

ks. Janusz Bujak

Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny

ORCID: 0000-0001-8881-3134; e-mail: bujak@koszalin.opoka.org.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.22.006.15820>

SYNODALNOŚĆ I PRYMAT JAKO WYZWANIE W EKUMENICZNYM DIALOGU KATOLICKO-PRAWOSŁAWNYM

SYNODALITY AND PRIMACY AS A CHALLENGE IN CATHOLIC-ORTHODOX ECUMENICAL DIALOGUE

Abstrakt

W ostatnich dziesięcioleciach w dialogach ekumenicznych coraz częściej pojawia się temat relacji pomiędzy prymatem a synodalnością. Dotyczy to przede wszystkim oficjalnego dialogu katolicko-prawosławnego, który od pierwszego dokumentu, przyjętego w Monachium w 1982 roku, aż po ostatnie dokumenty z Rawenny (2007 rok) i Chieti (2016 rok) podejmuje kwestie dotyczące prymatu i synodalności w kontekście eklezjologii eucharystycznej. Ważnym dokumentem dotyczącym tych samych treści jest studium Grupy Roboczej św. Ireneusza opublikowane w 2018 roku. Celem artykułu *Synodalność i prymat jako wyzwanie w ekumenicznym dialogu katolicko-prawosławnym* jest ukazanie rozwoju myśli synodalnej i prymacjalnej w pracach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym oraz oceny stanu synodalności w Kościołach prawosławnych z punktu widzenia teologii wschodniej, jak również prezentacja dokumentu opracowanego przez Grupę Roboczą św. Ireneusza, który ma

ambicję wnieść swój wkład w oficjalny dialog katolicko-prawosławny. Zauważalny impas w dialogu wynika – zdaniem autora artykułu – w dużej mierze z eklezjologii sprowadzającej Kościół do poziomu lokalnego, etnofiletyzmu prawosławnego, rywalizacji o pierwszeństwo w świecie prawosławnym pomiędzy patriarchatami moskiewskim i konstantynopolitańskim oraz negocjowania, również przez wielu teologów katolickich, prawomocności rozwoju prymatu biskupa Rzymu w pierwszym, a zwłaszcza w drugim tysiącleciu.

Słowa kluczowe: synodalność, prymat, dialog katolicko-prawosławny, eklezjologia eucharystyczna

Abstract

In recent decades the topic of the relationship between primacy and synodality has increasingly come up in ecumenical dialogues. It especially refers to the official catholic-orthodox dialogue, started from its first document adopted in Munich in 1982 to the recent documents of Ravenna (2007) and Chieti (2016), addresses the issues of primacy and synodality in the context of Eucharistic ecclesiology. The study of the St. Irenaeus' Working Group published in 2018 is another important document on the same content.

The aim of the article *Synodality and Primacy as a Challenge in Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue* is to show the development of a synodal and primacy thought in the work of the International Mixed Commission for Catholic-Orthodox Dialogue. It both estimates the state of synodality in the Orthodox Churches from the perspective of Eastern theology and presents a document produced by the St. Irenaeus Group who aspires to contribute to an official Catholic-Orthodox dialogue.

The noticeable impasse in the dialogue is, largely due to ecclesiology that reduces the Church to the local level, Orthodox ethnophilicisms, competition for primacy in the Orthodox world between the Moscow and Constantinopolitan patriarchates and the denial of the legitimacy of the development of the primacy of the Bishop of Rome in the first and especially the second millennium. The denial is shown also by many Catholic theologians.

Keywords: synodality, primacy, catholic-orthodox dialogue, eucharistic ecclesiology

Wprowadzenie

Teologiczny dialog ekumeniczny, który Kościół katolicki prowadzi od czasów II Soboru Watykańskiego z Kościołami prawosławnymi i wspólnotami kościelnymi wywodzącymi się z reformacji protestanckiej, od początku wiele miejsca poświęca kwestiom eklezjologicznym. Pierwszy dokument dialogu katolicko-prawosławnego ogłoszony w 1982 roku nosi tytuł *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*¹. Dwa ostatnie dokumenty tego dialogu, z Rawenny (2007 rok) i z Chieti (2016 rok), noszą odpowiednio tytuły *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. Communio, soborowość i autorytet*² i *Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności, Chieti, 21 września 2016*³.

Owoce pierwszej fazy dialogu katolicko-luterańskiego był raport *Ewangelia a Kościół* z 1972 roku⁴. Również w drugiej (1983-2005)

¹ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane: dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 35-44.

² Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. Communio, soborowość i autorytet*, Rawenna, 13 października 2007 roku, tłum. R. Kupiszewski, „Symposium” 1(2012), s. 117-132; TENŻE, *Konsekwencje eklezjologiczne i kanoniczne sakramentalnej natury Kościoła. Eklezjalna komunია, koncyliarność i autorytet. Wspólna Międzynarodowa Komisja dla Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym*, Rawenna, 13 października 2007, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1-2(2013), s. 39-54.

³ Por. WSPÓLNA MIĘDZYNARODOWA KOMISJA DLA DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności, Chieti, 21 września 2016*, tłum. E. Sojka, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(83) (2018), s. 122-129. Autor artykułu korzysta z własnego tłumaczenia dokumentu *Synodalność i prymat w czasie pierwszego tysiąclecia. Ku wspólnemu rozumieniu synodalności i prymatu w służbie jedności Kościoła*.

⁴ Por. *Raport luterańsko-rzymskokatolickiej Komisji Studiów „Ewangelia a Kościół” (1972) (Raport z Malty)*, w: K. Karski, S. C. Napiórkowski (red.), *Blżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, s. 39-67.

i trzeciej (2011-nadal) fazie dialogu katolicko-anglikańskiego dominującym tematem jest eklezjologia. Ostatni dokument ARCIC III z 2017 roku nosi tytuł *Podążać razem drogą: uczyć się bycia Kościołem – lokalnym, regionalnym, powszechnym*⁵.

Komisja teologiczna Światowej Rady Kościołów „Wiara i Ustrój” w 2013 roku opracowała ważny dokument *Ku wspólnej wizji Kościoła*⁶.

Jednym z owoców teologicznego dialogu ekumenicznego jest fakt zgodności chrześcijan w kwestii istotnego znaczenia instytucji synodu i prymatu dla jedności Kościoła. Potwierdza to dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (2018 rok), w którym czytamy, iż „należy z radością zauważyć, że w naszych czasach dialog ekumeniczny doszedł do uznania synodalności za wymiar ukazujący naturę Kościoła, istotny dla jego jedności w różnorodności jego przejawów”. Jako przykład wymienia się dokument z Chieti i dokument Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, które mówią o trzech poziomach synodalności w Kościele: lokalnym, regionalnym i powszechnym⁷.

Również papież Franciszek w swoim nauczaniu podkreśla konieczność wzmocnienia synodalnego wymiaru Kościoła katolickiego, zwłaszcza

⁵ Por. ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Walking Together on the Way – Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal. An Agreed Statement of the Third Anglican – Roman Catholic International Commission (ARCIC III)*, Erfurt 2017, <https://www.anglicancommunion.org/media/344839/walking-together-on-the-way-spck-2018.pdf> (odczyt z dn. 03.03.2022 r.).

⁶ Por. KOMISJA „WIARA I USTRÓJ” ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW, *Ku wspólnej wizji Kościoła*, tłum. M. Składanowski, „Studia Oecumenica” 14(2014), s. 345-405.

⁷ Por. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2018; https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html (odczyt z dn. 28.02.2022 r.); K. KOCH, *Camminare insieme sulla stessa via, la sinodalità da un punto di vista ecumenico*, <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2021-01/ecumenismo-chiesa-kock-vaticano-anniversario.html> (odczyt z dn. 28.02.2022 r.); K. KOCH, *Synod to nie parlament*, „Niedziela” 10.02.2021, <https://www.niedziela.pl/arttykul/64674/Kard-Koch-synod-to-nie-parlament> (odczyt z dn. 03.03.2022 r.).

na poziomie lokalnym i regionalnym. Dzięki wzmocnieniu synodalności będzie możliwe znalezienie bardziej ekumenicznej formy prymatu⁸.

Celem artykułu jest ukazanie synodalności i prymatu w oparciu o dokumenty opracowane przez Międzynarodową Komisję Mieszaną do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym i dokument Grupy Roboczej św. Ireneusza z 2018 roku.

1. Synodalność w dialogu katolicko-prawosławnym

Uprzywilejowanym dialogiem ekumenicznym dla Kościoła katolickiego jest – według papieża Franciszka – dialog z Kościołami prawosławnymi, ponieważ dzięki niemu katolicy mogą wiele nauczyć się, co znaczy kolegialność biskupów, synodalność i prymat papieża. W adhortacji *Evangelii gaudium* napisał on: „Jest tak wiele cennych rzeczy, które nas łączą! I jeśli rzeczywiście wierzymy w wolne i hojne działanie Ducha, ileż możemy się nauczyć od innych! Nie chodzi tylko o otrzymanie informacji o drugich, by ich lepiej poznać, ale zebranie tego, co Duch w nich zasiał jako dar również dla nas. Podając tylko jeden przykład, w dialogu z braćmi prawosławnymi my, katolicy, mamy możliwość nauczania się czegoś więcej o znaczeniu kolegialności biskupów oraz o ich doświadczeniu synodalności. Poprzez wymianę darów Duch może nas coraz bardziej prowadzić do prawdy i dobra”⁹. W wywiadzie udzielonym Antoniowi Spadarowi 19 sierpnia 2013 roku papież podkreślił,

⁸ Por. FRANCISZEK, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła. Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów, „L'Osservatore Romano” 11(2015), s. 7. Papież Franciszek cytuje encyklikę św. Jana Pawła II *Ut unum sint* (25 maja 1995 roku), nr 95: „Jako Biskup Rzymu dobrze wiem (...), że pełna i widzialna komunია wszystkich Wspólnot, w których mocą wierności Boga zamieszkuje Jego Duch, jest gorącym pragnieniem Chrystusa. Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsłuchiwaniu się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację”.

