

Wacław Hryniewicz

Sukcesja apostołska w świetle współczesnej teologii prawosławnej

Collectanea Theologica 44/1, 25-42

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

SUKCESJA APOSTOLSKA W ŚWIELE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Kościół prawosławny w swojej nauce i praktyce często powołuje się na sukcesję apostolską (*apostoliké diadoché*) biskupów i kapłanów, widząc w niej konsekwencję oraz najważniejszą cechę apostolkości Kościoła¹. Polega ona na nieprzerwanym łańcuchu biskupów ustanowionych przez kanoniczne święcenia, którzy otrzymali od samych apostołów władzę sprawowania sakramentów w Kościele. Teologowie prawosławni uważają, że w przeciwieństwie do idei sukcesji prymacjalnej, która rozwijała się przez długi okres czasu i nigdy nie została jednomyślnie przyjęta w całym Kościele, nauka o sukcesji apostolskiej od początku znalazła powszechne uznanie².

Tradycyjnie pojmowana przez teologów prawosławnych, zwłaszcza greckich i rosyjskich, idea sukcesji apostolskiej wyraża się w przekonaniu, że Kościół posiada nieprzerwaną, bezpośrednią, charyzmatyczną sukcesję biskupią od czasu apostołów; pierwsze święcenia przez nałożenia rąk udzielone zostały przez apostołów i nadal nieprzerwanie przedłużają się w dziejach Kościoła. Biskupi są następcami apostołów (*apostolikoï diadochoi*). Godność biskupia przekazywana jest z pokolenia na pokolenie w nieprzerwanym łańcuchu sakramentalnego nałożenia rąk, który sięga aż do apostołów. Sukcesja może być przerwana nie tylko przez niekanoniczne święcenia dokonane przez niekompetentne osoby³ lecz również przez naruszenie doktryny i wiary apostolskiej (jak to ma miejsce u herety-

¹ Por. F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München 1971, 134.

² Por. P. L'Huillier, „*Tu es Petrus*”. *Essai d'interprétation du chapitre XVI de l'Évangile selon S. Matthieu*, *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale* 7(1957) nr 28, 197—212, zwłaszcza s. 208.

³ P. N. Trembelas wymienia jako przykład wspólnotę prezbiteriańską oraz tych, którzy odrzucili episkopat (*Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. II, Chevetogne 1967, 389).

ków). Aby zachować sukcesję, nie wystarcza samo przekazywanie kapłaństwa przez kanoniczne święcenia otrzymane z rąk następców apostołów; musi ono iść w parze z zachowaniem doktryny apostołskiej. Obydwa czynniki (zachowanie doktryny apostołskiej oraz kanoniczne święcenia) są wewnątrznie i nierozzerwalnie złączone ze sobą jako konstytutywne elementy sukcesji apostołskiej. Nauka apostołska jest podstawą sukcesji, natomiast kanoniczne święcenia są jej zewnętrznym znakiem, który potwierdza przynależność do Kościoła, założonego na fundamencie apostołów⁴.

Od kilku lat zagadnienie sukcesji apostołskiej stało się szczególnie aktualnie ze względu na żywe dyskusje ekumeniczne, których przedmiotem jest sprawa wzajemnego uznania służby kapłańskiej przez poszczególne wyznania chrześcijańskie⁵. Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakie jest pod tym względem stanowisko Kościoła prawosławnego oraz jaką w ogóle rolę odgrywa w nim nauka o sukcesji apostołskiej.

I. Pochodzenie i rola prawosławnej nauki o sukcesji apostołskiej w kościele

Zagadnienie sukcesji apostołskiej w Kościele znalazło we współczesnej myśli prawosławnej, głównie rosyjskiej, kilka charakterystycznych interpretacji, których autorzy reprezentują różne kierunki teologiczne. Na szczególną uwagę zasługują pod tym względem poglądy prawosławnych teologów rosyjskich: S. Bułgakowa (+1944), G. Florovskijego oraz N. Afanasiewa (+1966).

1. Najbardziej zdecydowaną krytykę tradycyjnego sposobu rozumienia sukcesji podjął S. Bułgakow⁶. Jego zdaniem, koncepcja tradycyjna wyrwa hierarchię z procesu historycznego, rozpatruje istnienie biskupów jako współczesnych apostołom i przeciwstawia ich razem z apostołami całemu ciału Kościoła. U źródła tej idei leży według niego, katolicka idea „wikariuszostwa” (*wikariatstwa*), podkreślana w szczególny sposób wskutek antyhierarchicznej reakcji protestantyzmu. Bułgakow krytycznie ustosunkowuje się do twierdzenia, iż episkopat udziela pełni łaski apostołskiej; uważa je po prostu za nieporozumienie. W przeciwieństwie do nauki katolickiej, dowodzi on, dogmatyka prawosławna nie zna idei kontynuacji godności apostołskiej (*apostolskiego zwanija*) w następcach aposto-

⁴ Tamże, 390. Katechizm Filareta, metropolity moskiewskiego (zm. 1867), wyraża tę myśl w następujący sposób: „Kościół nazywa się apostołskim, ponieważ przez święcenia zachowuje bez zmiany i nieprzerwanie naukę i sukcesję jako dary Ducha Świętego”.

⁵ Zagadnieniu temu poświęcono cały zeszyt Concilium 8(1972) z. 4.

⁶ *Ierarchia i tajnstwa*, Put' 49(1935) 23—47; *Niewiestna Agnca*. *O Bogoczetowieczestwie*, cz. III, Paris 1945, 292—314.

łów. Godność i służba apostołów, powołanych przez Chrystusa i znających Go osobiście, nie są przekazywalne; biskupi nie posiadają bynajmniej pełni darów apostołskich. Apostolat znacznie przewyższa godność biskupią, która stanowi jeden z jego darów. Biskupstwa nie należy porównywać z apostołatem. Przedstawianie hierarchii w świetle bezpośredniej i nieprzerwanej sukcesji nałożenia rąk przez apostołów (charakterystyczne dla czasów późniejszych, zwłaszcza dla Ireneusza, Tertuliana i Cypriana) posiada, według Bułgakowa, wyraźny charakter pragmatyczny; nie może ono uchodzić za wystarczające świadectwo o mocy historycznej. Jakkolwiek w apostołacie skoncentrowała się pełnia i siła episkopatu, udzielona całemu Kościołowi w Dniu Zesłania Ducha Świętego, nie oznacza to bynajmniej, że apostołowie byli faktycznie biskupami (*archiieriejami*) poszczególnych Kościołów. Przeciwnie, nie pozostawali oni w określonych miejscach; brak jest na to wszelkich świadectw historycznych (Tytus i Tymoteusz, na których Paweł nałożył ręce, nie byli, zdaniem Bułgakowa, biskupami w ścisłym znaczeniu tego słowa)⁷. Staroapostołska zasada nakładania rąk, jako wyraz udzielenia łaski od apostołów posiadała w Kościele apostołskim wielorakie i nieokreślone znaczenie. Dopiero późniejsza tradycja Kościoła wiąże z określonymi sposobami nakładania rąk określone dary. Z tej racji nałożenie rąk, chociaż jest istotną częścią sakramentu święceń, bynajmniej ich nie wyczerpuje. Wprowadzenie w godność sakramentalną dokonuje się nie przez samo nałożenie rąk, na sposób aktu magicznego czy mechanicznego, lecz dzięki modlitwie Kościoła przy nałożeniu rąk⁸.

