamiętającym, że królestwo Chrystusa jest «nie z tego świata». [...] Zachodnioeuropejski Kościół katolicki rozwijał na zewnątrz energiczną działalność praktyczną – życie prawosławia koncentrowało się w cichych klasztorach, upływało na modlitwie i kontemplacji. Katolicyzm osiągnął wielkie sukcesy zewnętrzne, stworzył potężną, sprawną organizację, stał się rzeczywistym spadkobiercą całego bogactwa cywilizacji antycznej, zatracił jednakże integralność duchową, stał się narzędziem czysto zewnętrznej, mechanicznej więzi społecznej” (*tamże*, 100). Kiriejewski, podobnie jak Chomiakow, ostro potępiał także zachodni indywidualizm, przeciwstawiając go myśli greckiej, bizantyjskiej i rosyjskiej (por. *tamże*, 101, 156). Trzeba tutaj także zwrócić uwagę na to, iż antykatolickość części prawosławnych myślicieli rosyjskich, zwłaszcza słowianofilów, była silnie związana z antypolskością. Takie było stanowisko Chomiakowa czy też Fiodora Tiutczewa, nazywającego Polskę, z powodu przynależności do kultury zachodniej i katolickiej, „Judaszem Słowiańszczyzny” (por. *tamże*, 161). Mikołaj Danilewski pisze nawet, że „wysoce degenerujący wpływ latynizmu na polski charakter narodowy dowodzi, że doktryna religijna nie jest czymś powierzchownym, lecz można ukazać na jej wdzięcznej niwie wszystko, co w niej jest zawarte. Przy czym posiane ziarno, patrząc na jego specyficzne cechy, rodzi dobre owoce lub plewy”. M.J. DANILEWSKI, *Słowiański typ kulturowo-historyczny*, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 1, red. L. KIEJZIK, Łódź 2001, 144.

⁶² Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, nr 1579.

waniu tożsamości wyznaniowej może osłabić ich wpływ utrwalający wzajemną izolację Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich⁶³.

2.2. Wybrane problemy kulturowe

Odmienności kulturowe między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim w ciągu dziejów wskutek wzajemnej izolacji uwidoczniły się do tego stopnia, że obecnie sposób przeżywania i wyznawania wiary przez chrześcijan jest niezwykle zróżnicowany. O ile własna tradycja kulturowa nie jest dogmatyzowana i nie jest uznawana za jedyną dopuszczalną dla prawowierności chrześcijańskiej, odmienności te świadczą o bogactwie chrześcijaństwa i jego otwarciu na zróżnicowany świat. Często jednak w procesie oddzielania się od siebie Kościołów i Wspólnot szczególnie kulturowy kontekst życia określonej grupy, wyrażający się w jej tradycji liturgicznej, duchowej czy – do pewnego stopnia – doktrynalnej, bywał utożsamiany z jedynym dopuszczalnym sposobem urzeczywistnienia się chrześcijaństwa.

Po stronie chrześcijaństwa wschodniego za kluczowy problem kulturowego i filozoficznego uwikłania teologii i życia kościelnego można uznać bizantynizm, przez myślenie, język, sposoby wyrazu wiary odróżniający Kościoły wschodnie od Zachodu. Niektórzy poważani teologowie prawosławni zdają się wręcz wskazywać bizantyjską tradycję myślową, czy szerzej – kulturową, jako najważniejszą do zachowania i przekazywania prawdy chrześcijańskiej. We wzniosłych słowach pisze o tym Paul Evdokimov: „Kontynuując bezpośrednio najlepsze tradycje świata antycznego, myśl prawosławna, giętka, dialektycznie wysubtelniona, znamionująca się wyraźnym upodobaniem do kontemplacji mistycznej, krótko mówiąc, Bizancjum w swej pełnej dojrzałości, objawia w sposób oczywisty geniusz grecki w jego chrześcijańskim wymiarze. Ten ochrzczony geniusz zostaje głęboko wkorzeniony w nowy kontekst biblijny. [...] Wniesione przez Hellenów dzieło, naznaczone znamieniem chrztu, wchodzi do nowej syntezy Tradycji i w ten sposób określa styl bizantyjskiego chrześcijaństwa”⁶⁴. Okazuje się, że myśl bizantyjska jest najlepsza nie tylko do wyrażenia tajemniczej prawdy ikony⁶⁵, lecz ma również charakter głęboko ludzki i społeczny dzięki „wro-

⁶³ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], nr 1753.

⁶⁴ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, 13.

⁶⁵ Paul Evdokimov pisze o tym w tajemniczych słowach: „Sztuka sakralna dostarcza nam najbardziej adekwatnego wyrazu tego wrodzonego daru, który usposabia do dialektyki określającej prawdy teologiczne i który przyzwycza do doskonałej wolności. Idąc krok za krokiem w ślad za transcendentnym przeżyciem misterium liturgicznego w nieustannym wewnętrznym ruchu quasi-muzycznym, ikonozofia towarzyszy wzlotom myśli i przewyższa ją, odkrywając to, co niewidzialne i niewymowne” (*tamże*, 14).

dzonej swobodzie metafizycznej”⁶⁶. To bizantyjski sposób religijnego myślenia sprawia, że dogmaty chrześcijańskie w ich najsubtelniejszych niuansach mogą stanowić przedmiot intelektualnej pasji wszystkich wierzących. Jest to możliwe, ponieważ bizantyjski aparat filozoficzny uzdalnia ludzkie umysły do przyswojenia objawienia w sposób o wiele doskonalszy niż inne próby filozoficzne. Tutaj, zdaniem Evdokimova, „filozofia zostaje [...] przekroczona w swojej własnej zasadzie i oto możemy podziwiać cud *teognozji*, stanowiący wieczną chwałę Bizancjum”⁶⁷. Przewaga myśli bizantyjskiej nad myślą zachodnią miałaby uwidaczniać się zwłaszcza w największych problemach teologicznych. Według Evdokimova myśl prawosławna jest w stanie, przez odwołanie się do tradycji patrystycznej, rozwiązać problemy niedostępne dla teologii katolickiej czy protestanckiej, takie jak kwestie „wiary i uczynków, wolności i łaski, władzy i ducha proroczego, celibatu i małżeństwa”⁶⁸.

