

Michał Horoszewicz

"La Sainte Église russe et la chrétienté occidentale", Oscar Beozzo, Giuseppe Alberigo (dir.), Paris 1996 : [recenzja]

Collectanea Theologica 67/4, 205-213

1997

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.

ze początkiem i wypełnieniem wszelkich przejawów ludzkiej religijności i ludzkich pragnień jest przeżycie prawdy spotkania z kochającym Bogiem. Wydaje się, że właśnie taką myśl chciał zaprezentować autor.

Nie jest to bynajmniej odkrycie noszące cechy kopernikańskiego przewrotu w filozofii religii (wszak podobne studium przedstawiali już teologowie tej miary co M. Eliade, H. de Lubac, H. Kung, czy na naszym gruncie chociażby M. Rusecki oraz wielu innych), jednakże prowokuje do przyjęcia postawy szacunku i otwarcia na inne religie. Wydaje się, że jest to najmocniejsza strona książki.

Czy T. Węclawski odpowiada na pytania postawione we wstępie swojej książki i czy istnieje (jak to podpowiada), ów wspólny świat religii, świat wartości pierwszych i ostatecznych (s. 7)? Książka nie daje jednoznacznie rozstrzygającej odpowiedzi. We wstępie autor zastrzega, że jego zamierzeniem było wprowadzenie w podstawowe warunki spotkania ze światem religii (s. 8). Jest to świat, w którym nie wszystko musi być do końca odpowiedzialne.

Wiesław G. Dawidowski O.S.A.

Oscar B e o z z o, Giuseppe A l b e r i g o (dir.), *La Sainte Église russe et la chrétienté occidentale*, Revue Internationale de Theologie „Concilium”, Paris 1996, Beauchesne Editeur, zesz. 268, ss. 183.

Rosja i rosyjska Cerkiew stanowią w znacznym stopniu „planetę nieznaną” dla Zachodu – przyznaje edytorial zeszytu *Święty Kościół rosyjski a chrześcijaństwo zachodnie*, przygotowanego przez sekcję „Historia Kościoła” (w 24-osobowym zespole konsultacyjnym znaleźli się nawet Ugandyjczyk i hongkongijczyk – Polska natomiast znów nieobecna). Międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” sięga do Trzeciego Świata i do strefy feministycznej (w 1984 r. wyłoniono dla nich odrębne sekcje), bada różne orientacje tradycji rzymskokatolickiej – ale nie rozpoznawał chrześcijaństwa słowiańskiego, a zwłaszcza rosyjskiego. Na Zachodzie dwa pokolenia wzrosły w przeświadczeniu, że komunizm w Rosji unicestwił chrześcijaństwo – niekiedy nawet dziś niełatwo pojąć żywotność wiary, która tam nigdy nie zagasła. W zeszycie zgromadzono 13 studiów; ich autorami są: 3 Francuzi (jeden pochodzenia rosyjskiego), 3 Włosi, Austriak i 5 Rosjan (związanych oficjalnie z Patriarchatem Moskiewskim).

W dwóch wstępnych studiach rozważono znaczenie chrztu Rusi dla rozwoju kultury rosyjskiej oraz problem „trzech Rzymów”. D. M. C z a c h o w s k o j, profesor w paryskim Instytucie Teologii Św. Siergieja i sekretarz Patriarchalnego Egzarchatu Europy Zachodniej, akcentuje historiozoficzne koncepcje metropolity Hilariona z XI w.: „Dotąd byliśmy ślepcami, błakaliśmy się w kłamstwach idolatrii” – przyjęcie chrześcijaństwa miało walor nie tylko religijny, ale historyczny, a z Rusi czyniło „lud Boży”. Chrzest księcia Włodzimierza to dla Hilariona prototyp nowego zbawienia ludzkości, przejście od ciemności ku jasności. *Pouczenie* Włodzimierza to w najdawniejszej literaturze ruskiej jedyny „przykład nauczania politycznego i moral-

nego wniesionego przez męża stanu, a nie przez duchownego”, przy tym mający cechy eschatologiczne: to jakby bilans drogi życia, a rady wywodzą się nade wszystko z upragnienia królestwa niebieskiego. Dzieła Hilariona i Włodzimierza stanowią kamienie węgielne rosyjskiej samoświadomości.