⁹ FRANCISZEK, Adhortacja *Evangelii gaudium*, Rzym 2013, 246.

że „w relacjach ekumenicznych to jest ważne: nie tylko lepiej się poznać, ale również uznać to, co Duch Święty zasiał w innych jako dar przeznaczony również dla nas. Chcę kontynuować refleksję nad sposobem sprawowania prymatu piotrowego, zapoczątkowaną w 2007 roku przez Komisję mieszaną, która doprowadziła do podpisania *Dokumentu z Ravyenny*. Należy iść dalej tą drogą”¹⁰.

1.1. Synodalność i prymat w dokumentach oficjalnego dialogu katolicko-prawosławnego

Od początku teologicznego dialogu katolicko-prawosławnego głównym problemem eklezjologicznym było pytanie o rozumienie powszechności Kościoła i prymatu biskupa Rzymu, jego pochodzenia i roli w Kościele. Kolejne kroki na drodze dialogu wyznaczane przyjętymi dokumentami Międzynarodowej Komisji Teologicznej ukazują mozolne zbliżanie się do tego trudnego tematu.

Eklezjologia teologicznego dialogu katolicko-prawosławnego opiera się na eklezjologii eucharystycznej, której wielkim propagatorem był Mikołaj Afanasjew. Odróżniał eklezjologię uniwersalistyczną, późniejszą, która przyjęła się w Kościele zachodnim i związana jest z prymatem papieża, od eklezjologii eucharystycznej, pierwotnej, zgodnie z którą Kościół Chrystusa realizuje się w pełni w Kościele lokalnym, sprawującym Eucharystię pod przewodnictwem swojego biskupa¹¹. Według Afanasjewa, prymat Piotra w pierwszej wspólnotie chrześcijańskiej w Jerozolimie, bycie „skałą”, oznaczał przewodniczenie sprawowaniu Eucharystii i miał charakter niepowtarzalny. W żaden sposób nie mógł mieć charakteru jurdycznego. Natomiast władza kluczy przeszła na wszystkich biskupów¹².

¹⁰ A. SPADARO, *Intervista a papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 3(3918) (2013), s. 466. Por. P. CODA, *Scambio di doni: Chiesa cattolica e Chiese orientali. Il significato strategico del Documento di Ravenna*, w: A. Spadaro, C. M. Galli (red.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016, s. 393-394.

¹¹ Por. H. PAPROCKI, *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Sympozjum” 1(20) (2011), s. 50.

¹² Por. A. KUŹMA, *Kościół rzymski i pierwszeństwo jego biskupa w eklezjologii ks. Mikołaja Afanasjewa*, „Studia Oecumenica” 18(2018), s. 169-172. Konkludując prezentację myśli

Pierwszy z dokumentów oficjalnego dialogu katolicko-prawosławnego przyjęty w Monachium w 1982 roku odzwierciedla właśnie eklezjologię eucharystyczną, która ogranicza Kościół do lokalnego zgromadzenia eucharystycznego pod przewodnictwem biskupa. W dokumencie z Monachium (II,1) czytamy, że Kościół Boży objawia się w historii jako wspólnota lokalna: „odwołując się do Nowego Testamentu, należy najpierw zauważyć, że Kościół oznacza rzeczywistość «lokalną». Kościół istnieje w dziejach jako Kościół lokalny”¹³. W Nowym Testamencie chodzi zawsze o konkretny Kościół w Koryncie, Tesalonikach, Jerozolimie czy w Rzymie – stwierdza dokument.

Trzeci dokument *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostołowej dla uświęcania Ludu Bożego* przyjęty podczas spotkania Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym w Valamo w Finlandii wychodzi już poza obręb Kościoła lokalnego i wskazuje na więzi, które łączą biskupów między sobą. W rozdziale trzecim zatytułowanym *Posługiwanie biskupa, prezbitera i diakona* (nn. 24-43) podkreśla się, że „żaden Kościół lokalny nie może istnieć bez wspólnoty z innymi Kościołami lokalnymi”. Biskup danego Kościoła jest tym, „który zapewnia komuniję jego Kościoła z innymi Kościołami lokalnymi; poprzez uczestnictwo w kolegium biskupów, biskup reprezentuje swój Kościół lokalny w powszechnej komunii Kościoła”¹⁴. Kolegialność ta znajduje różne formy wyrazu.

Afanasjewa, Andrzej Kuźma stwierdza: „Sama natura eklezjologii eucharystycznej wyklucza ideę prymatu, dlatego że prymat oznacza władzę jednego biskupa nad całym Kościołem powszechnym, pierwszeństwo zaś oznacza pewien naturalny porządek wynikający w kontekście eklezjologii z autorytetu kościelnego, jak też z woli Bożej. W ten sposób przenosząc powyższą dyskusję na grunt współczesnego rozumienia, można powiedzieć, że Kościół prawosławny zawsze uznawał pierwszeństwo Kościoła rzymskiego i jego biskupa, natomiast nie przyznawał jego prymatu”.

¹³ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLÓGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 38.

¹⁴ Por. J. BUJAK, *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001, s. 47; MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLÓGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM

Jedną z nich są święcenia biskupie, które zgodnie z kanonami Kościoła starożytnego powinny być udzielane przez przynajmniej dwóch lub trzech biskupów¹⁵. Paragraf 53. *Dokumentu z Valamo* mówi o jeszcze innych przejawach wspólnoty między biskupami w pierwszym tysiącleciu Kościoła, takich jak: wymiana listów, wzajemne wizyty, a zwłaszcza synody lub sobory. Kanony soborów powszechnych z Nicei (325 rok), Konstantynopola (381 rok), Chalcedonu (451 rok), synodu w Sardyce (343 rok) i soboru w Konstantynopolu (879-880 roku; w tekście dokumentu jest on określany jako synod focjański) doprowadziły do powstania pentarchii, czyli głównych stolic metropolitalnych, do których należały: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima (por. *Dokument z Valamo*, nr 52). W pierwszym millenium Kościoła ukształtowały się różne formy życia synodalnego, jednak tym, co było dla nich wspólne, jest kolegialne działanie biskupów „pod przewodnictwem tego, którego uznali za pierwszego pośród nich” (*Dokument z Valamo*, nr 53). Relację pomiędzy wszystkimi biskupami a pierwszym pośród nich opisuje 34. Kanon apostołski, który głosi, że „pierwszy spośród biskupów decyduje jedynie w zgodzie z innymi biskupami, ci zaś nie podejmują żadnej ważnej decyzji bez zgody pierwszego” (*Dokument z Valamo*, nr 53). To właśnie w „perspektywie wspólnoty między Kościołami lokalnymi

PRAWOSŁAWNYM, *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*, w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane...*, dz. cyt., s. 60: „Jedność Kościoła lokalnego jest nieoddzielna od powszechnej wspólnoty Kościołów. Jest rzeczą istotną dla Kościoła, aby był we wspólnocie z innymi Kościołami. Ta wspólnota wyraża się, a zarazem urzeczywistnia, w kolegium biskupim i przez to kolegium. Poprzez swoje święcenia biskup zostaje ustanowiony jako pełniący posługiwanie w danym Kościele, który reprezentuje we wspólnocie powszechnej” (*Dokument z Valamo*, nr 26).

¹⁵ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*, dz. cyt., s. 64: „Święcenia biskupie, udzielane według kanonów przynajmniej przez dwóch lub trzech biskupów, wyrażają wspólnotę Kościołów z Kościołem nowo wybranego; przyłączają go do wspólnoty biskupów” (*Dokument z Valamo*, nr 27).

można by rozpatrywać temat prymatu w Kościele jako całości, a zwłaszcza temat prymatu biskupa rzymskiego” – czytamy w dokumencie¹⁶.

Po 1987 roku głównym problemem dla prawosławnej części komisji stały się Kościoły wschodnie będące w jedności z Rzymem, tzw. unicy. Dlatego kolejny dokument poświęcony kwestii synodalności i prymatu *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. Communio, soborowość i autorytet* został przyjęty dopiero w 2007 roku podczas sesji plenarnej w Rawennie. Niestety, mimo wielkich nadziei w nim pokładanych, nie poszedł on dalej niż *Dokument z Valamo*. Podobnie jak w poprzednich dokumentach dialogu, punktem wyjścia jest eklezjologia eucharystyczna, która widzi w Kościele lokalnym pełną realizację Kościoła Chrystusowego¹⁷. Na temat soborowego wymiaru życia Kościoła *Dokument z Rawenny* mówi w punktach 9-10. Podkreśla się w nich, że „Sobory stanowią najważniejszą formę realizacji *communio* pomiędzy biskupami (por. *Dokument z Valamo*, 52)” (nr 9). Mają one swoje zakorzenienie w woli Chrystusa wyrażonej w Ewangelii św. Mateusza (por. 18,15-20)¹⁸, natomiast sama ich realizacja wynika z kontekstu

¹⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*, dz. cyt., s. 66 (*Dokument z Valamo*, nr 55).

¹⁷ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA MIESZANA DO DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła*, dz. cyt., s. 118: „Jeśli jeden i święty Kościół urzeczywistnia się nie tylko w każdym Kościele lokalnym celebrującym Eucharystię, ale i równocześnie w *koinoni* wszystkich Kościołów, jak wówczas uobecnia te sakramentalne struktury życie Kościołów?” (*Dokument z Rawenny*, nr 3).