Nic dziwnego zatem, że teologowie prawosławni wzywają niekiedy do nadania takiego charakteru całej teologii chrześcijańskiej, co miałoby się wyrażać w ponownej hellenizacji teologii⁶⁹. Warto wskazać tu na Georges’a Florovsky’ego, który wiele miejsca w swojej działalności teologicznej poświęcił zagadnieniu hellenizmu chrześcijańskiego. Schrytianizowane greckie kategorie myślowe, mające trwałe miejsce w nauce prawosławnej, są przezeń rozumiane jako podstawa całej chrześcijańskiej cywilizacji⁷⁰. Ich obecność w doktrynie czy życiu liturgicznym jest wręcz „kanonizowana”⁷¹. Co więcej, przyjęcie hellenistycznego dziedzictwa – które nie ma w żadnym razie przemijającego charakteru, lecz raczej ostateczny i niepodważalny⁷² – jest niezbędne dla zachowania tożsamości chrześcijań-

⁶⁶ Por. *tamże*.

⁶⁷ *Tamże*.

⁶⁸ *Tamże*, 366. Podobnie o szczególnej wartości myśli greckiej pisze N.I. Barsow: „Склонность к отвлеченному мышлению о предметах высшего порядка, способность к тонкому логическому анализу составляли природные свойства греческого народного гения. Отсюда понятно, почему греки скорее и легче, чем другие народы, признали истинность христианства и воспринимали его целостнее и глубже”. N.I. БАРСОВ, *Православие*, w: *Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С.С. Аверинцев, t. 2, Moskwa 1995, 379.

⁶⁹ Por. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego*, Lublin 1995, 117, 150.

⁷⁰ Por. J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, 139. Georges Florovsky pisze: „Hellenizm jest wspólną bazą i podstawą całej chrześcijańskiej cywilizacji. Jest on włączony w chrześcijańską egzystencję, niezależnie od tego, czy to się nam podoba, czy nie” G. FLOROVSKY, *The Collected Works*, t. 14, cyt. za: K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego*, 153.

⁷¹ Por. G. FLOROVSKY, *Patristics and Modern Theology*, cyt. za: K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego*, 153.

⁷² Por. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges’a Florovsky’ego*, 155, 159. Florovsky idzie tutaj jeszcze dalej, twierdząc, iż „hellenizm stanowi

skiej w warunkach współczesności⁷³. Z tych powodów myśl prawosławna musi odrzucić wpływy teologii zachodniej, która w ciągu swojego rozwoju odeszła od hellenizmu⁷⁴. Przeciwnie, to raczej hellenizacja powinna być przyjęta przez chrześcijaństwo zachodnie w celu odnalezienia przez nie własnej tożsamości⁷⁵.

Czynniki kulturowe, związane zwłaszcza z pewnymi prądami filozoficznymi⁷⁶, lecz także z wielorakimi przemianami w łonie społeczeństw zachodnioeuropejskich, miały znaczący udział w podziale chrześcijaństwa zachodniego. Wprawdzie ruch reformacyjny, zapoczątkowany wystąpieniem Marcina Lutra, odwoływał się do konieczności reformy Kościoła według Słowa Bożego, jednakże myślowym tłem reformacji było odwrócenie się części teologów i filozofów chrześcijańskich od scholastyki, a zwłaszcza coraz większa popularność nomi-

coś więcej niż przejściowy okres w Kościele. Kiedykolwiek teolog zaczyna myśleć, że «greckie kategorie» są przestarzałe, to oznacza, iż przestaje trwać w komunii. Teologia nie może być katolicka bez związków z hellenizmem”. G. FLOROVSKY, *The Collected Works*, t. 4, cyt. za: K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, 155.

⁷³ Por. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, 153, 155.

⁷⁴ Por. *tamże*, 155-156. Podczas ogólnoprawosławnego kongresu teologicznego w Atenach w 1936 roku Florovsky przedstawił tezę, iż wpływ zachodni zniekształcił rosyjską prawosławną teologię. Jakikolwiek kategorie myślowe czy pojęcia przejmowane przez teologię prawosławną z Zachodu mogą mieć dla niej jedynie niszczące skutki. Por. J. OEDELMANN, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, 138-139.

⁷⁵ Krzysztof Leśniewski pisze, że „w chrześcijaństwie zachodnim zaistniał swoisty kryzys tożsamości wierzących, na który duży wpływ miało przejście od bardziej statycznego poglądu na rzeczywistość do jej dynamicznej i ewolucyjnej wizji. W tym kontekście można przypomnieć, że niektórzy teologowie zachodni uważają dehellenizację za nieodzowną konsekwencję katolickości chrześcijaństwa”. K. LEŚNIEWSKI, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, 166. Stwierdzenie to zbiega się z wnioskami niektórych teologów prawosławnych. Przykładowo dla I. D. Andriejewa hellenizm dał cywilizacji europejskiej nie tylko nieśmiertelną filozofię („Эллинизм дал европейской цивилизации неумирающую философию”), lecz także wypracował cały dogmat chrześcijański. Cała historia Kościoła okresu soborów ekumenicznych pokazuje zaangażowanie Greków, podczas gdy Zachód nie interesuje się głębią dogmatu, lecz raczej tym, co dotyczy ziemskiego ustroju i porządku Kościoła, prowadząc do powstania żelaznej kościelnej organizacji. Stąd podczas gdy ideałem wschodniego chrześcijaństwa była monastyczna asceza i oddalenie od świata przez post, modlitwę, pokój i traktowanie życia jako przygotowania do śmierci, to na Zachodzie – Andriejew powołuje się tutaj na W. Sołowjowa – Kościół nie bał się „pogрузić się w brudzie życia historycznego” („Западная церковь [...] не побоялась погрузиться в грязь исторической жизни”), kierując Kościół ku celom ziemskim i światowym. И.Д. АНДРЕЕВ, *Восточная церковь, в: Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С. С. АВЕРИНЦЕВ, t. 1, Moskwa 1993, 379; por. А. П. ЛОПУХИН, *Восточная церковь, в: Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С.С. АВЕРИНЦЕВ, t. 1, Moskwa 1993, 378.