Bułgakow uważa, że do tych samych wniosków prowadzą również dane historyczne. Sukcesja hierarchii jest jednym z aspektów tradycji eklezjalnej w ogóle. Nie posiadamy bezpośrednich dowodów na to, że apostołowie, zakładając nowe wspólnoty kościelne sami udzielali święceń osobom przeznaczonym dla tych wspólnot. Pozostaje raczej możliwość ustanowienia hierarchii, która urzeczywistniała się przez sam Kościół. Kościół apostołski posiadał i przekazywał dary Ducha Świętego bezpośrednio, bez specjalnego posłannictwa hierarchii. Istnienie episkopatu (w dzisiejszym znaczeniu) oraz wyświęconych przezeń kapłanów można skonstatować dopiero pod koniec I i na pocz. II w. Hierarchia powstaje w historii jakby samorzutnie, zgodnie z duchem tradycji apostołskiej, chociaż był czas, gdy jej nie było. Bułgakow przyznaje, że fakt historycznego powstania hierarchii najprawdopodobniej w okresie poapostołskim jest przedmiotem sporów dogmatycznych, pełnych zamieszania i tendencyjności. Jedni dopatrują się w tym stanowisku niebezpieczeństwa zaprzeczenia sukcesji hierarchii na korzyść kapłaństwa

⁷ *Jjerarchia i tajnstwa*, 25, 28.

⁸ *Tamże*, 28, 31.

wspólnego; dla drugich, samo uznanie tego faktu historycznego jest już herezją, podważającą hierarchiczną zasadę w życiu Kościoła, którą oni chcieliby podeprzeć mitem historycznym⁹. W rzeczywistości, podkreśla z naciskiem Bułgakow, uznanie tego historycznego faktu bynajmniej nie pomniejsza znaczenia hierarchii w Kościele; wręcz przeciwnie, powiększa je wyjaśniając na podstawie samego życia Kościoła jako tajemnicy bogoczołwieczeństwa.

Bułgakow przyznaje, że jedynie w sensie bardzo ogólnym można by doszukiwać się podstawy „sukcesji apostołskiej” w bezpośredniej tradycji apostołskiej, a to z racji wspólnego kapłaństwa danego Kościołowi Nowego Przymierza. Ręce apostołskie wyciągnięte są nad całym chrześcijaństwem jako powszechnym kapłaństwem, choć w sposób duchowy dotykają każdego po swojemu. Dla hierarchii różnych stanów dotknięcie to dokonuje się w sakramencie kapłaństwa, dla świeckich — w sakramencie bierzmowania, który jest równoznaczny z wprowadzeniem ich w stan powszechnego kapłaństwa¹⁰.

Interpretacja S. Bułgakowa odznacza się wyraźną tendencją ekumeniczną¹¹. Jeśli sukcesja nie jest absolutnie konieczna w kapłaństwie, wówczas z prawosławnego punktu widzenia łatwiej jest uznać anglikańskie święcenia i nie powtarzać rytu święceń. Bułgakow usiłował wykazać, że ważność sakramentów, zwłaszcza eucharystii, zależy nie tyle od sakramentu święceń bądź nieprzerwanej sukcesji w kapłaństwie, ile raczej od przynależności do prawdziwego Kościoła w jego całości (*sobornost'*)¹². Nieprzerwana sukcesja w sakramencie święceń jest, według niego, jedynie postulatem dogmatycznym, który w szczególny sposób został podkreślony przez Kościół rzymski celem uzasadnienia prymatu Piotra oraz papieża, później zaś celem wykazania, że Chrystus bezpośrednio ustanowił siedem sakramentów. Ideologia katolicka wywarła, zdaniem Bułgakowa, wielki wpływ na naukę wszystkich wyznań; w teologii prawosławnej jest ona również nielegalnym zapożyczeniem z katolicyzmu, sprzecznym z prawdziwą naturą Kościoła. Doktryna o siedmiu sakramentach, zdefiniowana przez Sobór Trydencki, przeniknęła do prawosławia, a nawet została przyjęta jako nauka dogmatyczna (np. w wyznaniu wiary Dozyteusza)¹³.

⁹ Tamże, 27, 29; *Niewiasta Agnca*, 298.

¹⁰ *Niewiasta Agnca*, 307.

¹¹ Warto zaznaczyć, iż cyt. studium Bułgakowa, *Jjerarchia i tainstwa* zostało przygotowane na II konferencję „Wiara i Ustrój” w Edynburgu (1937 r.).

¹² Bułgakow przypomina, iż liturgia eucharystyczna sprawowana jest zawsze w obecności Ludu Bożego.

¹³ Zdaniem B. Schultze'go, Bułgakow zapoczątkował wśród teologów prawosławnych tendencję do pomniejszania autorytetu pism symbolicznych P. Mohyły oraz Dozyteusza. Por. *Probleme der orthodoxen The-*

Idea pełni władzy nad Kościołem, posiadanej przez hierarchię oraz koncepcja absolutnie koniecznej sukcesji w kapłaństwie nie zgadza się, zdaniem Bułgakowa, z prawosławną ideą natury Kościoła (*sobornost'*). Wszystkie dary, a w szczególności hierarchiczne, zostały dane całemu Kościołowi w jego „soborności”. Na mocy tego faktu Kościół mógł kompetentnie wyróżniać rozmaite organy dla różnych funkcji i ustanawiać hierarchię. W tym celu wcale nie była konieczna bezpośrednia sukcesja święceń od apostołów; sukcesja ta jest jedynie postulatem, którego nie da się wykazać. Cała doktryna o hierarchii powinna być rozpatrywana w duchu zasady „soborności” (*sobornost'*). W świetle tej zasady, hierarchia istnieje w Kościele i dla Kościoła, a nie nad Kościołem; jest organicznym członem Kościoła, jakkolwiek obdarzonym specjalnym pełnomocnictwem¹⁴.

2. W ujęciu G. Florovsky'ego sukcesja apostolska nie jest w pierwszym rzędzie „kanonicznym szkieletem Kościoła”; nie jest jedynie środkiem zapewnienia jedności organizacji lub administracji, lecz raczej „charyzmatycznym organem”, który zapewnia tożsamość i jedność Kościoła¹⁵. Nauka o sukcesji zakłada wspólnotową i kolegialną naturę episkopatu, który nadaje organiczną strukturę Kościołowi. Z tej racji sukcesja apostolska nie jest jedną linią ani łańcuchem; jest raczej całą siatką linii, które sięgają aż do kolegium apostolskiego. Każdy biskup konsekrowany jest przez wielu innych i w imię całego episkopatu; konsekratorzy nie działają jako biskupi lokalni, lecz jako kolegium, które reprezentuje całość Kościoła, wraz z wiernymi. Sukcesja apostolska nie jest jedynie ciągłością święceń biskupich, lecz również ciągłością urzędu i funkcji (*une continuité d'office et de fonction*); nie jest oderwanym i samowystarczającym systemem, lecz powiązana jest zawsze z żywym organizmem Kościoła¹⁶. Dzięki biskupom zapewniona jest więź z apostołami. Specjalną funkcją biskupów jest służba sukcesji; jedynie oni udzielają sakramentu święceń, które są sakramentem uwieczniającym funkcję apostolską. Przez biskupa i w biskupie każdy lokalny Kościół włączony jest w całość Kościoła. Przez biskupa zjednoczony jest z samym źródłem charyzmatycznego życia Kościoła, płynącego z tajemnicy Zesłania Ducha Świętego. Charyzmatyczna jedność Kościoła zapewniona jest przez nieprzerwaną sukcesję

ologie, w: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 134. Na temat wartości prawosławnych pism symbolicznych por. S. Harakas, *Creed and Confession in the Orthodox Church*, Journal of Ecumenical Studies 7(1970): 721—743.