¹⁸ „Gdy brat twój zgrzeszy przeciw Tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi. A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik. Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie. Dalej, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli dwóch z was na ziemi zgodnie o coś prosić będzie, to wszystko otrzymają od mojego Ojca, który jest w niebie. Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,15-20).

społecznego, politycznego i kulturowego. Dokument przyznaje, że „soborowy wymiar Kościoła musi być definiowany na trzech płaszczyznach eklezjalnej *communio*: lokalnej, regionalnej oraz powszechnej” (*Dokument z Rawenny*, nr 10). Pierwszy poziom dotyczy Kościoła lokalnego, w którym pierwszym – *protos* – jest biskup, drugi poziom dotyczy regionu i tu ma zastosowanie 34. Kanon apostołski, zaś trzecia płaszczyzna, powszechna, realizuje soborowy wymiar Kościoła w taki sposób, że „pierwsi (*protoi*) w danych regionach współpracują ze wszystkimi biskupami w zakresie spraw dotyczących całego Kościoła. Także i na tej płaszczyźnie muszą owi *protoi* określić pierwszego spośród siebie” (*Dokument z Rawenny*, nr 10). O realizacji synodalności na tych trzech poziomach szerzej mowa jest w punktach 17-46 *Dokumentu z Rawenny*. Mówiąc o prymacie biskupa Rzymu, członkowie komisji zgodnie stwierdzają, że w pierwszym tysiącleciu „Rzym jako Kościół, zgodnie ze zdaniem św. Ignacego Antiocheńskiego (*Do Rzymian, Prolog*), przewodząc w miłości, włączony był do *taxis* na pierwszym miejscu i dlatego też biskup Rzymu był pierwszym wśród patriarchów. Nie są jednak zgodne w interpretacji historycznych dokumentów z tego czasu, co do prerogatyw biskupa Rzymu jako *protos*, co różnie interpretowano już w pierwszym tysiącleciu” (*Dokument z Rawenny*, nr 41).

Dokument kończy się stwierdzeniem, że „należy jeszcze dogłębnie przestudiować zagadnienie roli biskupa Rzymu w *communio* ze wszystkimi Kościołami. Co jest szczególną funkcją biskupa «pierwszej siedziby» w eklezjologii *koinonii* i z uwzględnieniem tego, co już zostało powiedziane w tym dokumencie na temat soborowości i autorytetu? Jak nauka o prymacie powszechnym I i II Soboru Watykańskiego powinna być rozumiana i przeżywana wobec kościelnej *praxis* pierwszego tysiąclecia? Są to pytania decydujące dla naszego dialogu i dla naszej nadziei w przywrócenie pełnej *communio* między nami” (*Dokument z Rawenny*, nr 45).

Wyjaśnieniem wątpliwości na temat roli biskupa Rzymu w pierwszym tysiącleciu jako gwaranta jedności Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym zajęła się podczas kolejnych sesji plenarnych na Cyprze w 2009 roku, w Wiedniu w 2010 roku i w Ammanie

w 2014 roku¹⁹. Podczas sesji plenarnej w Chieti we Włoszech w 2016 roku przyjęty został dokument na temat prymatu papieża w pierwszym tysiącleciu Kościoła. Dokument powtarza znane już z poprzednich dokumentów treści dotyczące realizacji synodalności i prymatu na poziomie Kościoła lokalnego i regionalnego (nr 8-14). Również w kwestii Kościoła powszechnego nie znajdzie się w dokumencie żadnego znaczącego postępu. Pojawiają się jedynie uwagi dotyczące rozwoju prymatu papieża, które wyrażają zasadniczo prawosławny punkt widzenia (nr 15-19). W punkcie 16. wskazuje się na różnice w rozumieniu prymatu Rzymu, które zaczęły narastać od IV wieku: „Prymat biskupa Rzymu między biskupami był stopniowo interpretowany jako prerogatywa należąca do niego, ponieważ był następcą Piotra, pierwszego z apostołów. Rozumienie to nie zostało przyjęte na Wschodzie”²⁰. Jeśli chodzi o jego rolę na soborach powszechnych, dokument w punkcie 17. stwierdza, że biskup Rzymu osobiście w nich nie uczestniczył, ale wysyłał swoich legatów lub akceptował decyzje soborowe *post factum*. Natychmiast dodaje, że zgodnie z kryteriami wypracowanymi na II soborze w Nicei (787 rok) dany sobór musiał zostać przyjęty przez cały Kościół²¹. Punkt 19. *Dokumentu z Chieti* przypomina ustalenia synodu w Sardyce (343 rok), zgodnie z którymi biskup oskarżony o przestępstwo mógł wnieść apelację do biskupa Rzymu, co jednak nie oznaczało, że Rzym sprawował władzę kanoniczną nad Kościołami wschodnimi²².

Ostatnie zdanie dokumentu stwierdza, że „na podstawie tego wspólnego dziedzictwa obydwie Kościoły muszą zastanowić się, jak prymat, synodalność i wzajemne powiązanie pomiędzy nimi może być postrzegane i realizowane dziś i w przyszłości” (*Dokument z Chieti*, nr 21)²³.

¹⁹ Por. J. BUJAK, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005-2015*, Szczecin 2016, s. 65-113.

²⁰ Por. WSPÓLNA MIĘDZYNARODOWA KOMISJA DLA DIALOGU TEOLOGICZNEGO MIĘDZY KOŚCIOŁEM RZYMSKOKATOLICKIM A KOŚCIOŁEM PRAWOSŁAWNYM, *Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia...*, dz. cyt., s. 127.

²¹ Por. tamże, s. 127-128.

²² Por. tamże, s. 128.

²³ Tamże, s. 129; J. BUJAK, *Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej*, „Collectanea Theologica” 1(91) (2021), s. 67-69.

Zatem ani *Dokument z Rawenny*, ani *Dokument z Chieti* nie rozwiązały spornej kwestii prymatu biskupa Rzymu i jego roli w Kościele powszechnym w ramach synodalności. Są to jedynie małe kroki naprzód na trudnej drodze do jedności.

1.2. Athanasiosa Vletsisa ocena synodalności w Kościołach prawosławnych

Athanasios Vletsis, prawosławny teolog pracujący w Monachium, od wielu lat krytycznie ocenia relacje między Kościołami prawosławnymi. Jego tezy są często zaprzeczeniem poglądów wielu rzymskokatolickich hierarchów i teologów, którzy głoszą, że w drugim tysiącleciu Kościoła, po 1054 roku, Kościół rzymskokatolicki utracił wymiar synodalny na rzecz nadmiernie rozwiniętego prymatu biskupa Rzymu, dlatego katolicy powinni uczyć się od prawosławia, czym jest synodalność, i naśladować ich struktury kościelne w tym względzie²⁴.

Jeśli przyjąć, że obecne struktury Kościoła prawosławnego, pozbawione prymatu Piotra, wystarczają do tego, aby Kościół mógł zwyczajnie funkcjonować i stanowić komunie, to sytuacja, która panuje wśród autokefalicznych Kościołów prawosławnych jest tego dokładnym zaprzeczeniem. Już w 2011 roku Vletsis alarmował, że wśród Kościołów prawosławnych nie ma zgody co do tego, kto jest pośród nich pierwszy, mimo iż tradycyjnie powinien nim być patriarcha Konstantynopola. Dowodem na to było – według niego – kolejne posiedzenie prawosławnej Komisji

²⁴ Por. K. KOCH, *Synod to nie parlament*, dz. cyt.: „Z jednej strony Kościół katolicki musi uznać, że w swoim życiu i strukturach kościelnych nie rozwinął jeszcze takiego stopnia synodalności, który byłby teologicznie możliwy i konieczny, oraz że wiarygodne powiązanie zasady hierarchicznej z zasadą synodalno-wspólnotową sprzyjałoby rozwojowi dialogu ekumenicznego z prawosławiem (...). W szczególności istnieje potrzeba nadrobienia pewnego opóźnienia na szczeblu regionalnym. Poziom ten jest dobrze rozwinięty w Kościołach prawosławnych, o ile metropolie nadal wykonują to ważne zadanie, które mieli już w pierwszych wiekach (...)”. Tezie o atrofii synodalnego wymiaru Kościoła rzymskokatolickiego w drugim tysiącleciu przeczy dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* – punkty 31-41, które opisują rozwój praktyki synodalnej w drugim tysiącleciu Kościoła.

Przedsoborowej, która obradowała w Genewie w dniach 22-25 lutego 2011 roku i nie była w stanie podjąć decyzji w sprawie terminu zwołania Soboru Wszechprawosławnego. Od miesięcy bowiem żywiono nadzieję, że już wkrótce – najpóźniej w 2012 roku – będzie to możliwe, jednak z powodu braku jasnej hierarchizacji autokefalicznych Kościołów prawosławnych nawet 34. Kanon apostołski nie jest w stanie pomóc rozwiązać kwestii procedencji w prawosławiu²⁵.