Na niepowtarzalny prestiż „pierwszego Rzymu” od początków chrześcijaństwa wskazuje Emmanuel Lanne OSB z klasztoru Chevetogna (Belgia), dawny wykładowca teologii wschodniej oraz ekumenicznej w Rzymie i Louvain, konsultor wielu instancji katolickich oraz ekumenicznych. U schyłku IV w. wyłaniało się znaczenie Konstantynopola, napotykając jednak na kategoryczny sprzeciw papieżstwa; spory wokół hierarchizacji siedzib episkopalnych rozstrzygnął dopiero cesarz Justynian. Koronacja Karola Wielkiego może uchodzić, twierdzi Lanne, za symbol rozłączenia między „dwoma Rzymami”, którym odtąd brakło wspólnej drogi. Kryzys focjański wytworzył pełny rozłam międzykościelny: nawet „po przywróceniu kontaktów i rehabilitacji (sic!) patriarchy Focjusza” pozostawił on ślady aż do naszych dni. W 1054 r. legat Humbert rzucił ekskomunikę na Cerulariusza, choć nie miał prawa tak postępować. Zagarnięcie Konstantynopola w 1204 r. przez krzyżowców wytworzyło nienaprawialną katastrofę między dwoma skrzydłami chrześcijaństwa; do 1453 r. trwała „agonia drugiego Rzymu, do której pierwszy Rzym w istocie się przyczynił”. Ideologia Moskwy jako „trzeciego Rzymu” ma swe korzenie w Bułgarii, gdzie już w 1337 r. wysunięto koncepcje Tyrnowa – stolicy monarchii i patriarchatu – jako „trzeciego Rzymu”. Ostatecznym wyrazicielem tego poglądu stał się mnich Filoteusz z Pskowa w początkach XIV w. (“...ostatni Rzym, Moskwa, nie będzie miał następcy”). Zanik tej wizji nastąpił wraz z przeniesieniem stolicy państwa do Petersburga – odtąd w płaszczyźnie kościelnej Moskwa rywalizowała z „drugim Rzymem” o prymat nad innymi Kościołami prawosławnymi. „Aż po dzień dzisiejszy trzy Rzymy, każdy w swej własnej roli, pozostają uprzywilejowanymi interlokutorami rozmów między wspólnotami chrześcijańskimi”.

Właściwa cz. I *Wiara w Rosji* obejmuje cztery studia. Władimir Kotelnikow, członek Instytutu Literatury Rosyjskiej i profesor w Uniwersytecie Pedagogicznym, charakteryzuje prymat duchowości monastycznej. W monasterach wyłaniało się „prawosławny personalizm” stanowiący niezbędne dopełnienie „soborowości” Kościoła wschodniego. Asceza rosyjska rozwinęła się w otocze tradycji patrystycznej; monastyczne życie duchowe zmierzało ku doświadczeniu kontemplacyjnemu wedle antropologii ascetycznej Ojców i doktorów Kościoła. Począwszy od „złotego wieku duchowości ruskiej” (XIV–XV w.) orientacją ku doskonaleniu pojmowano jako „ascezę na drabinie duchowej”, co wyraża gradację wartości i stanów duchowych. Wznoszenie się oznacza tam coraz głębsze przeobrażanie natury człowieczej: namiętności przestają oddziaływać niszczycielsko; warunkiem jest wszakże pokora – jako ideał etyczno-religijny – ludzkiej szybko zakorzeniona w Rusi chrześcijańskiej. Kotelnikow przypomina o niezwykłych dziełach literatury duchowej, obrazujących mistyczno-religijne pielgrzymowania ascety; podkreśla, że „starzec” (starec) pełni rolę przewodnika ducha ludzkiego ku Bogu: za prawdziwy triumf duchowości monastycznej uznaje „starców” z pustelni Optina – tam doszło do spotkania świętości ze światem,

zadań ewangelicznych z historią, ascetycznej dyscypliny ducha z psychicznymi wyznacznikami człowieka.