¹⁴ *Ijerarchia i tainstwa*, 30. Por. także L. A. Zander, *Bog i mir Mirosozicercanije otca Siergija Bułgakowa*, t. II, Paris 1948, 295—297.

¹⁵ *Le Corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Eglise*, w: *La sainte Eglise universelle, confrontation oecuménique*, Paris 1948, 37.

¹⁶ *Tamże*, 37—38.

święceń, dzięki której każda wspólnota lokalna włączona jest przez swego biskupa lub kapłana w organiczną całość Kościoła¹⁷.

3. N. Afanasj w czołowy przedstawiciel eklezjologii eucharystycznej, nie przyjmuje szeroko rozpowszechnionej opinii, iż nauka o sukcesji apostołskiej powstała w określonym momencie historycznym pod wpływem szeregu przyczyn, po większej części istniejących poza Kościołem¹⁸. Sądzi on, że rdzeń tej nauki zawarty był w Kościele od samego początku; zmieniały się jedynie historyczne formy tej nauki. Według niego, nie posiadamy żadnych racji na usprawiedliwienie twierdzenia, iż idei sukcesji nie było od początku Kościoła. Sama idea przekazywania tradycji zawiera w sobie ideę sukcesji osób, będących stróżami tradycji. Kościół nie mógł przyjąć nauki o sukcesji (*diadoché*) nauczycieli ani proroków; od początku posiadał jedynie naukę o sukcesji prezbiterów-biskupów (*presbyteroi-episkopoi*), wynikającą z samej nauki o Kościele¹⁹. Pierwotna nauka o sukcesji posiadała dwie dopełniające się wzajemnie formy: a) służba prezbiterów-biskupów, ustanowionych przez apostołów lub inne osoby do tego upoważnione nie kończy się w Kościele lokalnym, lecz przedłuża się w nieprzerwanym łańcuchu następujących po sobie osób, pełniących jedną i tę samą służbę; b) apostołowie nie tylko ustanawiali pierwszych biskupów, ale również przekazywali im swoją służbę, która nadal trwa w Kościele poprzez nieprzerwany łańcuch biskupów (w tej drugiej formie sukcesja biskupów posiada jedynie rolę narzędziową, gdyż poprzez nią zachowuje się służba apostołska)²⁰.

Apostołowie ustanawiali biskupów i diakonów dla pierwszych wierzących. Świadomość Kościoła od początku przywiązywała do tego faktu ogromne znaczenie; dzięki niemu istniał ścisły związek służby prezbiterów-biskupów ze służbą apostołów (por. Dz 14, 23). Ustanowienie biskupów było żywą tradycją Kościoła, leżącą u podstaw całego ustroju kościelnego. Należy jednak zdecydowanie zerwać z myślą, podkreśla Afanasj, iż ustanowienie biskupów było indywidualnym aktem apostołów, płynącym z ich władzy²¹. Dawny Kościół nie znał indywidualizmu. Nie należy sobie wyobrażać, że apostołowie przepowiadając ewangelię w różnych miejscach

¹⁷ Florovsky odróżnia funkcję prezbiteralną od funkcji biskupiej, wiążąc je z dwoma różnymi, choć wzajemnie ze sobą powiązаныmi tajemnicami w dziejach zbawienia: z Paschą (Eucharystia, wieczerza Pańska) oraz Zesłaniem Ducha Świętego; przez episkopat przedłuża się tajemnica Zesłania Ducha. Por. *tamże*, 37.

¹⁸ *Cerkow Ducha Świątego*, Paris 1971, 264—279. Uważa on, iż gnostycyzm mógł być jedynie bodźcem do sformułowania tej nauki (*tamże*, 264).

¹⁹ *Tamże*, 265—267.

²⁰ *Tamże*, 267

²¹ Afanasj w przeciwstawia się w ten sposób pogładowi rozpowszechnionemu w tzw. teologii szkolnej, ulegającej wpływom indywidualizmu (*tamże*, 272).

ustanawiali biskupów i diakonów, a następnie tworzyli lokalny Kościół. Ustanowienie biskupów nie może dokonywać się na zewnątrz Kościoła, gdyż z istoty swej jest aktem eklezjalnym, który postuluje istnienie Kościoła lokalnego; jeśli nie ma Kościoła, nie ma również ustanowienia biskupów²².

Kościół lokalny tworzył się analogicznie do sposobu pierwszej aktualizacji Kościoła Bożego — za pośrednictwem Piotra — na pierwszym zebraniu eucharystycznym. Powstanie Kościoła lokalnego wiązało się nierozdzielnie ze służbą przewodniczenia. Kościół lokalny tworzył się, gdy apostoł wraz z pierwszymi wierzącymi sprawował w nim pierwszą eucharystię. Ustanowienie biskupów (*episkopi*) dokonywało się podczas eucharystycznego zgromadzenia Kościoła lokalnego. Sprawując pierwszą eucharystię, apostoł był w Kościele lokalnym jego pierwszym przewodniczącym. Służba prezbiterów, a zwłaszcza starszego prezbitera, była jedynie przedłużeniem służby apostołów. Starszy prezbiter zajmował odtąd miejsce przysługujące przedtem apostołowi, który dokonał pierwszej eucharystii w danym Kościele. Ustanowieni przez apostołów prezbiterzy przejmowali zatem od nich służbę przewodniczenia. Przewodniczenie było jedną z wielu funkcji apostołów; stało się ono specjalną służbą biskupów ustanowionych przez apostołów. Przyjmując od apostołów służbę przewodniczenia, biskupi nie byli spadkobiercami ich służby apostołskiej jako takiej, lecz tylko przejęli to miejsce w zgromadzeniu eucharystycznym, które apostołowie zajmowali na początku podczas sprawowania eucharystii w Kościele jerozolimskim.

Więź między apostołatem i episkopatem polega, według Afanasyjewa, nie na tym, że apostołowie ustanowili pierwszych biskupów, lecz w tym, że biskupi przejęli służbę przewodniczenia od apostołów. W ten sposób *diadoché* biskupów jest nieprzerwanym łańcuchem służby biskupiej, począwszy od pierwszego z nich, który przejął służbę przewodniczenia od apostołów. W tym też znaczeniu apostołowie wchodzą w łańcuch sukcesji biskupów²³.