Po zerwaniu Soboru Wszechprawosławnego na Krecie w 2016 roku przez Kościół prawosławny z Rosji, Bułgarii, Antiochii i Gruzji²⁶ oraz udzieleniu autokefalii prawosławnemu Kościołowi na Ukrainie przez patriarchę Konstantynopola Bartłomieja I w 2019 roku²⁷ podziały w łonie prawosławia jeszcze bardziej się pogłębiły²⁸. Wyrazem braku jedności było zaproszenie przez prawosławnego patriarchę Jerozolimy Teofila III podczas jego pobytu w Moskwie 20 listopada 2019 roku przedstawiciele

²⁵ Por. A. VLETSIS, *Wer ist der Erste in der Orthodoxie? Das Ringen der Orthodoxen Kirchen um die Gestaltung einer panorthodoxen Rangordnung*, „Una Sancta” 1(2011), s. 2; J. BUJAK, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005-2015*, dz. cyt., s. 48; T. KAŁUŻNY, *Kościół prawosławny na drodze do Świętego i Wielkiego Soboru*, w: T. Kałużny, Z. J. Kijas (red.), *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, Kraków 2016, s. 131, 140-143.

²⁶ Por. A. KUŻMA, *Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 r. i jego ustalenia*, „Elpis” 20(2018), s. 168-169.

²⁷ Por. J. MOSKAŁYK, *Autokefalia prawosławia ukraińskiego wbrew prawosławiu rosyjskiemu*, „Studia Oecumenica” 19(2019), s. 167-178.

²⁸ Por. A. VLETSIS, *Synodalität und Autokephalie: ein unmöglicher Spagat? Die Krise der Synodalität in der Orthodoxen Kirche und die Rolle ihrer Autokephalie-Strukturen*, „Catholica” 2(74) (2020), s. 142. Autor artykułu przypomina, że patriarchat Moskwy zerwał wspólnotę eucharystyczną z Konstantynopolem po tym, gdy ten w październiku 2018 roku podjął decyzję o wycofaniu zgody z 1686 roku na podporządkowanie Kijowa Moskwie, uznał zależność Kijowa od Konstantynopola i w końcu ogłosił jego autokefalię. Uroczyste przekazanie dokumentu (Tomos) o autokefalii nastąpiło 6 stycznia 2019 roku w Istambule/Konstantynopolu. Kiedy patriarchat Aleksandrii i Kościół Grecji uznały nowy autokefaliczny Kościół na Ukrainie, Moskwa zerwała również z nimi jedność eucharystyczną. Pozostałe 10 Kościołów autokefalicznych jak dotąd nie uznało autokefalii nowego Kościoła i wciąż uznają wyłącznie Autonomiczny Kościół Ukrainy Patriarchatu Moskiewskiego z metropolitą Onufrym na czele, który jest podporządkowany Moskwie, ale jednocześnie zachowują wspólnotę zarówno z Moskwą, jak i trzema Kościołami, z którymi Moskwa ją zerwała (Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia). Czy jest to synodalność *à la carte*? – pyta Vletsis.

wszystkich Kościołów autokefalicznych prawosławnych na spotkanie do Ammanu (Jordania) w celu pokonania kryzysu na Ukrainie.

Patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I 26 grudnia 2019 roku w ten sposób zareagował na inicjatywę Teofila III: „Z wielką trudnością – jeśli w ogóle – możemy zrozumieć Waszą inicjatywę, bezprecedensową w dziejach Kościoła prawosławnego. Nie jest konieczne przypominać Wam, jakie miejsce zajmuje Wasz Patriarchat w porządku dyptychów Kościoła prawosławnego, a także zwracać uwagę na fakt, że zgodnie z porządkiem kanonicznym, który był od zawsze szanowany przez wszystkie Kościoły prawosławne, zgromadzenia wszechprawosławne (synaksy) są zwoływane zawsze przez Patriarchę ekumenicznego, który im również przewodniczy. Jakiego rodzaju jedności ma służyć inicjatywa Waszej Świątobliwości, jeśli będzie na niej nieobecny pierwszy w porządku kanonicznym hierarcha prawosławny? (...) Ewentualna realizacja Waszej inicjatywy pokazałaby wszystkim, przyjaciołom i wrogom, że nasz Kościół prawosławny nie tworzy żadnej organicznej jedności, ale stanowi federację (*omospondia*) lub, co gorsza, konfederację (*synomospondia*) Kościołów na wzór Kościołów protestanckich”²⁹.

Vletsis podkreśla, że nie tylko wobec eklezjologicznego chaosu w prawosławiu panuje absolutna bezradność: Jak można pokonać obecny rozłam i zaleczyć otwarte rany? Czy prawosławie ze swoją słynną synodalnością jest już skończone? Czy też może odczytyło się ono drogi synodalnej, którą obecnie Kościół katolicki pragnie odbudować na nowo? Czy prawosławie z jego autokefalicznymi Kościołami jest ślepą uliczką, ponieważ jedynie mnoży podziały między nimi i ujawnia, że synodalność to jedynie myślenie życzeniowe? Czy też przyczyną braku efektywności syno-

²⁹ Por. A. VLETSIS, *Synodalität und Autokephalie: ein unmöglicher Spagat?*, dz. cyt., s. 141; *Patriarcha Bartłomiej przeciwny spotkaniu w Jordanii*, <https://www.polskieradio.pl/196/3534/Artykul/2437417,Patriarcha-Bartlomiej-przeciwny-spotkaniu-w-Jordanii> (odczyt z dn. 23.02.2022 r.); T. KAŁUŻNY, *Ukraińska autokefalia rok po ustanowieniu: reakcje i dylematy świata prawosławnego*, „*Studia Oecumenica*” 20(2020), s. 197-231; R. SVATOŃ, *Synodality: The Ecumenical Journey of the Church*, „*Acta Missiologica*” 1(14) (2020), s. 170-175.

dalności jest brak instytucji prymatu w prawosławiu?³⁰ Teolog przytacza też opinię metropolity Jana Zizioulasa, który twierdzi, że największym zagrożeniem dla jedności prawosławnego Kościoła jest dziś etnofiletizm, który doprowadził do powstania w XIX i XX wieku większości autokefalicznych Kościołów na bazie państw narodowych i protestanckiej zasady *cuius regio eius religio*.

Jednak według Vletsisa, to nie autokefalia stanowi problem dla jedności, ale sposób jej nadawania. Chodziłoby raczej o to, by proklamacja autokefalii danego Kościoła odbywała się w relacji do wszystkich Kościołów prawosławnych³¹. Według Vletsisa, zagrożeniem dla jedności prawosławia są również dążenia patriarchy ekumenicznego Bartłomieja I do zbudowania prymatu na wzór papieża. Prawosławny teolog, w sporze pomiędzy Konstantynopolem a Moskwą, w sprawie rozumienia prymatu staje zdecydowanie po stronie Moskwy i popiera list patriarchy Cyryla z 2013 roku, w którym wyjaśniał on, że *primus* w prawosławiu nie może sprawować swojej funkcji, jeśli nie pozwoli mu na to inne Kościoły autokefaliczne³². Vletsis wyjaśnia, że *protos* – pierwszy w Kościele wschodnim działa zawsze we wspólnocie, nigdy sam. Ze wspólnoty również wynika jego urząd, nie odwrotnie, a konkretnie z liturgii. Natomiast synod w prawosławiu to ostateczna instancja, której decyzje są wiążące dla Kościoła. Żaden patriarcha, żadne państwo ani gremium nie stoi ponad nimi.

W podsumowaniu Vletsis raz jeszcze podkreśla, że to nie Kościoły autokefaliczne są główną przyczyną podziałów w prawosławiu. Konieczne są natomiast reformy struktur synodalnych, które muszą dostosować kanony z pierwszego tysiąclecia do dzisiejszych czasów. Również rola Pierwszego powinna zostać na nowo określona. W synodach powinni mieć możliwość brania udziału nie tylko biskupi, ale również księża

³⁰ Por. A. VLETSIS, *Synodalität und Autokephalie: ein unmöglicher Spagat?*, dz. cyt., s. 142-143.

³¹ Por. tamże, s. 143-149.

³² Por. tamże, s. 150-151; T. KAŁUŻNY, *Spór o pierwszeństwo w prawosławiu. Kontrowersyjny dokument Patriarchatu Moskiewskiego w sprawie prymatu w Kościele*, „Studia Oecumenica” 16 (2016), s. 97-111.

i świeccy³³. Można powiedzieć, że monachijski teolog nakreślił problem, zadał właściwe pytania, ale nie udzielił na nie odpowiedzi. Potwierdził jedynie *status quo* Kościołów prawosławnych i odrzucił lekarstwo, jakim jest uznanie prymatu biskupa Rzymu.

2. Dokument wspólnej prawosławno-katolickiej Grupy Roboczej św. Ireneusza / Arbeitskreis St. Irenäus

W 2018 roku Wspólna Grupa Robocza św. Ireneusza opublikowała dokument *W służbie wspólnoty. Przemysłuć relację pomiędzy prymatem a synodalnością*.

Pierwsza myśl o powołaniu do życia jeszcze jednego komitetu katolicko-prawosławnego powstała w 2003 roku wśród pracowników Johann-Adam-Möhler Institut z Paderborn³⁴. W tym okresie dialog katolicko-prawosławny znajdował się w głębokim kryzysie. Po upadku komunizmu w Europie Środkowej i Wschodniej, kiedy Kościoły unickie mogły zacząć na nowo działać swobodnie, temat ich istnienia i zarzuty o prozelityzm zdominowały dialog katolicko-prawosławny. Kolejną przyczyną pogorszenia się relacji katolicko-prawosławnych było podniesienie przez św. Jana Pawła II w 2002 roku czterech łańcińskich administratur apostołskich na terenie Rosji do rangi diecezji.

W tej sytuacji przedstawiciele Johann-Adam-Möhler Institut z Paderborn w 2004 roku powołali do istnienia stałą grupę roboczą złożoną początkowo z 12, a następnie z 13 teologów prawosławnych i 13 katolickich³⁵. Postanowiono, że tematem prac Grupy św. Ireneusza będzie prymat i synodalność w Kościele.