⁷⁶ Szczególnie wskazać wypada kryzys scholastyki wraz z rozwojem subiektywizmu oraz nominalizmu. Por. SWIEŻAWSKI, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, Warszawa 1998, 16n; TENŻE, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, 784.

nalizmu⁷⁷. Na zaistnienie i rozwój reformacji miała również wpływ atmosfera późnośredniowiecznej i renesansowej Europy, w której humanizm, popierany niekiedy przez dostojników kościelnych, prowadził do zakwestionowania scholastyki i krytyki późnośredniowiecznego Kościoła⁷⁸. Od czasów reformacji rozbieżności myślowe i kulturowe bardzo pogłębiły wyznaniowy podział zachodniego chrześcijaństwa, tym bardziej że sam proces wyodrębniania się poszczególnych wyznań chrześcijańskich przyspieszył kulturowe różnicowanie się społeczeństw Europy. O ile po stronie reformacyjnej przemiany te doprowadziły w ciągu stuleci do znaczącej sekularyzacji społeczeństw chrześcijańskich przy jednoczesnym rozwoju teologii inspirowanej się postępem nauk świeckich⁷⁹, o tyle – przeciwnie – po stronie katolickiej chęć obrony przed sekularyzacją kojarzoną z reformacją prowadziła niekiedy do zatrzymywania się na średniowieczno-scholastycznych kategoriach myślowych⁸⁰. Współcześnie, w dobie namysłu nad zagadnieniem tożsamości człowieka, widoczne są konsekwencje tych dwóch rozbieżnych dróg rozwoju myśli chrześcijańskiej. Racjonalizm, modernizm czy inne prądy myślowe kształtujące sposób funkcjonowania niektórych grup protestanckich doprowadziły do ich wielkiego rozdrobnienia oraz do zaistnienia poważnych różnic teologicznych – do tego stopnia, że powstały ruchy, które podważyły podstawowe chrześcijańskie prawdy wiary, takie jak Trójca czy boskość Jezusa Chrystusa⁸¹. Myśl katolicka wydaje się zaś niekiedy tkwić w niepokonalnej opozycji wobec kultury współczesnej, co sprawia, że z jednej strony mniej narażona jest na zagrożenia sekularyzacyjne, ale zarazem z trudem może włączyć się we współczesny dyskurs kulturowy.

2.3. Wybrane problemy społeczne

Grupę problemów przyczyniających się do ugruntowywania tożsamości wyznaniowej chrześcijan w opozycji do innych wyznań chrześcijańskich stanowią zagadnienia społeczne. Ich siła oddziaływania wynika z bezpośredniej obecności w życiu poszczególnych wierzących oraz z faktu, że realnie kształtują one codzienną aktywność chrześcijan, przez to także odzwierciedlając się w ich sposobie myślenia i wartościowania, a zatem również w postrzeganiu samych siebie

⁷⁷ Pot. Tenże, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, 99n.

⁷⁸ Pot. O.H. Pesch, *Zrozumieć Lutra*, Poznań 2008, 471; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3: *Od Mahometa do wieku Reform*, 216.

⁷⁹ Pot. Światowy Alians Kościołów Reformowanych – Papińska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984-1990*, 82.

⁸⁰ Pot. Swieżawski, *Studia z myśli późnego średniowiecza*, 101, 108.

⁸¹ Pot. Światowy Alians Kościołów Reformowanych – Papińska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Ku wspólnemu rozumieniu Kościoła. Międzynarodowy dialog reformowano-rzymskokatolicki. Druga faza: lata 1984-1990*, 82.

na tle innych. Wśród tego typu kwestii różnicujących i kształtujących tożsamości wyznaniowe chrześcijan należy wskazać problematykę narodową (w tym kwestie polityczne oraz napięcia na tle rasowym)⁸².

Ponieważ wiara, o ile jest żywa, przenika każdą dziedzinę ludzkiego życia, nie da się jej także oddzielić od tradycji narodowej określonej grupy wierzących. Co więcej, w wielu wypadkach chrześcijaństwo kształtowało przez wieki tę tradycję, tak iż współcześnie dla wielu grup narodowościowych elementy chrześcijańskie mają istotny charakter narodotwórczy⁸³. Chociaż chrześcijaństwo nie zacieśnia się nigdy do jednej tradycji, to jednak żywego związku określonej kultury z chrześcijaństwem, wyrażającego się w charakterystycznym przyswojeniu sobie i przekazywaniu nauki chrześcijańskiej, nie można uznać za negatywny czy niepożądany. Przeciwnie, ten związek może zapewnić tradycji religijnej żywotność i siłę, wiążąc ją z żywą i wciąż rozwijającą się tradycją narodową⁸⁴. Jednakże w niektórych wypadkach związek taki – o ile tradycja narodowa odgrywa w nim dominującą rolę, odsuwając na margines niedającą się zamknąć w niej naukę Ewangelii – może prowadzić do poważnych wypaczeń, zapoczątkowując czy zaostrzając podziały między chrześcijanami. W takich przypadkach uwarunkowana narodowo denominacja może doświadczyć samoizolacji wobec innych grup do tego stopnia, że elementy życia kościelnego pochodzące ze sfery świeckiej zaczynają być traktowane jako istotne prawdy chrześcijańskiej wiary i życia. Niekiedy tego typu podziały, mające świeckie źródła, stają się przyczyną nieprzezwycięzalnych niechęci między wierzącymi należącymi do różnych grup narodowych i wyznaniowych⁸⁵.

Związek konkretnie realizującego się chrześcijaństwa z określoną tradycją narodową występuje – choć z różnym nasileniem – zarówno w przypadku narodów, w których dziejach chrześcijaństwo obecne jest od wielu wieków, jak też i w krajach misyjnych, gdzie szuka ono swojego głębszego zakorzenienia. W każdym przypadku zagadnienie inkulturacji stawia przed chrześcijanami dwa problemy: prowincjonalizm i synkretyzm, które grożą izolacją określonej grupy wierzących i ukształtowaniem ich tożsamości wyznaniowej w opozycji do innych chrześcijan, ostatecznie także wbrew samemu orędziu ewangelicznemu. O ile Kościoły i Wspólnoty są na ogół świadome zagrożenia synkretyzmem, rozumianym jako przenikanie do treści chrześcijańskiej nauki elementów obcych, o tyle prowincjonalizm jest trudniej zauważalny, zwłaszcza w przypadku małych Kościołów czy

⁸² Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963 r.], „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 21 (2005) 1-2, 214.