Z powyższego zarysu poglądów czołowych przedstawicieli współczesnej eklezjologii prawosławnej wynika, iż sukcesja apostołska stanowi jeden z punktów widzenia charyzmatycznej ciągłości Kościoła. Nie można jej oddzielać od całokształtu życia Kościoła, ani rozpatrywać wyłącznie na płaszczyźnie jurydyczno-instytucjonalnej²⁴. Pomimo różnic występujących pomiędzy poszczególnymi interpretacjami, ich wspólną cechą jest dążenie do przedstawienia nauki o sukcesji w ścisłym związku z wiarą (nauką) i całym kole-

²² *Tamże*

²³ *Tamże*, 272—273.

²⁴ Ten punkt widzenia, często występujący u dawniejszych teologów prawosławnych, zarówno rosyjskich jak greckich, miał zagwarantować najpewniejszy sposób „ważności” święceń hierarchicznych.

gialnym życiem Kościoła. Jakkolwiek biskup jest organem przekazywania dalej posłannictwa apostołskiego oraz władzy apostołskiej, niemniej jednak *charisma veritatis certum*²⁵, powierzone mu przez nałożenie rąk, ujawnia się jedynie w Kościele lokalnym. Służba biskupa jest nieoddzielna od jego wspólnoty: działa on uczy i kieruje w swojej wspólnocie. Jest przedstawicielem całej wspólnoty eucharystycznej w jej jedności czasowej i przestrzennej²⁶.

II. Znaczenie sukcesji apostołskiej w prawosławnej ocenie kapłaństwa innych wyznań chrześcijańskich

1. Wpływ sukcesji apostołskiej na prawosławną ocenę święceń innych wyznań

Według tradycyjnej nauki prawosławnej autorytet ustanowionej przez Boga hierarchii kościelnej, jej prawa i władze oparte są na historycznym fakcie sukcesji od apostołów. W świetle tego stwierdzenia prawosławie ocenia status Kościołów i wspólnot nieprawosławnych. Obecność sukcesji apostołskiej posiada doniosłe znaczenie dla prawosławnej oceny tego statusu, w szczególności zaś kapłaństwa.

Istniała jednak w dziejach myśli prawosławnej i nadal utrzymuje się opinia, według której obecność sukcesji nie posiada żadnego znaczenia na pogląd prawosławia o danym wyznaniu oraz jego kapłaństwie. Jedynie Kościół prawosławny posiada prawdziwą hierarchię apostołską, zaś wszystkie wspólnoty, które oderwały się od niego (obojętnie, czy zachowały sukcesję czy nie) stanowią jednolitą masę chrześcijan. Według tej opinii, Kościół prawosławny przyjmując innowierców korzysta z zasady „ekonomii” (*oikonomia*) i nie powtarza sakramentu święceń, aby nie obrażać uczuć chrześcijan, którzy uważają się za kapłanów; ogranicza się jedynie do przyjęcia ich przez sakrament pokuty, udzielając tym samym *implicite* chrztu, bierzmowania i święceń. Tego rodzaju postępowanie nie jest jednak permanentną regułą; zależnie od okoliczności innowiercy mogą być przyjmowani w potrójny sposób: przez chrzest, bierzmowanie lub sakrament pokuty. Zwolennicy tej opinii powołują się na różnorodność i zmienność praktyki Kościołów prawosławnych w stosunku do wiernych innych wyznań²⁷. Ich zdaniem, nie należy dopatrywać się

²⁵ Ireneusz, *Adv. haereses* IV, 2, 2.

²⁶ Por. B. Bobrinskoy, *Wie können wir theologisch und praktisch zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommen? Eine orthodoxe Antwort*, Concilium 8(1972) 267—274, zwłaszcza s. 269.

²⁷ Wskazują oni m. in. na fakt, że w przeszłości rzymskokatolicy byli przyjmowani do Kościoła rosyjskiego jedynie za pośrednictwem sakramentu pokuty, bez ponownych święceń; później przyjęła się praktyka chrzczenia ich na nowo, która jednak z kolei ustąpiła miejsca praktyce pierwotnej, do dziś

w tej różnorodności praktyk jakiegoś systemu dogmatycznego; żadne podstawy dogmatyczne nie zobowiązują Kościoła do posługiwania się różnymi rodzajami recepcji nieprawosławnych. Sam Kościół decyduje, biorąc pod uwagę okoliczności miejsca i czasu, który ze sposobów jest bardziej odpowiedni do zastosowania w konkretnym wypadku. Według patriarchy Sergiusza, opinia ta nie ma oparcia w pismach ojców Kościoła i jest jedynie „pomysłowym wynalazkiem”²⁸.

Przeciwieństwem tej opinii, która zaprzecza jakiegokolwiek znaczenie sukcesji apostolskiej w ocenie wyznań nieprawosławnych jest stanowisko m. in. tych prawosławnych, którzy wyolbrzymiają do przesady jej znaczenie²⁹. Pojmują oni sukcesję w oderwaniu od Kościoła, opierając się — jak zauważa patriarcha Sergiusz — na „zabobonnym pojęciu sakramentu kapłaństwa” uważając, że przekazywanie ważnych święceń dokonuje się przez fizyczne nałożenie rąk, bez żadnego związku z prawosławnym nauczaniem i praktyką. Koncepcja ta prowadzi do bezceremonialnego poszukiwania konsekracji u tych, którzy posiadają sukcesję apostolską. W ten sposób, stwierdza Sergiusz, starowiercy pozyskiwali biskupów i kapłanów prawosławnych dla swej wiary; w ugrupowaniach prawosławnych na Zachodzie uzyskiwano konsekrację biskupią w obcej lub wręcz heretyckiej wspólnotcie, aby z kolei przekazywać ją dalej. Tego rodzaju zabiegi o łaskę kapłaństwa w pewnym sensie poza Kościołem, bez jego zgody, są konsekwencją przesadnej koncepcji sukcesji apostolskiej, rozumianej w sposób magiczny i urzeczowiony³⁰.

Najbardziej reprezentatywnym dla większości współczesnych teologów prawosławnych jest stanowisko wobec znaczenia sukcesji apostolskiej zajęte przez patriarchę Moskwy Sergiusza (Stragorodskij, zm. 1944)³¹. Uważa on za bardziej poprawne to stanowisko, według którego Kościół dostrzegając sukcesję apostolską w danym wyznaniu nie powtarza święceń nieprawosławnych, ponieważ uważa te święcenia za ważne, a nie tylko z szacunku dla ich

stosowanej. Odminną praktykę stosował Kościół grecki, który początkowo uznawał święcenia Kościoła rzymskiego, lecz od XVIII w. stosował praktykę ponownego udzielania chrztu, jedynie w wyjątkowych sytuacjach odstępując od tej reguły

²⁸ Szerzej na temat tej opinii por. Sergiusz (Stragorodskij), *Znaczenie apostolskiego prijemstwa w inoławii*, Żurnał Moskowskoj Patriarchii 10(1961) 30—45. Artykuł ten ukazał się po raz pierwszy w 1935 r., potem przełożono go na język niemiecki, francuski i angielski. W niniejszym artykule korzystam z przekładu angielskiego: *The Significance of Apostolic Succession in the Non-Orthodox Faiths*, Diakonia 6(1971) 147—162, 272—284.

²⁹ Patr. Sergiusz podaje kilka historycznych przykładów tego rodzaju uzyskiwania konsekracji (*tamże*, 275—278).