³³ Por. A. VLETSIS, *Synodalität und Autokephalie: ein unmöglicher Spagat?*, dz. cyt., s. 152-159.

³⁴ Por. J. OELDEMANN, *Im Dienst an der Gemeinschaft. Einführung in die Studie des Gemeinsamen orthodox-katholisch Arbeitskreises St. Irenäus über Primat und Synodalität*, „Catholica” 2(73) (2019), s. 84-85.

³⁵ Por. *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality. A Study by the Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group*, Graz 2018, s. 3. Grupa składa się z 13 teologów prawosławnych i 13 katolickich pochodzących

Kolejne spotkanie Grupy Roboczej św. Ireneusza miało miejsce w Atenach w 2005 roku. Jego tematem była relacja pomiędzy Kościołem lokalnym a powszechnym w eklezjologii katolickiej i prawosławnej³⁶. Następne spotkania Grupy Roboczej św. Ireneusza odbywały się każdego roku w innym miejscu na zaproszenie naprzemiennie strony katolickiej i prawosławnej. W 2006 roku w Chevetogne w Belgii 26 teologów spotkało się, by badać kwestię nauczania i praktyki prymatu w pierwszym tysiącleciu. W 2007 roku spotkanie odbyło się w Belgradzie i w klasztorze Pokajnica w Serbii. Tematem sesji roboczej były nauczanie i praktyka prymatu w wiekach średnich. Piąte spotkanie na temat rozwoju prymatu papieskiego po soborze w Trydencie oraz prymacjalnej funkcji patriarchy Konstantynopola w imperium osmańskim i w patriarchacie rosyjskim odbyło się w 2008 roku w Wiedniu. Gospodarzem szóstego spotkania w 2009 roku został Kijów i Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego, a tematem sesji był prymat papieża na I Soborze Watykańskim. Zagadnienie to zostało wybrane również jako myśl przewodnia siódmej konferencji Grupy Roboczej św. Ireneusza, która odbyła się w 2010 roku w Magdeburgu. W 2011 roku teologów gościł Petersburg na zaproszenie Kościoła prawosławnego w Rosji. Tematem prac był wciąż jeszcze prymat na I Soborze Watykańskim i stanowisko Kościoła prawosławnego wobec niego. W 2012 roku Grupa Robocza św. Ireneusza spotkała się we włoskim klasztorze o charakterze ekumenicznym w Bose, a tematem rozważań był synod Kościoła prawosławnego z lat 1917-1918 i II Sobór Watykański. Dziesiąte spotkanie miało miejsce w Tesalonikach w 2013 roku. Tematem był prymat papieża i synodalność we współczesnej teologii prawosławnej. Jedenaste spotkanie na temat prymatu i synodalności w Kościele prawosławnym odbyło się w 2014 roku w Rabacie na Malcie. Utworzono tam czteroosobowy komitet redakcyjny, który przedstawił

z różnych krajów (najczęściej z Argentyny, Austrii, Belgii, Francji, Grecji, Libanu, Malty, Niderlandów, Niemiec, Rumunii, Rosji, Serbii, Stanów Zjednoczonych, Ukrainy, Wielkiej Brytanii i Włoch). Jej członkowie nie są wskazywani przez Kościoły, do których należą, ale decydują o tym ich kompetencje. Jest to zatem grupa ekspertów, którzy pragną wesprzeć dialog katolicko-prawosławny na poziomie międzynarodowym.

³⁶ Por. J. OELDEMANN, *Im Dienst an der Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 86.

zarys dokumentu na kolejnym, 12. spotkaniu Grupy Roboczej św. Ireneusza w prawosławnej akademii teologicznej na wyspie Chalki w 2015 roku. Trzynaste spotkanie odbyło się w Taizé w 2016 roku, a 14. w klasztorze prawosławnym Caraiman w 2017 roku. Podczas 15. spotkania, 18 października 2018 roku, tym razem w Mariatrost w diecezji Graz-Seckau, przyjęto wspólny dokument na temat synodalności i prymatu w Kościele, składający się ze wstępu, trzech rozdziałów i zakończenia³⁷.

2.1. Treść dokumentu

Johannes Oeldemann zauważa, że dokument zajmuje się tą samą tematyką, co oficjalny dialog katolicko-prawosławny w ostatnich latach, czyli prymatem i synodalnością w służbie wspólnoty Kościoła. Na czym polega nowość dokumentu? Na tym, że nie podchodzi on do tematu ani wyłącznie historycznie, ani systematycznie, ale stara się połączyć obie te perspektywy³⁸.

Dokument składa się z wprowadzenia, trzech rozdziałów podzielonych na 16 paragrafów, z których każdy rozpoczyna się wyjaśnieniem wspólnego stanowiska na temat omawianego zagadnienia, oraz zakończenia, które jest podsumowaniem treści i dokumentu, a także zawiera deklarację na temat przyszłości dialogu katolicko-prawosławnego.

Rozdział pierwszy nosi tytuł *Refleksje hermeneutyczne* i składa się z siedmiu paragrafów. Jest to być może najbardziej innowacyjna część tekstu, niemająca precedensu w innych dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego – podkreśla Oeldemann³⁹. Poszczególne paragrafy dotyczą takich kwestii, jak znaczenie hermeneutyki w dialogu ekumenicznym, hermeneutyka języka teologicznego, dogmatów i kanonów pierwszego tysiąclecia, znaczenia czynników nieteologicznych w podziałach Kościoła i znaczenia historii w teologii.

³⁷ Por. tamże, s. 87-90; A. DALL'OSTO, *Sinodalità e primato*, <http://www.settimananews.it/ecumenismo-dialogo/sinodalita-e-primato> (odczyt z dn. 01.03.2022 r.).

³⁸ Por. J. OELDEMANN, *Im Dienst an der Gemeinschaft*, *dz.cyt.*, s. 91.

³⁹ Por. tamże.

Każdy z tych punktów rozpoczyna się od wskazania tych treści, co do których autorzy dokumentu są ze sobą zgodni. Stwierdzają oni zatem, że każda wypowiedź ma swój kontekst historyczny i jest uwarunkowana czynnikami kulturowymi, dlatego każdy dialog teologiczny musi brać pod uwagę różnice językowe, sposoby myślenia i specyficzne akcenty każdej tradycji. W dialogu ekumenicznym często używamy terminów, które mają różne znaczenie w poszczególnych tradycjach. Dodatkowo, tłumaczone na inne języki terminy te mogą nabrać innego znaczenia. Należy również dokonać rozróżnienia pomiędzy formułą dogmatu (tym, o czym mówi) a tym, co zamierzał on powiedzieć (jego znaczenie). Mimo że dogmaty to obowiązujące wypowiedzi Kościoła, są one historycznie uwarunkowane w tym sensie, że stanowią reakcję na określone teologiczne lub duszpasterskie wyzwanie w konkretnym kontekście i w konkretnym języku. Z tego powodu wypowiedzi dogmatyczne są zawsze ograniczone zarówno z punktu widzenia formy, jak i treści, ponieważ nigdy nie będą one w stanie wyrazić w pełni tego, o czym świadczą i co próbują interpretować. Jest to zgodne z apofatyczną naturą teologii, która może jedynie w przybliżeniu wypowiedzieć tajemnicę Boga i Jego misterium. W kolejnym paragrafie obie strony stwierdzają, że w eklezjologii często są przywoływane kanony Kościoła, ale podobnie jak dogmaty muszą być one odczytywane w kontekście ich powstania. Katolicy i prawosławni mają różne podejście do prawa kanonicznego i jego powiązania z doktryną i praktyką Kościoła. Nowa sytuacja Kościoła w trzecim milenium domaga się refleksji, w jaki sposób kanony Kościoła pierwszego tysiąclecia mogą być zastosowane w globalnym świecie. Następnie dokument stwierdza, że przyczyny podziału naszych Kościołów były nie tylko teologiczne, ale również polityczne, kulturowe, społeczne, psychologiczne i inne. Szczególnie polityczne i kulturowe czynniki miały duży wpływ na kształtowanie się kościelnych struktur na Wschodzie i Zachodzie, dlatego przy badaniu przyczyn i konsekwencji schizmy owe czynniki muszą być brane pod uwagę i oceniane z teologicznego punktu widzenia⁴⁰. Mają

⁴⁰ Piąty punkt dokumentu stwierdza, że w dialogu katolicko-prawosławnym istnieje tendencja do idealizowania pierwszego tysiąclecia. Tymczasem w ciągu 506 lat, pomiędzy 337 a 843 rokiem, było 217 lat schizmy pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem, dlatego

one niewielkie znaczenie teologiczne, ale duży wpływ na życie Kościołów i na trudności w oficjalnym dialogu katolicko-prawosławnym. Następnie czytamy, że wiara chrześcijańska jest nieodłącznie związana z historią, ponieważ sam Syn Boży stał się człowiekiem w określonym historycznym momencie⁴¹.

Drugi i zarazem najdłuższy rozdział nosi tytuł *Uwagi historyczne* i omawia rozwój relacji pomiędzy prymatem a synodalnością w pierwszym i drugim tysiącleciu Kościoła. W nowy sposób opisuje te relacje, niekiedy inny niż podpowiadają uprzedzenia⁴². Rozdział ten składa się z pięciu paragrafów, które omawiają okres wczesnego Kościoła (wieki I-VIII), okres wzajemnego wyobcowania (wieki IX-XVI), okres konfesjonalizmu (wieki XVI-XVIII), okres eklezjologicznej introwersji (XIX wiek) i okres renesansu eklezjologicznego (XX wiek).