⁸³ Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Orientale lumen”*, nr 7; w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, 301.

⁸⁴ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], 1789.

⁸⁵ Por. *tamże*.

Wspólnot. Tymczasem to właśnie on sprawia, iż określona grupa wyznaniowa do tego stopnia wiąże się z konkretną społecznością lokalną, że uznaje wyrażanie wiary chrześcijańskiej w kategoriach innych tradycji narodowych za nieuprawnione i niesłuszne. Takie przywiązanie do własnej tradycji narodowej prowadzi nie tylko do izolacji wspólnot chrześcijańskich, ale też do zaistnienia i utrwale-
nia rzeczywistych, głębokich podziałów⁸⁶.

Zarówno w historii, jak też wciąż we współczesnej sytuacji części Kościołów i Wspólnot podziały te wyrażają się w dwóch negatywnych zjawiskach – nacjonalizmie i rasizmie – będących często przyczyną zgorzenia dla niechrześcijan. Wprawdzie Kościoły czy Wspólnoty, istniejące w określonym miejscu i czasie, obejmujące konkretną grupę wierzących, świadome są, że kryteria narodowe czy rasowe nie mogą stanowić czynnika kształtującego tożsamość wyznaniową chrześcijan⁸⁷, to jednak nacjonalizm czy też rasizm boleśnie naznaczyły dzieje części z nich⁸⁸. Chociaż żadne z tych zjawisk nie powstało na gruncie chrześcijańskim i nie mają one oparcia w doktrynie chrześcijańskiej⁸⁹, zaważyły one wszakże na losach grup chrześcijańskich, stając się niekiedy przyczynami pogłębienia niezgody między wierzącymi⁹⁰. Zdarzało się, że czy to dla ułatwienia sobie działalności, czy też w celu osiągnięcia przewagi nad innymi wyznania-
mi Kościoły czy Wspólnoty w różnej mierze stawały się narzędziami w polityce państwowej, prowadząc wręcz do powstania wyizolowanego spośród innych grup chrześcijańskich Kościoła narodowego, względnie państwowego, cieszącego się uprzywilejowaniem w życiu publicznym i ekonomicznym⁹¹. W tym kontekście

⁸⁶ Por. *The Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission (1977-1984)*, 429; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri. Tre dichiarazioni concordate* [Akra, 20 lipca – 5 sierpnia 1974], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. G. CERETI, J. VOICU, t. 1, Bologna 2004³, nr 3001.

⁸⁷ Por. CHIESA DI NORVEGIA – UNIONE BATTISTA DI NORVEGIA, *Un solo Signore, una sola fede, una sola chiesa. Il desiderio di un solo battesimo. Rapporto delle conversazioni bilaterali 1984-1989*, w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. G. CERETI, J. F. PUGLISI, t. 8, Bologna 2007, nr 2613; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [III Zgromadzenie ŚRK w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948], nr 247.

⁸⁸ Por. COMITATO MISTO CATTOLICO-PROTESTANTE IN FRANCIA, *Scelte etiche e comunione ecclesiale*, w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. G. CERETI, J. F. PUGLISI, t. 4, Bologna 1999², nr 848.

⁸⁹ Por. B. MILERSKI, *Kościół a narody. Ekumenia w obliczu nacjonalizmu i internacjonalizmu*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 11 (1995) 2, 14.

⁹⁰ Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La chiesa e il disordine della società* [I Zgromadzenie ŚRK w Amsterdamie, 22 sierpnia – 4 września 1948], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. ROSSO, E. TURCO, t. 5, Bologna 2001, nr 30.

⁹¹ Por. J. GADILLE, *L'expansion chrétienne et l'inculturation. Questions posées par l'histoire de l'extension mondiale du christianisme et son incarnation dans les cultures*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 95 (2000) 3, 393; H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, nr 1577; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La chiesa e il disordine della società* [I Zgromadzenie ŚRK w Amsterdamie, 22 sierpnia – 4 września 1948], nr 31; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE,

jako wyraźna przestroga dla wspólnot chrześcijańskich brzmią słowa dokumentu Światowej Rady Kościołów z konferencji w New Delhi, wskazujące, iż „chrześcijanie nigdy nie udzielą państwu ostatecznej wierności. Kościół nie może nigdy zapominać, że państwo, jak i naród, zostały poddane sądowi i miłosierdziu Bożemu objawionym w Chrystusie. Kościoły muszą być gotowe, aby wejść w konflikt z państwem w jakimkolwiek kraju i w jakimkolwiek systemie politycznym”⁹².

Zgubny dla wiarygodności Kościoła i jego misji ścisły związek z państwem w pewnych okresach dotknął większość tradycji chrześcijańskich. Na Zachodzie zarówno Kościół łaciński, jak i Wspólnoty poreformacyjne doświadczały oddziaływania władz świeckich. To uzależnienie widoczne było zwłaszcza w przypadku protestanckich Kościołów państwowych czy w Kościele Anglii, ale także w niektórych krajach katolickich (choćby we Francji pod wpływem gallikanizmu czy w Austrii pod wpływem józefinizmu)⁹³. Nigdzie jednakże związek Kościoła z państwem nie był tak silny ani nie stał się tak silnym elementem kształtującym świadomość chrześcijan, jak w przypadku chrześcijańskiego Wschodu⁹⁴.

Rapporto del Comitato del Dipartimento Chiesa e società, [III Zgromadzenie ŚRK w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. ROSSO, E. TURCO, t. 5, Bologna 2001, nr 325.