³⁰ Zdaniem Sergiusza, taka przesadna koncepcja sukcesji apostolskiej cechuje przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki (*tamże*, 274)

³¹ Por. *tamże*, 147.

czysto zewnętrznej formy³². Wyznania, które zachowały sukcesję apostołską posiadają, według patriarchy, tę przewagę nad tymi, które jej nie zachowały, że prawosławie uważa ich członków nadal za „część Kościoła” (*ek tes ekklesias*), jako nie obcych Kościołowi; utrzymuje z nimi pewną łączność, traktując ich jak tych, co upadli i czynią pokutę³³. Istnienie sukcesji apostołskiej w danym wyznaniu zmienia wyraźnie sposób postępowania wobec tych, którzy proszą o przyjęcie do Kościoła prawosławnego. Może on przyjąć do swego duchowieństwa bez ponownego udzielania święceń jedynie tych, którzy zachowali sukcesję apostołską. Sukcesja ta nie jest jedynie zewnętrznym, mechanicznym przekazywaniem aktu święceń; z aktem tym wiąże się określona treść wiary, tj. nauka apostołska o łasce kapłaństwa. W wyznaniach nieprawosławnych, które zachowały sukcesję apostołską, tj. apostołską formę święceń wraz z apostołską nauką o udzielanej przez nie łasce, święcenia nie są jedynie pustą formą bez łaski i dlatego nie są one powtarzane, gdy duchowni danego wyznania przyjmowani są w szeregi kleru prawosławnego.

W przyjmowaniu członków innych wyznań do Kościoła prawosławnego doniosłą rolę odgrywa zasada „ekonomii” czyli rozpatrywania konkretnego wypadku w sposób indywidualny, z uwzględnieniem wszelkich okoliczności historycznych, a konsekwentnie z zastosowaniem praktyki odchodzącej od ścisłych przepisów prawa. Istnieje jednak w praktyce również linia ścisłego zachowania prawa (*akribia*). Odnosi się to mianowicie do wspólnot eklezjalnych, które nie posiadają prawdziwej konsekracji biskupiej, a więc sukcesji apostołskiej wraz z nauką apostołską o kapłaństwie. Pomimo silnych argumentów na rzecz *oikonomia*, Kościół prawosławny — jak podkreślił patriarcha S e r g i u s z — nie uznaje członków takiej wspólnoty za kapłanów bez ponownego udzielania święceń prawosławnych (w sakramencie pokuty nie można otrzymać *implycite* zawartej łaski święceń)³⁴. W konsekwencji, Kościół prawosławny rosyjski nie uznaje święceń hierarchii białokrynickiej (staro-wiercy) oraz święceń udzielonych przez grupy tzw. odnowicieli (*obnowlency*), które powstały w patriarchacie moskiewskim po 1922 roku. Patriarchat moskiewski uważał również za nieważne wszystkie święcenia udzielone przez emigracyjnych biskupów hierarchii karłowickiej oraz przez ich następców w Stanach Zjednoczonych³⁵.

³² *Tamże*, 152, 157, 162.

³³ *Tamże*, 154—155, 162, 284.

³⁴ *Tamże*, 151.

³⁵ Przyjmując duchownych tych grup uważano ich za świeckich, a dopiero po uznaniu za godnych — na nowo wyświęcano (zgodnie z rozporządzeniem z dnia 10. IV. 1930 r.). Według starszej teologii greckiej i rosyjskiej (w myśl 68. kanonu *Konstytucji Apostolskich*) charyzmat udzielony przez święcenia jest nieutralny. Istniała również opinia, według której wyświęcony traci

2. Stosunek prawosławia do zagadnienia ważności święceń anglikańskich

Problem święceń anglikańskich postawiony został w teologii prawosławnej po raz pierwszy ok. 1870 r. w wyniku dyskusji nad 39 Artykułami Kościoła anglikańskiego. Podczas konferencji między prawosławnymi, anglikanami i starokatolikami w Bonn (1874 r.) teologowie prawosławni nie dali się nakłonić do uznania ważności święceń anglikańskich. Bulla Leona XIII *Apostolicae Curae* przynagliła prawosławnych do gruntowniejszego zajęcia się tym problemem. W poszczególnych Kościołach autokefalicznych pojawiły się oficjalne dokumenty na ten temat; najbardziej wyraźne stanowisko zajął Patriarchat Ekumeniczny, Kościół prawosławny rumuński i rosyjski.

W liście do arcybiskupa Canterbury z 28 VII 1922 r., „w oczekiwaniu na decyzję całego prawosławia”, patriarcha ekumeniczny Meletios Metaxakis pierwszy oficjalnie uznał wraz ze swym synodem ważność święceń anglikańskich na równi ze święceniemi rzymskokatolickimi, starokatolickimi i ormiańskimi, „pod warunkiem, że występują w nich wszystkie istotne elementy, które z prawosławnego punktu widzenia uważane są za konieczne dla uznania charyzmatu kapłaństwa pochodzącego z sukcesji apostołskiej”³⁶. O decyzji swej powiadomił on autokefaliczne Kościoły prawosławne encykliką³⁷, w której zachęcił je do zajęcia tego samego stanowiska (Meletios oparł swą decyzję na badaniach przeprowadzonych przez prof. P. Komnenośa na zlecenie Komisji Teologicznej Patriarchatu Ekumenicznego). Stanowisko Meletiosa zaaprobował z kolei patriarcha Damian z Jerozolimy wraz z synodem w liście do arcybiskupa Canterbury z 12 III 1923 oraz arcybp Cyryl z Cypru wraz z synodem, w liście do patriarchy ekumenicznego z 20 III 1923 r.³⁸ W piśmie do arcybiskupa Canterbury z 25 XII 1930 Meletios, tym razem już jako patriarcha Aleksandrii (od 1926 r.), ponownie oznajmił w imieniu

władzę święceń przez złożenie lub wystąpienie ze stanu duchownego. Została ona usankcjonowana przez Synod Kościoła rosyjskiego w 1860 r., i mimo odrzucenia przez szereg teologów rosyjskich, przyjęła się po 1917 r. W Kościele greckim od 1700 do 1850 r. przyjął się zwyczaj wyświęcania na nowo wszystkich biskupów i kapłanów Kościoła katolickiego. Jeszcze na początku XX w. grecki dogmatyk J. Mesoloras domagał się ponownych święceń duchownych rzymskokatolickich, uważając za heretyckie. Por. F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, London 1923, 301; F. Heiler, *dz. cyt.*, 182—183.

³⁶ Por. G. K. A. Bell, *Documents on Christian Unity*, t. I, London 1924, 93—94; P. Dumont, *La Chiesa greca e la validità delle ordinazioni anglicane*, Oriente Cristiano 7(1966) nr 3, 34—66, zwłaszcza s. 37—44.

³⁷ G. K. A. Bell, *dz. cyt.*, 94—97.

³⁸ *Tamże*, 97—99.

własnym oraz synodu, że uznaje ważność święceń anglikańskich na równi z chrztem, w oparciu o wyjaśnienia poczynione przez anglikańsko-prawosławną Lambeth Conference z 1930 r. (podczas której był on przewodniczącym delegacji prawosławnej)³⁹.