Autorzy dokumentu wspólnie stwierdzają, że w pierwszym tysiącleciu Kościoła szczególnie istotne były trzy pierwsze wieki, kiedy obie zasady: prymacjalna i synodalna, były obecne w życiu Kościoła, ale żaden model ich wzajemnej relacji nie był powszechnie uznawany. Aż do końca VIII wieku prymat i synodalność istniały w „kreatywnym napięciu”. Pojawiały się również w tym okresie różnice w interpretacji roli biskupa Rzymu na Wschodzie i Zachodzie⁴³. Jeśli chodzi o następny okres relacji katolicko-prawosławnych, określanych w dokumencie mianem „wyobcowania”, autorzy stwierdzają, że wynikało to z coraz większych różnic kulturowych i językowych; coraz mniejszego wpływu cesarza bizantyjskiego na Italię, zwrócenia się papieża ku Karolingom i rozszerzenia władzy papieża na cały Zachód. Wpływ na to miały również ikonoklazm, *Filio-que*, zdobycie Konstantynopola w 1204 roku i ustanowienie łacińskiej władzy i hierarchii oraz nieudane próby odbudowania jedności. Jednak status eklezjalny drugiej strony nigdy nie był negowany. Na Zachodzie

nie można mówić po prostu o „niepodzielnym” Kościele w pierwszym tysiącleciu. Mimo to okres ten może być bardzo przydatny w odbudowaniu komunii dzisiaj (5.3).

⁴¹ Por. *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, dz. cyt., s. 5-10.

⁴² Por. J. OELDEMANN, *Im Dienst an der Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 91.

⁴³ Por. *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, dz. cyt., ss. 11, 37.

z powodu koncyliaryzmu na soborach w Konstancji synodalność była postrzegana negatywnie⁴⁴.

W kolejnych wiekach w wyniku wzajemnych kontrowersji pomiędzy katolikami, prawosławnymi i protestantami ukształtowała się tożsamość konfesyjna wyrażająca się w opozycji Kościołów względem siebie. Jednak dopiero w XVIII wieku komunია sakramentalna pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi, która była jeszcze praktykowana w niektórych regionach, została ostatecznie zakazana⁴⁵.

Szczególnym wyzwaniem było wspólne opisanie XIX wieku, określanego jako okres „eklezjologicznego egocentryzmu”, co w Kościele katolickim znalazło wyraz w dogmatach I Soboru Watykańskiego, a w prawosławiu w powstaniu autokefalicznych Kościołów narodowych, co zostało potępione przez Konstantynopol jako przejaw etnofiletyzmu⁴⁶.

Rozdział poświęcony historii zamyka paragraf na temat „eklezjologicznego renesansu” w XX wieku, który znalazł swój wyraz w rozwoju eklezjologii eucharystycznej w prawosławiu, ponownym odkryciu ojców Kościoła po stronie katolickiej i w ruchu liturgicznym. Wiek XX to także II Sobór Watykański i przygotowanie się Kościołów prawosławnych do Soboru Wszechprawosławnego. Odnosząc się do nieudanego soboru na Krecie w 2016 roku i trudności z synodalnością w Kościele katolickim, autorzy dokumentu piszą w paragrafie 11.15, że prawosławni i katolicy stoją przed podobnym wyzwaniem, aby połączyć prymat i synodalność⁴⁷.

Trzeci rozdział *Uwagi systematyczne* wychodzi od ukazania w pierwszym rządzie *koinoni/communio* jako fundamentu eklezjologii. Następnie omawia autorytet w Kościele w służbie wspólnoty, prezentuje teologiczną interpretację prymatu i synodalności, a na koniec podkreśla, że

⁴⁴ Por. tamże, s. 15.

⁴⁵ Por. tamże, s. 18.

⁴⁶ Więcej na ten temat por. M. ŁAWRESZUK, *Prawosławie wobec problemu etnofiletyzmu*, „Elpis” 19-20(11) (2009), s. 73-102.

⁴⁷ Por. J. OELDEMANN, *Im Dienst an der Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 92; *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, dz. cyt., ss. 20-21, 25.

prymat i synodalność służą komunii⁴⁸. Członkowie Grupy Roboczej św. Ireneusza podkreślają, że eklezjologia oparta na Eucharystii musi brać pod uwagę zarówno równość w pochodzeniu, jak i komplementarność zasady prymacjalnej i synodalnej. W tradycji kanonicznej odzwierciedla się to np. w 34. Kanonie apostoelskim. Prymat i synodalność nie są opcjonalnymi formami administracji Kościoła, ale należą do samej jego natury, ponieważ zadaniem obu jest wzmacnianie komunii na wszystkich poziomach Kościoła. Zarówno z teologicznego, jak i kanonicznego punktu widzenia niemożliwe jest rozwiązanie problemu prymatu bez synodalności lub ignorowanie prymatu przy omawianiu synodalności. Brak zgody wśród Kościołów prawosławnych w kategorii prymatu na poziomie Kościoła powszechnego komplikuje dialog katolicko-prawosławny na ten temat, podobnie jak brak przejrzystej struktury synodalnej w Kościele katolickim⁴⁹.

W zakończeniu dokumentu zostały przypomniane najważniejsze wskazówki hermeneutyczne, którymi kierowano się przy jego opracowywaniu: 1) język jest ważny, a słowa nabierają różnych znaczeń w różnym okresie czasu; 2) dogmaty prawosławne i katolickie muszą być badane w kontekście ich powstania w celu zrozumienia tego, co mówią, i tego, co znaczą; 3) należy brać pod uwagę różne podejście do prawa kanonicznego, jak również możliwość współczesnego stosowania pewnych kanonów opracowanych przed wieloma wiekami; 4) trzeba uwzględnić rolę czynników nieteologicznych mających wpływ na podziały; 5) znajomość historii jest niezbędna dla właściwego zrozumienia teologicznych tradycji Wschodu i Zachodu. Przeszłość nie powinna być ani idealizowana, ani bagatelizowana. Konieczne jest rozróżnienie pomiędzy ideałami wyrażanymi przez Kościoły a konkretną rzeczywistością ludzką, w której są one przeżywane (nr 17.3)⁵⁰.

⁴⁸ Por. *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, dz. cyt., s. 29-36.

⁴⁹ Por. tamże, s. 35.

⁵⁰ Por. tamże, s. 37.

W końcowej części dokumentu *Wizja przyszłości* można przeczytać, że zwyczajny powrót do przeszłości nie byłby dobry ani dla prawosławnych, ani dla katolików (nr 17.10)⁵¹.

2.2. Ocena dokumentu

Rumuński teolog prawosławny Ioan Moga podkreśla, że czymś absolutnie nowym w porównaniu z innymi dokumentami oficjalnego dialogu katolicko-prawosławnego jest poruszenie zagadnienia hermeneutyki w obszarze języka, dogmatów, kanonów i rozwoju teologii. Rozdział temu poświęcony wprowadził dialog katolicko-prawosławny w XXI wiek, podjął bowiem pytania, które miały duże znaczenie w ostatnim dwudziestoleciu dialogu. Nowością jest również fakt, że kwestia hermeneutyki została połączona z historią i teologią systematyczną. Być może nie jest to nowa kwestia dla katolików, ale dla prawosławnych z pewnością tak. Nowe jest również podejście autorów dokumentu, którzy mówią o sobie w liczbie mnogiej jako jedno „my”, bez wskazywania na katolików i prawosławnych⁵².

Rumuński teolog, który w całości bardzo pozytywnie ocenia dokument, dostrzega w nim jednak niektóre treści, z którymi trudno mu się zgodzić. Dotyczy to m.in. hermeneutyki języka teologicznego i konieczności wyjaśnienia niektórych, szczególnie eklezjologicznych, pojęć (proponuje się wręcz powstanie słownika). Język jest jednak czymś więcej niż tylko zbiorem pojęć, a nieporozumienia dotyczą czegoś więcej niż tylko pojęć i ich recepcji. Dla pokonania różnic często nie wystarczy jedynie wyjaśnienie terminów teologicznych. Dokument mówi również o „hermeneutyce dogmatów”, o konieczności dokonania rozróżnienia

⁵¹ Por. *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, dz. cyt., s. 39: „The challenges faced by the churches today are not the same as those faced during the first millennium – or even the 19th century. Thus we realize that simply turning to the past is not a solution, either for the Orthodox or for the Catholics”; J. OELDEMANN, *Im Dienst an der Gemeinschaft*, dz. cyt., s. 93.

⁵² Por. I. MOGA, *Die Studie des Irenäuskreises aus orthodoxer Perspektive*, „Catholica” 2(73) (2019), s. 94-95.

pomiędzy sformułowaniem dogmatu (tym, co powiedziane) a intencją (tym, co oznacza). Jest to trudne do zrozumienia dla strony prawosławnej, która akceptuje jedynie dogmaty z pierwszego tysiąclecia, pochodzące z objawienia i jako takie przyjmowane w całości. Być może hermeneutyka dogmatów bardziej stosuje się do dogmatów rzymskokatolickich z drugiego tysiąclecia.