⁹² „I cristiani non accorderanno mai allo stato la loro definitiva fedeltà. La chiesa non deve mai dimenticare che lo stato, come la nazione, sono posti sotto il giudizio e la misericordia di Dio rivelati in Cristo. Le chiese devono essere pronte ad entrare in conflitto con lo stato, in qualsiasi paese e sotto qualsiasi regime politico” (CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [III Zgromadzenie ŚRK w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948], nr 245). Warto wskazać na Dietricha Bonhoeffera, zaangażowanego w obronę chrześcijaństwa przez niebezpieczeństwem uwikłania w nacjonalizm czy uzależnienie od ideologii państwowej. Bogusław Milerski pisze, że dla Bonhoeffera Słowo Boże, „które nie jest własnością jakiejś konkretnej jednostki bądź określonego narodu, lecz które pielęgnuje cały Kościół Powszechny jako ekumeniczna i ponadnarodowa społeczność różnych wspólnot chrześcijańskich, uprawomocnia zarówno sprzeciw Kościoła wobec nacjonalizmu jak i jego stanowcze opowiedzenie się za pokojem i pokojowym współistnieniem narodów [...]. Jeżeli Kościół zrezygnuje z poszukiwania swojej racji bytu w tym świecie, czy to w przesłankach narodowych, jako obrońca tradycji narodowej, czy w politycznych, jako reprezentant jakiejś opcji, a zamiast tego otworzy się na obecność Chrystusa i wsłucha się w Jego słowo, to paradoksalnie nie zatraci związku z doczesnością, lecz stanie się dla niej błogosławieństwem. Innymi słowy: tylko wtedy Kościół pozytywnie może wpływać na sprawy tego świata, gdy będzie w posłuszeństwie urzeczywistniał wolę Boga, a nie jakiś konkretny interes narodowy, państwowy czy ideologiczny”. B. MILERSKI, *Kościół a narody. Ekumenia w obliczu nacjonalizmu i internacjonalizmu*, 11n.

⁹³ Por. A. NAPIÓRKOWSKI, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, 192-195.

⁹⁴ Por. W. VAN DEN BERKEN, *Zakłócone relacje między Rosyjskim Kościołem Prawosławnym a Kościołem rzymskokatolickim*, „Roczniki Teologiczne” 53-54 (2006-2007) z. 7, 115-118; H. KOWALSKA, *Kultura bizantyńsko-prawosławna*, w: *Rosjoznawstwo. Wprowadzenie do studiów nad Rosją*, red. L. SUCHANEK, Kraków 2004, 143n. Kowalska wskazuje na swoistą sakralizację państwa w Bizancjum, a potem na Rusi: „Jednym z największych fenomenów kultury bizantyńskiej, jaki Ruś przejęła w spadku po Cesarstwie, był fakt, że źródłem doktryny istnienia państwa stał się dogmat wiary. Kościół tę doktrynę objaśniał i przechowywał. Najbardziej dojrzały kształt osiągnęła ona

Paul Evdokimov, w swojej apoteozie bizantynizmu czy też chrześcijańskiego hel-lenizmu, zauważa, iż w przeciwieństwie do Zachodu, który bezskutecznie usi-łuje przez filozoficzne dociekania dociec prawd Bożych, myśl wschodnia może przeżyć i dostrzec pełnię prawdy. To sprawia, że myśl bizantyjska może stano-wić oparcie dla struktury społecznej całkowicie odmiennej od struktury spo-łeczeństwa zachodniego. W strukturze społecznej, w której myśl prawosławna zawsze doszukuje się „absolutnego społeczeństwa” Trójjedynego Boga⁹⁵, uwi-dacznia się „bizantyjska symfonia”, będąca dogmatem chrześcijańskim zastoso-wanym w praktyce i przenikającym każdą formę społecznego życia ludzkiego⁹⁶. Wspomniany wcześniej bizantynizm ma zatem, poza aspektem filozoficznym czy kulturowym, także wymiar społeczny i polityczny, wyrażający się w bardzo ści-śłym związku państwa i Kościoła⁹⁷. Związek ten spotyka się z krytyką niektórych myślicieli rosyjskich⁹⁸. Co więcej, w warunkach życia i rozwoju społeczeństw

wraz z wykrystalizowaniem się dogmatu chrystologicznego i przybrała postać *diarchii*. Zgodnie z nią Kościół, zachowując swoją mistyczną sakramentalną niezależność, stanowi wraz z państwem niepodzielną całość, której elementy przywoływały wizerunek bogoczwolczeństwa Chrystusa. Zanim doktryna osiągnęła sens *diarchii*, począwszy od czasów Justyniana (VI w.), jej podstawę stano-wiła początkowo *symfonia*, odwołująca się przede wszystkim do patriarchalnej struktury w dogmacie o Trójcy Świętej. [...] W świadomości potocznej granica między państwem i Kościołem była niedostrzegalna, mimo iż w sensie organizacyjnym Kościół był autonomiczny”. *Tamże*, 151.

⁹⁵ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, 42n.

⁹⁶ „Symfonia bizantyjska nie jest umową ani prawnym ograniczeniem prerogatyw, lecz postulatem wiary, zastosowaniem dogmatu, pozwalającym odnaleźć powszechność wszystkich form służenia do budowy jedyne go Królestwa. Wszelka bowiem funkcja kościelna jest charyzmatem, każdy wierzący jest kapłanem, królem i prorokiem królewskiego kapłaństwa. W zamkniętym świecie zjawisk nie ma miejsca na indywidualność; dopiero z góry człowiek uzyskuje określenie osobowości; osobowość jest nadaniem duchowej hipostazy” *Tamże*, 43; por. S. HARA-KAS, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. LEŚNIEWSKI, Lublin 2009, 594.