W XIX w. społeczeństwo rosyjskie było tak oddalone od Cerkwi, a oficjalne nauczanie teologiczne tak przeniknięte scholastyce, że walka pierwszych słowianofilów o kulturę rosyjską i o powrót do pojmowania Boga na sposób cechujący Ojców Kościoła wydawała się społeczeństwu obskurantyzmem, a teologii – zagrożeniem prawosławia. Teologiczne, filozoficzne i literackie dzieła owych słowianofilów – wskazuje Aleksiej O s i p o w, profesor Moskiewskiej Akademii Teologicznej i członek różnych komisji teologicznych – dotąd słabo przebadano: za głównego teologa wśród słowianofilów uznaje Chomiakowa, dla którego Kościół jest „zaczynem” wszelkiego przeżycia ludzkiego i świadkiem prawdy, nie zaś autorytetem zewnętrznym. Wyczuwając głębię przepaści przez stulecia występującej między chrześcijanami Wschodu i Zachodu, Chomiakow wierzył mocno w ostateczny triumf: „Bóg, w czasie przezeń ustalonym, przywróci wszystkie ludy Europy na łono Kościoła”.

Dzieje rosyjskiego Kościoła prawosławnego pod reżimem sowieckim przedkłada Adriano R o c c u c c i z Uniwersytetu Rzym – III, znawca antyreligijnej polityki sowieckiej. Uciemnienie uznaje za najzupełniej wyjątkowe przez liczbę ofiar (w latach 1 '8 – 60 zginęło niemal 300 biskupów i ponad 50 tys. kapłanów) oraz długotrwałość i charakter agresji. Od początku nowego reżimu ideologiczne postulaty państwa określały radykalne przeciwstawienie się faktowi religijnemu: wyłaniała się utopia o charakterze eschatologicznym z absolutyzującymi i wszechogarniającymi rysami wiary religijnej. Zmierzano nie tylko do unicestwienia Cerkwi, ale do podstawienia się na jej miejsce. Kompromisowe deklaracje patriarchy Tichona i jego następcy metropolity Siergieja nie złagodziły nowej kampanii antycerkiewnej rozpoczętej w 1929 r. Wojna od 1941 r. przydała Cerkwi wielką sposobność „wejścia w serce narodu rosyjskiego”: wytwarzało się poczucie więzi z dziejami Świętej Rusi. Spotkanie Stalina z trzema metropolitami w 1943 r. autor uznaje za „niespisany konkordat”: Cerkiew uzyskała pewien obszar aktywności łącznie z przeprowadzeniem soboru i wyborem patriarchy, ponadto dysponowała w rządzie wsparciem dla swych odwiecznych aspiracji zastąpienia Konstantynopola w roli centrum świata prawosławnego. Rocucci dostrzega już w latach sześćdziesiątych „Cerkiew zsowietyzowaną: dla biskupów i kapłanów nowego pokolenia niepodważalna stała się lojalność wobec Związku Sowieckiego – to było „ich” państwo. Wreszcie, w 1991 r. – tak doniosłym dla kraju i społeczeństwa – Patriarchat okazywał się gwarantem ciągłości dziejów Rusi.

Znaczenie prawosławnej emigracji rosyjskiej dla teologii – z dokonaniem Bierdiajewa, Florovskiego, Meyendorffa, Nicolasa Lossky'ego i jego syna Władimira oraz z rolą paryskiego Instytutu Teologii Św. Siergieja – przedstawia sam Nicolas Lossky, profesor historii Kościoła w tymże Instytucie i działacz Ekumenicznej Rady Kościołów. Wskazuje m.in. na rozpoczętą w XVIII w. ewangelizację Indian na Aleutach i Alasce przez rosyjskich mnichów podążających aż do Kalifornii.