Według Mogi, studium Grupy Roboczej św. Ireneusza zbyt mocno podkreśla nieteologiczne czynniki jako przyczyny podziału Kościoła i konieczność zmiany struktur w obliczu zmian geopolitycznych. Takie spojrzenie może prowadzić do zastąpienia perspektywy teologicznej spojrzeniem nieteologicznym⁵³. Przykładem takiej oceny podziału Kościoła, jako spowodowanej głównie różnicami kulturowymi, jest paragraf ósmy rozdziału trzeciego mówiący o wzajemnym wyobcowaniu dokonującym się w wiekach IX-XV. Rozwój prymatu biskupa Rzymu jest w nim przedstawiony jako coraz większe przyjmowanie funkcji administracyjnych, które początkowo dotyczyły poziomu regionalnego. Tymczasem chodziło tu o kwestie teologiczne, o roszczenia prymacjalne biskupa Rzymu. Również punkt 8.3 opisujący kryzys z 1054 roku nie uwzględnia roli nowej teologii prymatu rzymskiego, a jako główne przyczyny przedstawia problem Normanów, debatę o chleb niekwaszony i niezdolność porozumienia się obu stron. Później wspomina się o „reformach gregoriańskich”, które „irytowały Bizantyjczyków”. Ale to, co ich irytowało, to rozumienie prymatu przez papieża Leona IX i kwestia *Filioque* oraz sposób, w jaki Humbertus je przedstawiał. Zatem w rozdziale ósmym pojmowanie prymatu przez papieża nie jest widziane jako wyzwanie teologiczne, ale jako problem kościelnej jurysdykcji (8.7). Tymczasem powinno się odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odgrywa teologia papieżstwa w całym sporze i teologiczno-polityczna teoria uniwersalnej monarchii. To jest – jak wydaje się autorowi – pytanie podstawowe⁵⁴.

Podsumowując treść dokumentu, Ioan Moga stwierdza, że po Rawennie (2007 rok) często powtarza się formułę: katolicy potrzebują na po-

⁵³ Por. tamże, s. 96-99.

⁵⁴ Por. tamże, s. 101-102.

ziomie powszechnym więcej synodalności, prawosławni zaś więcej prymatu, zgodnie z 34. Kanonem apostołskim. Jednak sformułowanie to jest sztuczne, ponieważ poziom regionalny nie należy do istoty Kościoła. Podkreślanie potrójnego podziału Kościoła zbyt mocno wskazuje na jego stronę strukturalną, może bowiem istnieć synodalność na poziomie regionalnym bez przewodniczącego, ale nie Kościół lokalny bez biskupa. Jeśli chodzi o prymat na poziomie Kościoła powszechnego, dla katolików prymat ten jest kwestią teologiczną, dla prawosławnych – strukturalną. Studium nie rozwiązuje tej kwestii, jednak z pewnością niemożliwe jest podwójne rozwiązanie proponowane w punkcie 14.11, zgodnie z którym Kościół katolicki zachowuje prymat Piotrowy, zaś pozostali chrześcijanie traktują prymat biskupa Rzymu jako funkcję przewodniczącego w ramach synodalności⁵⁵. Co więcej, kryzys na Ukrainie wykazał, że silniejsza pozycja patriarchy ekumenicznego może raczej szkodzić jedności, niż jej służyć, co budzi nieufność do prymatu uniwersalnego jako takiego. Odrzucenie uznania autokefalii Ukrainy przez większość Kościołów prawosławnych jest dowodem na siłę, nie na słabość synodalności w prawosławiu, która działa jako korekta – uważa Moga⁵⁶.

Według rumuńskiego teologa z Wiednia, w dialogu katolicko-prawosławnym powinno się więcej mówić o istocie prymatu papieskiego, nie zaś o jego praktycznych wymiarach. Fakt, że biskup Rzymu może swój urząd pełnić wyłącznie w ramach synodalności, jest jasny. Widać to za pontyfikatu papieża Franciszka. Teraz kolej na prawosławnych, by przemyśleli nie tylko stronę praktyczną prymatu Piotrowego, ale również jego teologię. Według teologii katolickiej, prymat Piotrowy należy do istoty Kościoła, dlatego jedność Kościoła musi zawierać w sobie również prymat biskupa Rzymu. Zatem najważniejsze pytanie ma charakter teologiczny:

⁵⁵ Por. *Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality*, dz. cyt., s. 33: „A better Understanding of the Catholic concept of primacy at a universal level could be attained through a clearer distinction between pope’s unique position in the Catholic Church and his possible function as a primate within the broader Christian community”.

⁵⁶ Por. I. MOGA, *Die Studie des Irenäuskreises aus orthodoxer Perspektive*, dz. cyt., s. 105-106.

Co należałoby zrobić, by posługa Piotrowa była możliwa do zaakceptowania również dla prawosławia? Czy to jest w ogóle realne?⁵⁷

Ze strony katolickiej Hermann J. Pottmeyer zwrócił uwagę na zbieżność wyboru tematu prymatu i synodalności przez Grupę Roboczą św. Ireneusza z programem ożywienia synodalności w Kościele katolickim przez papieża Franciszka. Jednak w odróżnieniu od tematu synodalności, prymat następcy św. Piotra w obecnej formie należy do kwestii, które dzielą katolików i prawosławnych⁵⁸. Pottmeyer docenia rozdział poświęcony hermeneutyce i zauważa, że trwające trudności w dialogu katolicko-prawosławnym wynikały również z braku tego rodzaju hermeneutycznego wprowadzenia. Wskazuje on na duże znaczenie zastosowania badań historycznych i społecznych dla lepszego i właściwego zrozumienia rozwoju dogmatów, Kościoła, przyczyny zaistnienia Kościołów narodowych w prawosławiu i protestantyzmie oraz ustrzeżenia się przed tym zjawiskiem w Kościele katolickim⁵⁹.

W rozdziale na temat historycznego rozwoju papieżstwa i synodalności Pottmeyer szczególnie docenia sposób, w jaki został opisany I Sobór Watykański, jako oddolny ruch na rzecz dogmatów papieskich⁶⁰.

Z części systematycznej dokumentu niemiecki teolog pozytywnie ocenia rozróżnienie na wyjątkową pozycję papieża w Kościele katolickim i jego możliwą w przyszłości funkcję w szerszym pojętym chrześcijaństwie. Jeśli chodzi o relacje prymatu i synodalności w Kościele katolickim, Pottmeyer dostrzega niejasności i braki zarówno na poziomie regionalnym (papież – konferencje biskupów: Czy wyrażają one *collegialitas effectiva* czy *affectiva*?), jak i Kościoła powszechnego (papież – kolegium biskupów). Należałoby również włączyć świeckich w proces synodalny, na

⁵⁷ Por. tamże, s. 106-107.

⁵⁸ Por. H. J. POTTMEYER, *Die Studie des Irenäuskreises aus katholischer Perspektive*, „Catholica” 2(73) (2019), s. 109.

⁵⁹ Por. tamże, s. 111. W artykule czytamy, że fakt braku istnienia na Zachodzie Kościołów narodowych (co od czasów reformacji dotyczy jedynie katolików) jest zasługą papieżstwa, bowiem już w 1122 roku w konkordacie z Wormacji Kościół broni swojej niezależności od państwa. Stało się to jednak tylko dlatego, że papież sam posiadał własne państwo.

⁶⁰ Por. tamże, s. 112-113.

wzór Soboru Apostolskiego opisanego w 15. rozdziale Dziejów Apostolskich, gdzie mowa jest o trzech kręgach uczestników soboru: Piotr jako pierwszy z apostołów, starsi Kościoła i w końcu cały Kościół jerozolimski.

Pottmeyer nawiązał do planu papieża Franciszka, by uczynić Kościół bardziej synodalnym, mniej centralistycznym, czego symbolem jest obraz odwróconej piramidy. Wskazał również na dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2018 roku *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, którego celem jest wsparcie programu Franciszka⁶¹.

Zakończenie

Temat synodalności, obecny w dialogu ekumenicznym katolicko-prawosławnym, jest ściśle związany z kwestią prymatu i to nie tylko biskupa Rzymu, ale na różnych poziomach Kościoła: lokalnym, regionalnym i wreszcie powszechnym. Jakie wnioski można wyciągnąć z trwającego już 40 lat oficjalnego dialogu katolicko-prawosławnego?⁶² Jakie są jego owoce na drodze do jedności?

Ostatni z dokumentów Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym został przyjęty w 2016 roku w Chieti. Miał on przyczynić się do wyjaśnienia najważniejszego problemu w relacjach katolicko-prawosławnych, czyli rozumienia prymatu i synodalności na poziomie Kościoła powszechnego. Tak jednak się nie stało. Jedynym postępowaniem było przypomnienie synodu z Sardyki (343 rok) dającego możliwość apelacji biskupów całego Kościoła do Rzymu w przypadku konfliktu, ale dokument natychmiast zastrzega, że apelacja do biskupa Rzymu pochodząca ze Wschodu ukazywała komunie Kościoła, lecz biskup Rzymu nie sprawował kanonicznej władzy nad Kościołami Wschodu (nr 19).

⁶¹ Por. tamże, s. 115-116.

⁶² 6 lipca 1982 roku podczas sesji plenarnej w Monachium został przyjęty pierwszy dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym traktowany jako fundament eklezjologiczny dalszych prac komisji.

Od tego czasu w pracach komisji nie widać żadnego postępu, czego główną przyczyną są podziały w łonie autokefalicznych Kościołów prawosławnych, wynikające z nierozwiązanej kwestii pierwszeństwa pomiędzy Moskwą a Konstantynopolem. Spory o prymat sprawiają, że życie synodalne wśród Kościołów prawosławnych wystawione jest na wielką próbę. Nie są one obecnie zdolne do zajęcia wspólnego stanowiska w sprawach istotnych dla życia Kościołów, takich jak Sobór Wszechprawosławny czy w kwestiach społecznych⁶³.

Nieco inną drogą poszła Grupa Robocza św. Ireneusza, która starała się ukazać kontekst historyczny, polityczny i społeczny zarówno struktury Kościoła w ciągu 2000 lat, jak i jego podziałów.