⁹⁷ Por. V.N. MAKRIDES, *Orthodoxy as a conditio sine qua non: Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective*, 282; S. HARA-KAS, *Kościół prawosławny wo-bec kwestii moralnych*, 597. Należy tutaj dostrzec szczególnie przypadek Grecji, gdzie prawosła-wie stanowi istotny element tożsamości narodowej. Jest to w znacznej mierze usprawiedliwione tym, iż właśnie przywiązanie do prawosławnej tradycji umożliwiło przetrwanie greckiej kultury w rzeczywistości wielowiekowego poddania obcemu narodowo, kulturowo i religijnie panowa-niu. Por. Н.Н. ГЛУБОВСКИЙ, *Православие*, w: *Христианство. Энциклопедический словарь*, red. С.С. АВЕРИНЦЕВ, t. 3, Moskwa 1995, 383. Niektórzy widzą wielką rolę prawosławia nie tylko w obliczu zagrożenia przez islam, ale także – a może przede wszystkim – w obronie Greków przed „nieprawowierną propagandą, szczególnie ze strony katolicyzmu, od dawna dążącego do pełne-go panowania na Wschodzie” („...не поддалось напору инославной пропаганды – особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящегося к полному владычеству на Востоке”). *Tamże*, 382.

⁹⁸ Mikołaj Bierdiajew pisze o wypaczeniu rosyjskiego mesjanizmu: „Dokonuje się to także z mesjanizmem rosyjskim, który przekształca się w imperializm, a nawet w nacjonalizm. Me-jańska idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu stała się fundamentem dla budowania ogromnego

współczesnych szkodliwe skutki tego związku przejawiają się w marginalizacji Kościoła jako głosiciela Chrystusa i odbieraniu go jako reliktu przeszłości, niepotrafiącego współistnieć z kulturą nowoczesną⁹⁹. Niemniej jednak zauważyć należy, iż silnego związku Kościoła z państwem czy tradycją narodową nie można w żadnym wypadku uznawać za element istotny prawosławnej nauki o Kościele¹⁰⁰. Wskazuje na to Włodzimierz Łoski, dowodząc, że istniejący na Zachodzie obraz Kościołów wschodnich jako federacji Kościołów narodowych ściśle uzależnionych od państwa jest fałszywy, skoro w nauce prawosławnej opieranie jedności Kościoła lokalnego na czynnikach politycznych, etnicznych czy kulturowych jest uznawane za herezję filetyzmu¹⁰¹.

i potężnego państwa. Wola mocy skaziła ideę mesjańską. Ani Ruś Moskiewska, ani Rosja nie zrealizowały idei Trzeciego Rzymu. U podstaw Rosji Sowieckiej także legła idea mesjańska i również została skażona przez wolę mocy”. M. BIERDAJEW, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, Kęty 2003, 80n. Zauważając uzależnienie rosyjskiego prawosławia od władzy państwowej, a wskutek tego pewien wewnętrzny paraliż, Bierdajew w innym miejscu porównuje je z katolicyzmem: „Trzeba powiedzieć prawdę. W autorytatywnym katolicyzmie jest więcej wolności niż w prawosławiu, które tylko w słowach czci Chrystusa jako swoją jedyną głowę”. TENŻE, *Głoszę wolność. Wybór pism*, Warszawa 1999, 252. Włodzimierz Sołowjow z kolei, na wieść o możliwej wojskowej interwencji Rosji w Konstantynopolu, pyta z goryczą: „Co możemy tam przynieść oprócz pogańskiej idei państwa absolutnego, zasad cesaropapizmu, które zapożyczyliśmy od Greków i które zgubiły Bizancjum?” W. SOŁOWJOW, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, Warszawa 2007, 33. Natomiast Aleksander Schmemmann pisze: „Kiedy jednak 26 stycznia 1589 roku patriarcha konstantynopolitański Jeremiasz uroczystie podniósł do godności patriarchy metropolitę Jonę, a po dwóch latach Moskwa otrzymała *tomos* o utworzeniu patriarchatu, Kościół ruski nie był już nawet w niewoli państwa, ale stanowił z państwem jeden świat, zakuty w sakralny byt”. A. SCHMEMMANN, *Droga prawosławia w historii*, 311; por. *tamże*, 280n, 309nn).

⁹⁹ Por. W. KOWALCZYK, *Kultura a chrześcijaństwo w pracach rosyjskiego teologa prawosławnego protojereja Aleksandra Mienia*, w: *Słowianie wschodni. Duchowość, mentalność, kultura. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Łużnemu w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. A. RAŻNY, D. PIWOWARSKA, Kraków 1997, 81.

¹⁰⁰ Por. Н.Н. ГЛУБОВСКИЙ, *Православие*, 385.

¹⁰¹ Łoski krytykuje bezpośrednio książkę Yves'a Congara *Chrétiens désunis*, a pośrednio zajmujących się problematyką wschodnią teologów katolickich i protestanckich: „Trzeba nie znać ani fundamentów kanonicznych, ani historii Kościoła Wschodniego, żeby ryzykować podobne uogólnienia” W. ŁOSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, 20. Z drugiej strony, przyglądając się krytyce Łoskiego, warto zauważyć, iż w prawosławiu, zwłaszcza w samym Konstantynopolu, istniały tendencje do kościelnego absolutyzmu, utrudniające rozwój narodowych autokefalicznych Kościołów. Z trudem uznawano ich hierarchiczną równość – tak w przypadku Rusi (XVI w.), Grecji (XIX w.) czy Bułgarii (schizma bułgarska – XIX w.). Stąd też w kontekście bułgarskim mówiono o herezji filetyzmu, rozumianej jako dążenie do samodzielności Kościołów narodowych. Por. Н.Н. ГЛУБОВСКИЙ, *Православие*, 383; J.M.R. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, 107n; T. KAŁUŻNY, *Problem eklezjalnej jedności prawosławia w dzisiejszej Europie*, „Studia Oecumenica” 8 (2008), 87. Henri de Lubac, patrząc z katolickiego punktu widzenia, zwraca uwagę na możliwe zagrożenie jedności Kościoła i ryzyko ujawnienia się nacjonalizmów w prawosławnym systemie Kościołów autokefalicznych. Por. H. DE LUBAC, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, 59. Podob-