Synod Kościoła rumuńskiego wyraził w 1925 r. wobec patriarchy ekumenicznego swą opinię, iż z historycznego punktu widzenia należy uznać sukcesję apostołską święceń anglikańskich, z dogmatycznego zaś punktu widzenia ważność tych święceń zależy od tego, czy sam Kościół anglikański uczy lub nie o ich charakterze sakramentalnym. Podczas konferencji anglikańsko-prawosławnej w Bukareszcie 1—8 V 1935 r. teologowie rumuńscy jednogłośnie uznali święcenia anglikańskie. Synod oficjalnie i bez żadnych zastrzeżeń zaaprobował tę rezolucję 20 III 1936. W trzydzieści lat później 6 VI 1966 r. ponownie zaadoptował w całości decyzje obydwu Kościołów podjęte na konferencji z 1935 r. Dzięki temu prawosławny Kościół rumuński wysunął się na czołową pozycję w dialogu anglikańsko-prawosławnym. W czasie konferencji Kościołów prawosławnych w Moskwie 8—18 VII 1948 r. delegacja rumuńska występowała zdecydowanie w obronie kanonicznej ważności święceń anglikańskich zachęcając wszystkie autokefalie prawosławne do rozwiązania problemu w tym samym duchu⁴⁰.

Podczas tejeż konferencji Kościół prawosławny rosyjski nie zgodził się na stanowisko delegacji rumuńskiej podkreślając w swej rezolucji, że podstawą rozwiązania problemu święceń anglikańskich musi być zgodna z teologią prawosławną nauka o sakramentach, autorytatywnie i oficjalnie uznana przez Kościół anglikański jedność wiary i wyznania z Kościołem prawosławnym, a nie częściowe poprawki wniesione do 39 Artykułów Anglikańskich. Nie zgadzając się na anglikańską naukę o sakramentach, zwłaszcza zaś o sakramencie kapłaństwa, Kościół rosyjski nie uznał rzeczywistej ważności święceń anglikańskich. Pozytywną decyzję Kościoła konstantynopolskiego, jerozolimskiego, cypryjskiego i rumuńskiego w tej sprawie uważa on za warunkowe, ponieważ autorytatywne rozwiązanie sprawy (w oparciu o zasadę „ekonomii”) należy do przyszłego, wszechprawosławnego soboru, a nie do poszczególnych Kościołów autokefalicznych. W oczekiwaniu na tę decyzję, święcenia anglikańskie mogą być rozpatrywane jedynie w obrębie poszczególnych Kościołów prawosławnych. Identyczne stanowisko zajęła delegacja Kościoła rosyjskiego w czasie panprawosławnej konferencji w Belgradzie 1—15 IX 1966 r. Krótco potem, 8 X 1966 r. synod oświadczył, że Kościół rosyjski nie zajął definitywnego sta-

³⁹ *Tamże*, t. III, London 1948, 37—38.

⁴⁰ *Tamże*, 48—50. Por. ponadto L. A. Woronow, *Wopros ob anglikanskom swiaszczeństwie w swietie russkoj prawosławnoje nauki*, w: *Bogostowskije trudy*, t. III, Moskwa 1964, 64—144, zwłaszcza s. 81.

nowiska wobec zagadnienia ważności święceń anglikańskich, ponieważ zależy ono od samej nauki anglikańskiej (oświadczenie to oficjalnie zakomunikowała arcybpcowi A. M. Ramsey'owi delegacja patriarchy 10 X 1967 r.)⁴¹.

Prawosławny Kościół grecki, jugosławiański, polski oraz patriarchat antiocheński nie zajęły dotąd oficjalnego stanowiska wobec święceń anglikańskich (Kościół bułgarski uznał je nieoficjalnie). Po odczytaniu 9 XI 1966 r. sprawozdania delegacji Kościoła greckiego z obrad konferencji w Belgradzie wobec synodu, metr. Ambróży z Eleutheropolis stwierdził niemożliwość porozumienia z Kościołem anglikańskim ze względu na istniejące rozbieżności doktrynalno-dogmatyczne. Decyzja kontynuowania dialogu anglikańsko-prawosławnego zapoczątkowanego w latach 1931 i 1935, zapadła ponownie na Lambeth Conference 3—6 VII 1958 r. W czasie spotkania arcybpa A. M. Ramsey'a z patriarchą Atenagorasem I (zm. 1972) w Istambule oraz z arcybpm Chryzostosem w Atenach w 1962 r. postanowiono utworzyć nową komisję anglikańsko-prawosławną, która przygotowałaby przyszły dialog doktrynalny. Potrzebę tego dialogu podkreślono na III Panprawosławnej Konferencji na Rodos 1—15 XI 1964; prace komisji są w pełnym toku⁴².

Podczas gdy większość teologów greckich i rosyjskich uznaje rytualno-kanoniczną ważność święceń anglikańskich, strona dogmatyczna tych święceń pozostaje nadal głównym przedmiotem kontrowersji. Pomimo wyjaśnień teologów anglikańskich na temat sakramentu kapłaństwa i Eucharystii, współcześni teologowie prawosławni, zwłaszcza rosyjscy (m. in. L. A. Woronow) i greccy (m. in. P. Bratsiotis oraz J. Kotsonis)⁴³, wysuwają szereg wątpliwości od strony dogmatycznej. Stanowisko takie wynika z ogólnej postawy Kościoła prawosławnego wobec sakramentów nieprawosławnych. W zasadzie uznaje on za ważne jedynie sakramenty udzielane przez prawosławnych. Warunki pozwalające uznać ważność sakramentów nieprawosławnych spełniają się jedynie wtedy, gdy dany Kościół zachował w swych sakramentach ryt kanoniczny oraz treść dogmatyczną zgodne z nauką prawosławną. Według ogólnej opinii teologów prawosławnych odnosi się to do sakramentów Kościoła rzymskokatolickiego, starokatolickiego i ormiańskiego, nie dotyczy natomiast święceń luterańskich (z powodu naruszenia ich wewnętrznej treści, pomimo zachowania zewnętrznej ryty). Jedy-

⁴¹ Por. Irénikon 39(1966) 554.

⁴² Międzyprawosławna komisja teologiczna do dialogu z anglikanami obradowała w Chambésy k. Genewy (1970), w Helsinkach (1971), ponownie w Chambésy (1972). Oficjalne rozpoczęcie dialogu nastąpiło 6—13 czerwca 1973 r. Londynie.

⁴³ Por. P. J. Bratsiotis, *Ai Anglikanikai cheirotoniai ex epopseos orthodoxou*, Athenai 1966; P. Dumont, *art. cyt.*, 44—66.

nie w poszczególnych wypadkach, pod warunkiem przyjęcia „pełnej wiary prawosławnej” Kościół może — prawem „ekonomii” — uznać ważność sakramentów, a więc i święcenia tych duchownych, którzy przechodzą do prawosławia.