Cz. II *W obliczu Zachodu: poszukiwanie i odmowa* rozpoczyna doniosły szkic o ekumenicznych stosunkach z prawosławnymi Kościołami wschodnimi – autorem

jest kard. Franz K ö n i g, w latach 1958 – 85 arcybiskup Wiednia, papieski „ambasador objazdowy” dla Kościołów spoza „żelaznej kurtyny”. Przypomina on o kontaktach Wiednia z prawosławiem już od XII w.; współcześnie liczne Kościoły wschodnie mają w Wiedniu swego reprezentanta – „jest oczywiste, że arcybiskup proponuje swe usługi dla nawiązywania kontaktu z Kościołem na Wschodzie”. W 1964 r. powstała instytucja diecezjalna, zatem niezawisła od Rzymu: „Pro Oriente”, nastawiona na niekatolickie wspólnoty wschodniego chrześcijaństwa. Interlokutorzy stamtąd wykazywali wobec Wiednia znacznie mniej nieufności niż wobec Rzymu jako centrum Kościoła katolickiego, tak więc przybywali metropolici i patriarchowie syryjscy, koptyjscy, etiopscy, ormiańscy – wreszcie nadszedł czas tradycji bizantyńskiej. Obfitość i złożoność tych kontaktów (kościelnych, teologicznych, kulturalnych) prawdziwie zdumiewa. „Pro Oriente” miała swych przedstawicieli przy zwierzchnikach prawosławia w Leningradzie i Kijowie, przy akademiach w Leningradzie i Zagorsku. „Stosunki między Rzymem a Moskwą nigdy nie były tak bliskie jak w latach 1989 – 90; niestety, dopuszczenie Kościoła katolickiego na ziemię byłego Związku Sowieckiego poważnie zepsuło ów klimat” – tyle że w dziele naprawy „nadzwyczaj cenne” okazały się kontakty „Pro Oriente” i samego arcybiskupa.

Rosyjskie uczestnictwo w Soborze Watykańskim II stanowi integralną część tożsamości tego zgromadzenia, będącego czołowym wydarzeniem w katolicyzmie XX w. – stwierdza Alberto Melloni z kierowniczej ekipy bolońskiego Instytutu Nauk Religijnych, wykładający w Uniwersytecie Rzym III. Stosunki Rzymu z Moskwą podczas Soboru sytuuje on – tytułowo – *„Między „Ostpolitik” a ekumenizmem*; wskazuje, że do 1978 r. ujęcia korzystały z emocjonalnych stereotypów papieskich jak uzyskanie zwolnienia abpa Słipyja, przyczynienie się do pomyślnego rozwiązania kryzysu kubańskiego, przyjęcie córki i zięcia Chruszczowa; dostrzega odmienioną optykę wraz z drążącymi publikacjami lat późniejszych (znany dobrze u nas Stehle, Wenger z „La Croix”, wreszcie korzystający z zasobów sowieckich i watykańskich Riccardi). Giętkości zwierzchnictwa sowieckiego wobec Zachodu towarzyszyło zwiększenie antyreligijnego uciemnienia wewnątrz kraju – wszakże dla dyplomacji Stolicy Apostolskiej komunizm pozostawał tłem statycznym, nie ulegającym złagodzeniu bądź pogorszeniu; z tym immobilizmem zerwał Jan XXIII: delegat apostolski a Ankarze nawiązał bezpośrednie kontakty z tamtejszym ambasadorem sowieckim. Pogłębiające się rozpoznanie działało niszcząco na ideologiczne złudzenia protagonistów zbliżenia Rzymu i Moskwy (w tym na rojenia, że „Newa i Wołga staną się, wcześniej lub później, dopływami Tybru”). Melloni charakteryzuje rozliczne analizy wpływów Soboru na Moskwę i Moskwę na Sobór; podkreśla, że przedstawiciele Patriarchatu Moskiewskiego na Soborze byli oczywiście zaakceptowani i kontrolowani przez czynniki polityczne, ale w auli soborowej zaświadczaali o możliwościach prawdziwego ekumenizmu; rozwiewa pewne mity związane z obecnością obserwatorów prawosławia rosyjskiego, nie zaś Greków z Patriarchatu Ekumenicznego: zaproszenie wysunięte z Rzymu do Athenagorasa właściwie musiało spotkać się z „non possumus” każdego synodu prawosławnego (sami teologowie katolicy – wśród nich Congar – początkowo mniemali, że Sobór znajdzie się nieodwołalnie na łasce