Także wyznaniowa polityka państwa niezaangażowanego światopoglądowo może stać się w pewnej mierze czynnikiem kształtującym relacje między grupami chrześcijańskimi i wpływającym na ich tożsamość. Najbardziej widocznym przykładem tego zjawiska jest amerykański system wyznaniowy, wyrażający się w istnieniu bardzo wielu niekiedy głęboko podzielonych wyznań chrześcijańskich, budujących tożsamość swoich członków na silnym skontrastowaniu z przedstawicielami innych denominacji. Ukształtowanie się takiego systemu ma za przyczynę, obok obserwowanej we Wspólnotach poreformacyjnych ławności dzielenia się na mniejsze grupy wyznaniowe, właśnie nieobecność państwa jako czynnika regulującego sprawy religijne i w żaden sposób niedążącego do kształtowania życia religijnego obywateli. Chrześcijaństwo w tworzącym się społeczeństwie amerykańskim natknęło się na zupełnie nową dla siebie sytuację – całkowitą obojętność władz państwowych wypływającą z określonej koncepcji wolności człowieka. Paradoksalnie, ta obojętność – w kontraście wobec pozytywnego czy negatywnego zaangażowania władz państwowych w Europie niemal od początków Kościoła – doprowadziła do wyznaniowego rozczłonkowania i podzielenia chrześcijan¹⁰². W pewnym stopniu zresztą zjawisko to wyszło poza ramy chrześcijaństwa poreformacyjnego, obejmując na znacznie mniejszą skalę zarówno tradycję katolicką¹⁰³, jak i wschodnią¹⁰⁴.

Jeszcze bardziej bolesnym i negatywnie odzwierciedlającym się na relacjach międzychrześcijańskich – zwłaszcza w przypadku Wspólnot poreformacyjnych

nie Walter Kasper zauważa, iż „zakorzenienie w narodach i w specyficznych kulturach stanowi siłę, ale – jak przyznają liczni teologowie prawosławni – zarazem słabość świata prawosławnego i przyczynę napięć pomiędzy różnymi Kościołami prawosławnymi”. (W. KASPER, *Teologiczne korzenie sporu między Moskwą a Rzymem*, „Biuletyn Ekumeniczny” 32 [2003] 2, 6). Bez wątplenia, przynajmniej w pewnym okresie historii Rosji carskiej, nacjonalizm rosyjski wiązał się ze szczególną interpretacją prawosławia i jego dziejowej misji, tak jak to wyraża Mikołaj Danilewski: „Patrząc od strony obiektywnej, faktycznej, narodowi rosyjskiemu i większości innych ludów słowiańskich historia wyznaczyła los, by wraz z Grekami stali się głównymi strażnikami żywej prawdy religijnej – prawosławia, i aby w ten sposób kontynuowali wielkie dzieło, które wcześniej było udziałem, Izraela i Bizancjum: być narodem wybranym przez Boga. Od strony subiektywnej, psychicznej Rosjanie i inny Słowianie obdarzeni są pragnieniem prawdy religijnej, co potwierdzają zarówno normalne przejawy, jak też wszelkie wypaczenia owych duchowych skłonności” (M. J. DANILEWSKI, *Słowiański typ kulturowo-historyczny*, 144).

¹⁰² Por. W. E. GARRISON, *I fattori non teologici delle divisioni. Chiese di stato e chiese libere* [sprawozdanie przedstawione na III Konferencji światowej Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. Rosso, E. Turco, t. 6, Bologna 2005, nr 1602.

¹⁰³ Por. B. DOMAGAŁA, *Polski Narodowy Kościół Katolicki – herezja, ruch narodowy czy ruch społeczny*, Kraków 1996, 8n.

¹⁰⁴ Por. T. KALUŻNY, *Problem eklezjalnej jedności prawosławia w dzisiejszej Europie*, 80n.

– jest uwikłanie chrześcijan w rasizm¹⁰⁵. Już w 1948 roku w Amsterdamie Światowa Rada Kościołów wskazała, że Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie nierzadko utrwały istniejące uprzedzenia narodowe i rasowe, przyczyniając się w ten sposób do jeszcze większego pogłębienia podziału samych chrześcijan¹⁰⁶. Problem ten bynajmniej się nie zdezaktualizował. Choć chrześcijanie świadomi są, że dyskryminacja rasowa nie tylko otwarcie sprzeciwia się Ewangelii, lecz również jest czynnikiem podziału wierzących w Chrystusa¹⁰⁷, to jednak wciąż istnieją lokalnie denominacje zorganizowane według kryterium rasowego¹⁰⁸.

Na kształtowanie się tożsamości wyznaniowych podzielonych chrześcijan wpływ ma także sytuacja społeczna. Nierzadko przynależność do grupy wyznaniowej wiąże się z identyfikacją ze szczególną warstwą społeczną, stylem życia czy sytuacją ekonomiczną¹⁰⁹. Społeczne uwarunkowania widoczne są w pierwszym rzędzie w przypadku Kościołów wolnych, nie mających własnej wielowiekowej tradycji i opierających się zasadniczo na wolnej decyzji ich członków¹¹⁰. Problemy związane z umiejscowieniem w społeczeństwie bezpośrednio przekładają się na relacje z innymi grupami chrześcijańskimi, niekiedy uniemożliwiając porozumienie i współpracę, a nawet przyczyniając się do powstawania wzajemnej nieufności, przy czym istniejące konflikty i napięcia społeczne przekładane są na sferę religijną¹¹¹.

3. Zakończenie

Analiza przyczyn występujących dzisiaj wśród chrześcijan podziałów – dotykających nie tylko instytucji kościelnych, lecz wyrażających się również w odmiennie i niekiedy konfrontacyjnie ukształtowanej tożsamości wyznaniowej chrześcijan o różnej przynależności konfesyjnej – wskazuje, iż mają one źródła

¹⁰⁵ Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Servizio* [III Zgromadzenie ŚRK w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948], nr 248-249.

¹⁰⁶ Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *La chiesa e il disordine della società* [I Zgromadzenie ŚRK w Amsterdamie, 22 sierpnia – 4 września 1948], nr 30.

¹⁰⁷ Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963], 214n; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto del Comitato del Dipartimento Chiesa e società*, [III Zgromadzenie ŚRK w New Delhi, 19 listopada – 4 września 1948], 333; CHIESE CRISTIANE DEL SUDAFRICA, *Dichiarazione di Rustenburg*, w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. G. CERETI, J. F. PUGLISI, t. 4, Bologna 1999², nr 1939.