W praktyce, przy przejściu duchownych anglikańskich na prawosławie, Kościół grecki i rosyjski udzielał ponownych święceń. Za zgodą synodu Kościoła greckiego arcybp Lykurgos w 1869 r. wyświęcił ponownie duchownego amerykańskiego James Chrystal oraz w 1870 r. duchownego anglikańskiego Stephen Hatherley pomimo protestów ze strony anglikańskiej. Synod Kościoła rosyjskiego w 1904 r. polecił bpowi Tychonowi w Ameryce (późniejszy patriarcha moskiewski) ponownie święcić duchownych anglikańskich przechodzących na prawosławie. Tę samą decyzję podjęto na konferencji w Moskwie w 1948 r. Przeciwnie stanowisko zajął patriarcha Meletios w enc. do Kościołów prawosławnych z 1922 r. oraz Kościół rumuński, m. in. na konferencji w Moskwie (1948), odwołując się do zasady „ekonomii” eklezjalnej⁴⁴.

3. Rola sukcesji apostoelskiej w dialogu ekumenicznym nad wzajemnym uznaniem służby kapłańskiej

Z prawosławnego punktu widzenia, wzajemne uznanie funkcji kapłańskich nie jest zagadnieniem czysto akademickim o charakterze prawnym, lecz „zagadnieniem egzystencjalnym i coraz bardziej nagłym” dla wszystkich wyznań chrześcijańskich. Co więcej, jak stwierdza dalej B. Bobrinskoy, jest ono „koniecznym etapem w poszukiwaniu jedności, równie koniecznym jest wspólnota kielicha eucharystycznego”⁴⁵. Droga do osiągnięcia pełnej jedności eklezjalnej prowadzi poprzez jedność kapłaństwa hierarchicznego, będącego na służbie Eucharystii jednego Kościoła. Pod tym względem, dążenie do wzajemnego uznania posług kapłańskich uważać należy jedynie za przejściowy, chociaż niezbędny etap w drodze do pełnej jedności.

⁴⁴ Oprócz cytowanych powyżej dzieł por. Ch. Papadopoulos, *The Validity of Anglican Ordinations*, London 1931; J. Gill, *Russian Orthodoxy and Anglicanism*, *Unitas* 6(1951) 137—148; A. Wenger, *L'Eglise orthodoxe et les ordinations anglicanes*, *Nouv. Rev. Theol.* 76(154) 44—55; C. Lialine, *Anglicanisme et orthodoxie. Quelques aperçus sur leurs relations*, *Istina* 3(1956) 32—81 (wraz z dokumentami, 83—98, 183—190); Mgr Basile (Kriwochéine), *La commission inter-orthodoxe pour le dialogue avec les anglicans* (Belgrade 1—15 sept. 1966), *Messenger de l'Exarchat du Patr. russe en Europe Occid.* 15(1967) nr 58, 74—106; tenże, *Les entretiens théologiques concernant les ordres anglicans entre l'Eglise anglicane et l'Eglise orthodoxe russe*, tamże 201—214.

⁴⁵ B. Bobrinskoy, *art. cyt.*, 267, 274.

Na obecnym odcinku dialogu ekumenicznego można jedynie stwierdzić że wzajemne uznanie ministerium kapłańskiego nie jest łatwe do pogodzenia z prawosławną teologią kapłaństwa oraz z praktyczną postawą Kościołów prawosławnych wobec innych wspólnot chrześcijańskich. Jak widzieliśmy wyżej, prawosławna teologia podkreśla na ogół z naciskiem doniosłość nieprzerwanej sukcesji apostolskiej oraz konieczność rozpatrywania zagadnienia święceń i służby kapłańskiej w świetle całej nauki o Kościele⁴⁶. Prawosławna teologia kapłaństwa służebnego posiada pod tym względem istotne znaczenie. Teologowie prawosławni usiłują przede wszystkim uwolnić naukę o kapłaństwie od koncepcji obiektywizującej i urzeczawiającej, która koncentruje się na sakramencie „w sobie” oraz jego obiektywnej „ważności”. Podkreślają oni, iż rolę oraz istotę funkcji kapłańskich w życiu wspólnoty kościelnej można zrozumieć jedynie w świetle eucharystycznej natury Kościoła. Eucharystia jest najgłębszą i podstawową rzeczywistością Kościoła, która określa istotę posługi kapłańskiej w Kościele. Zwraca się również uwagę na ścisły związek chrztu, eucharystii oraz kapłaństwa jako nierozdzielnych elementów jednej, dynamicznej rzeczywistości kościelnej. Nie można ich izolować od siebie, ani redukować do jurydycznie pojętej „ważności” aktów sakramentalnych rozpatrywanych „w sobie” samych. Chrzest nie tylko stanowi minimum prawnej przynależności do Kościoła, lecz równocześnie zawiera w sobie aktualną relację do pełni życia wiary, a więc wszczęcie we wspólnotę eucharystii, której przewodniczy kapłan lub biskup. We współczesnej teologii prawosławnej ujawnia się coraz wyraźniej tendencja do tego, aby problem „ważności” sakramentów rozpatrywać w całym ich kontekście eklezjalnym, a nie w sposób wyizolowany i jurydyczny⁴⁷.

W świetle tradycji prawosławnej, w której tak wielką rolę przypisuje się epiklezie, święcenia z natury swej zależą od modlitwy, a nie od obiektywnej przyczynowości sakramentalnej. Nie są one zobiektywowaną łaską lub władzą, lecz aktem, przez który Duch Święty tworzy wewnątrz wspólnoty Kościoła specjalne relacje (w sensie głęboko egzystencjalnym i soteriologicznym)⁴⁸. W ten sposób święcenia są konstytuującym elementem wspólnoty chrześ-

⁴⁶ Bobrinskoy zwraca uwagę m. in. na następujące związki z tradycyjną nauką o Kościele: relacja kapłaństwa służebnego do tajemnicy Kościoła, sakramentalne pośrednictwo zbawienia w Kościele lokalnym, prawowierność wiary, historyczna ciągłość hierarchii, sukcesja apostolska za pośrednictwem święceń biskupich, tradycyjny porządek liturgiczny święceń (*tamże*, 274).

⁴⁷ Por. *tamże*, 270—271.

⁴⁸ Dlatego też, zdaniem J. Zizioula, myśl prawosławna broni się przed wszelkim ontologizmem: *Ist die Ordination ein Sakrament? Eine orthodoxe Antwort*, Concilium 8(1972) 250—254, zwłaszcza s. 252—253.

cijańskiej. Stara tradycja Wschodu uczy, że urzeczywistniają się one nie przez jakiś proces przyczynowy, lecz są aktem Boga realizującym się we wspólnocie eucharystycznej. Biskup udziela święceń jako głowa wspólnoty, a nie jako poszczególna jednostka. W tym przeświadczeniu wyraża się na swój sposób myśl o sukcesji apostoelskiej, rozumianej jako charyzmatyczna tożsamość wspólnoty w czasie i przestrzeni, realizująca się dzięki pośrednictwu kapłaństwa Kościoła. Misterium święceń nie da się wyrazić przy pomocy kategorii ontologicznych ani czysto funkcjonalnych; posiada ono charakter egzystencjalny i osobowy. Wszelka próba rozumienia rzeczywistości święceń — stwierdza J. Zizioulas — przy pomocy takich kategorii ontologicznych jak „niezniszczalny charakter (*character indelebilis*) prowadzi do ich urzeczowienia; definitywność charakteru święceń nie ma, jego zdaniem, nic wspólnego z ontologią jako taką, choć sięgają one dzięki swej eschatologicznej celowości bardzo głęboko w osobową i egzystencjalną naturę człowieka⁴⁹.