Wydaje się, że główną przyczyną niemożności znalezienia wspólnego języka w kwestii synodalności i prymatu na poziomie Kościoła powszechnego jest sprowadzenie eklezjologii eucharystycznej do poziomu Kościoła lokalnego, diecezji, przynajmniej w teologii prawosławnej. Uznanie koncepcji eklezjologicznej Afanasjewa za eklezjologię pierwotnego Kościoła, obecną w pismach Nowego Testamentu i ojców Kościoła, budzi wątpliwości, również wśród teologów prawosławnych. Początki eklezjologii eucharystycznej znajdują się bowiem w rosyjskiej teologii prawosławnej XIX wieku, zwłaszcza zaś w „ruchu sławofili” z jego duchowym przewodnikiem Aleksym S. Chomiakowem. Kardynał Joseph Ratzinger mówiąc o eklezjologii eucharystycznej Afanasjewa, podkreślał, że nawet dla Kościołów prawosławnych wydaje się ona zbyt ciasna, ponieważ utożsamienie Kościoła z Eucharystią powoduje pominięcie innych ważnych punktów widzenia Kościoła. Przykładem próby korekty eklezjologii eucharystycznej jest myśl metropolity Jana Zizioulasa, według którego eklezjologia eucharystyczna ograniczona tylko do wymiaru sakramentalnego ryzykuje popadnięcie w jednostronność i zapomnienie, że dla prawdziwej jedności Kościołów lokalnych konieczna jest także jed-

⁶³ Po ataku Rosji na Ukrainę 24 lutego 2022 roku w pierwszych dniach jedynie metropolita Onufry, zwierzchnik Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego, potępił działania wojenne. Prawosławie jako całość nie zabrało głosu w sprawie tego konfliktu zbrojnego, w który zaangażowani są przede wszystkim prawosławni, z prezydentem Rosji Władimirem Putinem na czele.

ność w wierze, nie tylko w miłości, a także struktura kanoniczno-jurydyczna i posługi święceń, w tym prymatu.

Kolejnym problemem w dialogu katolicko-prawosławnym na temat synodalności i prymatu jest etnofiletyzm wyrażający się w Kościołach narodowych. W dokumentach dialogów katolicko-prawosławnych obecna jest teza, że od momentu podziału Kościoła w 1054 roku katolicy i prawosławni rozwinęli różne formy sprawowania władzy, co doprowadziło do jednostronnego podejścia w doktrynie i praktyce po obu stronach. Kościoły prawosławne nadmiernie skupiły się na synodalności, zaś Kościół rzymskokatolicki na rozwijaniu prymatu papieskiego. Zatem rozwój prymatu papieża w drugim tysiącleciu traktowany jest jako pewne wypaczenie, domagające się korekty poprzez powrót do koncepcji prymatu z pierwszego tysiąclecia, co do którego również nie ma zgody w dialogu katolicko-prawosławnym. Łączy się to z podważaniem znaczenia dogmatów I Soboru Watykańskiego i traktowaniem ich jako teologumenu, którego strona prawosławna nie byłaby zobowiązana przyjmować.

Kwestia relacji prymatu i synodalności w dialogach ekumenicznych, zwłaszcza katolicko-prawosławnym, wymaga ciągłego namysłu nad eklezjologią, która jest fundamentem prac Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym. Wydaje się, że obecny, kolejny zresztą, impas w pracach komisji stanowi dobry moment na zastanowienie się nad recepcją eklezjologii eucharystycznej w koncepcji Afanasjewa.

Bibliografia

Anglican-Roman Catholic International Commission, *Walking Together on the Way – Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal. An Agreed Statement of the Third Anglican – Roman Catholic International Commission (ARCIC III)*, Erfurt 2017, <https://www.anglicancommunion.org/media/344839/walking-together-on-the-way-spck-2018.pdf> (odczyt z dn. 03.03.2022 r.).

Bujak J., *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005-2015*, Szczecin 2016.

- Bujak J., *Jedność na nowo odkrywana. Dialog katolicko-prawosławny w latach 1958-2000*, Poznań 2001.
- Bujak J., *Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej*, „Collectanea Theologica” 1(91) (2021), s. 51-76.
- Coda P., *Scambio di doni: Chiesa cattolica e Chiese orientali. Il significato strategico del Documento di Ravenna*, w: A. Spadaro, C. M. Galli (red.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia 2016, s. 393-421.
- Commissione Teologica Internazionale, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2018, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_it.html (odczyt z dn. 28.02.2022 r.).
- Dall'Osto A., *Sinodalità e primato*, <http://www.settimananews.it/ecumenismo-dialogo/sinodalita-e-primato> (odczyt z dn. 01.03.2022 r.).
- Franciszek, *Adhortacja Evangelii gaudium*, Rzym 2013.
- Franciszek, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła. *Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano” 11(2015), s. 4-8.
- Kałużny T., *Kościół prawosławny na drodze do Świętego i Wielkiego Soboru*, w: T. Kałużny, Z. J. Kijas (red.), *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, Kraków 2016, s. 119-149.
- Kałużny T., *Spór o pierwszeństwo w prawosławiu. Kontrowersyjny dokument Patriarchatu Moskiewskiego w sprawie prymatu w Kościele*, „Studia Oecumenica” 16 (2016), s. 97-111.
- Kałużny T., *Ukraińska autokefalia rok po ustanowieniu: reakcje i dylematy świata prawosławnego*, „Studia Oecumenica” 20(2020), s. 197-231.
- Koch K., *Camminare insieme sulla stessa via, la sinodalità da un punto di vista ecumenico*, <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2021-01/ecumenismo-chiesa-kock-vaticano-anniversario.html> (odczyt z dn. 28.02.2022 r.).
- Koch K., *Synod to nie parlament*, „Niedziela” 10.02.2021, <https://www.niedziela.pl/arttykul/64674/Kard-Koch-synod-to-nie-parlament> (odczyt z dn. 03.03.2022 r.).
- Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Ku wspólnej wizji Kościoła*, tłum. M. Składanowski, „Studia Oecumenica” 14(2014), s. 345-405.

- Kuźma A., *Kościół rzymski i pierwszeństwo jego biskupa w eklezjologii ks. Mikołaja Afanasjewa*, „Studia Oecumenica” 18(2018), s. 161-184.
- Kuźma A., *Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 r. i jego ustalenia*, „Elpis” 20 (2018), s. 165-179.
- Ławreszuk M., *Prawosławie wobec problemu etnofiletyzmu*, „Elpis” 19-20(11) (2009), s. 73-102.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. Communio, soborowość i autorytet, Rawenna, 13 października 2007 roku*, tłum. R. Kupiszewski, „Sympozjum” 1(2012), s. 117-132.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Konsekwencje eklezjologiczne i kanoniczne sakramentalnej natury Kościoła. Eklezjalna komunია, koncyliarność i autorytet. Wspólna Międzynarodowa Komisja dla Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, Rawenna, 13 października 2007*, tłum. K. Karski, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1-2(2013), s. 39-54.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982), w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane: dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 35-44.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*, w: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane: dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 56-66.
- Moga I., *Die Studie des Irenäuskreises aus orthodoxer Perspektive*, „Catholica” 2(73) (2019), s. 94-108.
- Moskałyk J., *Autokefalia prawosławia ukraińskiego wbrew prawosławiu rosyjskiemu*, „Studia Oecumenica” 19(2019), s. 167-178.
- Oeldemann J., *Im Dienst an der Gemeinschaft. Einführung in die Studie des Gemeinsamen orthodox-katholisch Arbeitskreises St. Irenäus über Primat und Synodalität*, „Catholica” 2(73) (2019), s. 84-85.

- Paprocki H., *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Sympozjum” 1(20) (2011), s. 49-59.
- Patriarcha Bartłomiej przeciwny spotkaniu w Jordanii*, <https://www.polskie-radio.pl/196/3534/Artykul/2437417,Patriarcha-Bartlomiej-przeciwny-spotkaniu-w-Jordanii> (odczyt z dn. 23.02.2022 r.).
- Pottmeyer H. J., *Die Studie des Irenäuskreises aus katholischer Perspektive*, „Catholica” 2(73) (2019), s. 109-117.
- Raport luterkańsko-rzymskokatolickiej Komisji Studiów „Ewangelia a Kościół” (1972) (Raport z Malty)*, w: K. Karski, S. C. Napiórkowski (red.), *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*, Lublin 2003, s. 39-67.
- Serving Communion. Re-thinking the Relationship between Primacy and Synodality. A Study by the Saint Irenaeus Joint Orthodox-Catholic Working Group*, Graz 2018.
- Spadaro A., *Intervista a papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 3(3918) (2013), s. 449-477.
- Svatoň R., *Synodality: The Ecumenical Journey of the Church*, „Acta Missiologica” 1(14) (2020), s. 170-175.
- Vletsis A., *Synodalität und Autokephalie: ein unmöglicher Spagat? Die Krise der Synodalität in der Orthodoxen Kirche und die Rolle ihrer Autokephalie-Strukturen*, „Catholica” 2(74) (2020), s. 141-158.
- Vletsis A., *Wer ist der Erste in der Orthodoxie? Das Ringen der Orthodoxen Kirchen um die Gestaltung einer panorthodoxen Rangordnung*, „Una Sancta” 1(2011), s. 2-4.
- Wspólna Międzynarodowa Komisja dla Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołem Prawosławnym, *Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności*, Chieti, 21 września 2016, tłum. E. Sojka, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2(83) (2018), s. 122-129.

Ks. prof. dr hab. Janusz Bujak – kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Katedry Teologii Systematycznej. Główne obszary badań to: dialog ekumeniczny, zwłaszcza katolicko-prawosławny, antropologia teologiczna, mariologia i teologia fundamentalna.