¹⁰⁸ Por. CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Strutture d'ingiustizia e lotte per la liberazione* [V Zgromadzenie ŚRK w Nairobi, 23 listopada – 10 grudnia 1975], w: *Enchiridion Oecumenicum*, red. S. ROSSO, E. TURCO, t. 5, Bologna 2001, nr 940.

¹⁰⁹ Por. CZWARTA ŚWIATOWA KONFERENCJA DO SPRAW WIARY I USTROJU KOŚCIOŁA, *Raport* [Montreal, 12 – 26 lipca 1963], 215.

¹¹⁰ Por. H. OBENDIEK, *I fattori non teologici nella divisione delle chiese*, 1578.

¹¹¹ Por. COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *Rapporto* [III Konferencja światowa Komisji „Wiara i Ustrój” ŚRK w Lundzie, 15-28 sierpnia 1952], nr 1790.

także poza kręgiem zagadnień ściśle teologicznych. W publikacjach teologicznych, a także w prowadzonych dialogach ekumenicznych nierzadko chrześcijanie koncentrują się na rozbieżnościach teologicznych, sądząc, że ich usunięcie czy też takie wyjaśnienie, które byłoby do przyjęcia dla wszystkich dialogujących stron, przybliży oczekiwaną pełną widzialną jedność chrześcijaństwa. Chociaż bez wątpienia idące w tym kierunku prace teologów są niezbędne i mają niezaprzeczalną wartość, to jednak trwające mimo lat wysiłków ekumenicznych podziały wskazują, jak dużą rolę w kształtowaniu tożsamości wyznaniowej chrześcijan odgrywają czynniki nieteologiczne, zwłaszcza historyczne i społeczne.

Skoro ruch ekumeniczny nie może zatrzymać się jedynie na dostrzeżeniu i analizie istniejących trudności oraz przyczyn podziałów, lecz ma za zadanie dążenie do ich przezwyciężenia, w życiu Kościołów i Wspólnot dążących do odzyskania utraconej chrześcijańskiej jedności nie może zabraknąć także tej historycznej i społecznej refleksji nad pochodzeniem i formowaniem się chrześcijańskich tożsamości wyznaniowych. Jest to o tyle istotne, że czynniki historyczne oraz społeczno-kulturowe często wpływają na kształtowanie się tożsamości chrześcijan w opozycji do innych, sprzyjając wyobcowaniu całych grup konfesyjnych. Z tego powodu Kościoły i Wspólnoty powinny podejmować działania zmierzające do tego, aby różnice istniejące i doświadczane na co dzień przez chrześcijan żyjących w odmiennych kontekstach kulturowych i społecznych nie były elementem pobudzającym ich wzajemną wrogość czy umacniającym podziały. Do tego konieczne jest wszakże przezwyciężenie kulturowego, społecznego czy politycznego lub narodowego wyizolowania grup chrześcijańskich – w duchu szacunku do innych tradycji. Kluczowe jest tu uświadomienie sobie przez chrześcijan, doświadczających kulturowej różnorodności, ograniczeń własnej perspektywy i kontekstu życiowego.

Jeżeli refleksja historyczna oraz czynniki społeczne i kulturowe będą powodem wzajemnego izolowania się chrześcijan, albo też kiedy określona tradycja myślowa zostanie uznana przez Kościół czy Wspólnotę za jedyną, w której można wyrazić wiarę chrześcijańską, budowana nieustannie tożsamość wyznaniowa zawsze będzie funkcjonowała jako nieprzezwycięzalny element podziału i niezgody. Świadomość ograniczeń własnego kontekstu społeczno-kulturowego oraz absolutnej przewagi orędzia ewangelicznego nad wszelkimi świeckimi elementami i środowiskami jego przekazywania może z kolei sprawić, że tożsamość wyznaniowa straci swój polemiczny charakter, stając się sposobem wyrazu wierności wobec własnej tradycji oraz właściwym dla poszczególnych Kościołów i Wspólnot bogactwem składającym się na jeden depozyt wiary, strzeżony i przekazywany przez wieki (por. 1 Tm 6,20).

Non-théologiques facteurs de la différenciation identitaire des chrétiens

Résumé

L'identité confessionnelle exprime la réalité des divisions dans le christianisme où il y a plusieurs Églises et Communautés confessionnelles. Tous ces groupes religieux constituent des groupes identitaires dont l'influence sur leurs membres est très forte. Des recherches théologiques sur la question de l'identité confessionnelle peuvent conduire à comprendre leur spécificité, leurs origines et les différences qui les séparent les unes des autres. Puisque l'identité confessionnelle (comme d'ailleurs toutes les identités collectives) est liée à la vie sociale des membres des groupes religieux, elle ne peut pas être dépassée ni oubliée dans le dialogue œcuménique.

L'article se penche sur l'analyse de certains facteurs de la différenciation identitaire des chrétiens. Il y en a deux facteurs principaux non-théologiques le facteur historique (les événements historiques et surtout leur rôle dans le processus de construction des identités confessionnelles contemporaines) et le facteur socio-culturel (les groupes religieux sont considérés comme sujets sociaux qui sont la source des identités collectives fortes). Dans le domaine historique on ne peut jamais oublier que les événements historiques et surtout leur interprétation contemporaine constituent un des plus forts facteurs de division. Ce sont souvent des différences dans l'interprétation des faits historiques (comme, p. ex. la Réforme en Europe au XVI^e siècle ou l'union de Brest en 1596) qui forment les identités confessionnelles contemporaines. Dans le domaine socioculturel on observe le rôle important des différences philosophiques et sociales dans la formation des identités des chrétiens. Des différences culturelles ou sociales peuvent renforcer la séparation des groupes confessionnels ou même leur isolement.

Bien que c'est le dialogue théologique, surtout doctrinal, qui soit le plus important pour l'œcuménisme contemporain, on ne pourra jamais arriver jusqu'à l'unité pleine et visible des chrétiens sans avoir surmonté tous les obstacles causés par les facteurs de division non-théologiques. D'où vient la réflexion qu'il ne faut jamais négliger des problèmes historiques, sociaux et culturels dans le mouvement œcuménique.