Zagadnienie uznania ważności posług kapłańskich nie zajmuje obecnie czołowego miejsca w bilateralnych dyskusjach ekumenicznych prawosławia z innymi Kościołami chrześcijańskimi. Nauka o kapłaństwie oraz praktyce święceń obydwu stron rozpatrywane są raczej w świetle całej tradycji prawosławnej. Jak widzieliśmy zresztą wyżej, problem uznania służby kapłańskiej pojawiał się dotąd w Kościele prawosławnym jedynie w konkretnych wypadkach przejścia na prawosławie. Dopiero obecnie nabiera on szerszej doniosłości ekumenicznej we wszystkich Kościołach chrześcijańskich. Z natury swej jest to proces długotrwały, którego celem jest przywrócenie pełnej jedności wiary i kapłaństwa. Uznanie kapłaństwa danego Kościoła lub wspólnoty chrześcijańskiej nie może polegać jedynie na uznaniu formalnej ważności święceń lub historycznie nieprzerwanej sukcesji; prowadzi ono z konieczności do wzajemnego uznania całej wiary, nauki, przepowiadania oraz świadectwa życia chrześcijańskiego. W tym znaczeniu proces ten nie może porzucić na uznaniu pewnego minimum rzeczywistości chrześcijańskiej, lecz zmierza do uznania pełnego.

W świetle współczesnej teologii prawosławnej, wzajemne uznanie kapłaństwa jest pełnym odpowiedzialności aktem całego Kościoła, obdarzonego zdolnością rozpoznawania znaków czasu (*diakrisis*) przy pomocy Ducha Świętego. Według określenia B. Bobrinskogo jest ono profetycznym, „służebnym charyzmatem episkopa-

⁴⁹ *Tamże*, 253. Na uwagę zasługuje fakt, iż w pierwszym tysiącleciu nie znano sprecyzowanej później nauki o „niezniszczalnym charakterze”. Nauka ta nie została przyjęta przez Kościół wschodni; wyjątek stanowi grupa teologów rosyjskich ulegających wpływowi łacińskiemu. Por. M. Jugie, *La doctrine du caractère sacramental dans l'Eglise gréco-russe*, *Echos d'Orient* 27(1928) 17—23.

tu i soborów, włączonym w nieustanną epiklezę Kościoła”, aktem dyskrecji, taktu i zaufania, „duchowym osądem Kościoła, poddany osądowi Ducha Świętego”⁵⁰.

Warto wreszcie zaznaczyć, iż w obecnej sytuacji ekumenicznej prawosławni mają żywą świadomość swego powołania, aby w dialogu między wyznaniowym stać na straży czystości wiary i chronić ją przed zubożeniem. Uważają oni na przykład, że sprawa udzielania święceń również kobietom, rozpatrywana w pewnych wyznaniach zagraża nowym pogłębieniem przedziału między nimi a prawosławiem. Równie niepokojącym zjawiskiem są również, według nich, protestantyzujące tendencje w katolicyzmie i anglikanizmie, które prowadzą m. in. do zubożenia form kultycznych, symboliki sakramentalnej oraz do redukcji trójstopniowego kapłaństwa na korzyść jednolitej struktury eklezjalnej.

* * *

Wschód chrześcijański na ogół zachował pierwotną koncepcję sukcesji apostołskiej, rozumianej nie tylko jako nieprzerwany łańcuch nakładania rąk, lecz równocześnie jako sukcesję w prawdziwej wierze i służbie apostołskiej⁵¹. Współcześni teologowie prawosławni z niechęcią odnoszą się do wszelkich prób rozpatrywania „ważności” święceń w świetle formalnych kryteriów o charakterze jurydycznym, zwracają natomiast uwagę na wyznanie wiary oraz ekumeniczną doniosłość wspólnej interpretacji kapłaństwa. Na ogół, starają się oni unikać rozwiązań skrajnych. Wychodząc z przekonania, że Duch Święty działa również w innych Kościołach, uznają pełną rzeczywistość święceń w tych wyznaniach, które zachowały sukcesję apostołską; z drugiej strony, biorą na serio fakt istnienia wielu różnic w rozumieniu kapłaństwa przez poszczególne Kościoły. Współczesna teologia prawosławna wnosi do dyskusji ekumenicznej nad zagadnieniem święceń szereg swoistych punktów widzenia, m. in. podkreślając rolę Kościoła lokalnego i kolegialności eklezjalnej, dynamiczny związek chrztu, eucharystii i kapłaństwa oraz rolę zasady „ekonomii” kościelnej. Wydaje się, że na obecnym etapie dyskusji ekumenicznej nad znaczeniem sukcesji apostołskiej, zwłaszcza w sprawie wzajemnego uznania służby kapłańskiej, głós prawosławia posiada szczególnie doniosłe znaczenie.

⁵⁰ Art. cyt., 271—272.

⁵¹ Jak wykazał Y. Congar, pojęcie sukcesji apostołskiej oznaczało do późnego średniowiecza w pierwszym rzędzie sukcesję w wierze i miłości apostołskiej. Na przełomie I i II tysiąclecia zainteresowania teologów zachodnich skoncentrowały się na wewnętrznej strukturze znaku sakramentalnego, jego skuteczności oraz formalnych kryteriach ważności święceń. Por. *Composantes et idées de la succession apostolique*, Oecumenica. Annales de recherche oecumenique 1(1966) 61—78.

THE APOSTOLIC SUCCESSION IN CONTEMPORARY ORTHODOX THEOLOGY

Since a few years the question of apostolic succession has become particularly important in the ecumenical discussions on the mutual recognition of the ministry. In the present study the author attempts to give an answer how the Orthodox Church considers the question of the possession by non-Orthodox bodies of the apostolic succession in the hierarchy. He surveys some of the most influential views of the Russian Orthodox theologians on the origin and the role of apostolic succession in the Church (S. Boulgakov, G. Florovsky, N. Afanasev). The Orthodox position concerning apostolic succession among non-Orthodox church groups still finds its most representative expression in Patriarch Sergius' of Moscow view on this subject. The majority of Orthodox thinkers today seem to follow his opinion, according to which the presence of this succession has a significant influence on the judgment of the Orthodox Church about a given non-Orthodox body, and about its priesthood in particular. A great advantage for the non-Orthodox bodies which have preserved the apostolic succession among themselves lies in the fact that the Church still considers them as „part of the Church” (*ek tes ekklesias*). She leaves in force ordinations of non-Orthodox bodies which have kept the apostolic teaching about ordination and the apostolic form. Seeing the apostolic succession in a given body, she does not repeat non-Orthodox ordinations because she considers them as valid.

An analysis of the Orthodox statements on Anglican orders and on the mutual recognition of priesthood, forms the last part of the article. The contemporary Orthodox theology brings into the ecumenical dialogue on these matters its own specific insights, especially by insisting on the role of a local Church, collegiality, the dynamic connection of baptism, Eucharist and priesthood, and, finally, on the significance of the principle of Church „economy”. Because of all this, the voice of the Orthodox Church should be carefully listened to.