zwierzchników dykasterii kurialnych), tak więc strona niekatolicka uważała, że obserwatorów lepiej w ogóle nie wysuwać, niż odwoływać ich w nieprzyjemnych sytuacjach – tych skrupułów nie mieli komuniści sowieccy, którzy po prostu obwieścili skierowanie reprezentantów Cerkwi, Melloni utrzymuje, że w 1965 r. dyplomacja sowiecka porzuciła mniemania o możliwości wykorzystania Soboru dla podzielenia Zachodu – z drugiej strony na Zachodzie już wcześniej ugruntowywało się przekonanie, iż nie można liczyć na bezwarunkowe poparcie Stolicy Apostolskiej w polityce antykomunistycznej, która poczyniała stawać się „tworzywem dla strategii planetarnej”.

We wrześniu 1993 r. ks. Grigorij Zjablicew z Wydziału Stosunków Zagranicznych Patriarchatu Moskiewskiego, zaproszony przez Jana Pawła II na obiad w małym klasztorze litewskim miał możliwość przedłożyć papieżowi ocenę zachowawczych skłonności antyekumenicznych w rosyjskim prawosławiu. Wynikają one z niedostatecznego przygotowania kościelnego: korzystano z przedrewolucyjnych podręczników zawierających ostro antykatolicką polemikę w duchu bizantyjskim, życie kościelne sprowadzało się podstawowo do strefy liturgicznej, ateizm władzy starał się przeobrazić Cerkiew w muzeum archeologiczne. Misjonarze, przybywający teraz z Zachodu dla wypełnienia luki duchowej, swym prozelityzmem – od którego, zaznacza Zjablicew, nie są wolni niektórzy księża katolicki – pobudzają wśród duchownych, zakonników oraz świeckich uczucia antyprotestanckie i antykatolickie. Tak więc we wrześniu 1994 r. mnisi z monasteru Walaam zaprotestowali przeciwko uczestnictwu hierarchów prawosławnych w „skandalizującym i heretyckim ruchu ekumenicznym”, domagając się zaprzestania „propagandy ekumenicznej w seminariach oraz akademiach teologicznych”; rozesłana biskupom z diaspory broszura porównywała ERK oraz ONZ w przeświadczeniu, że Antychryst będzie przewodził obu tym ciałom, wszakże ERK będzie mu bliższe duchem; wyrażono też pogląd, że inne religie – czy „tak zwane chrześcijańskie”, czy monoteistyczne, czy wreszcie pogańskie – to „wzniesione przez diabła przeszkody między Kościołem prawosławnym jako jedynym – (uw. MH) a rodzajem ludzkim”. Rozpowszechniany teraz, jeszcze przedrewolucyjny *Katechizm antykatolicki* obwieszczał: „Nie ośmielamy się przewidzieć przeszłości, możemy jednak postawić pytanie: czy papież nie jest prekursorem Antychrysta, który ma nadejść?” Uznając wystąpienia teologów na zbyt pojednawcze, „Walaamowcy” wystosowali dalszy list: „Dziś, u kresu czasów, rozpoczęła działanie herezja wyzsza od innych: «neoinnowatoryzm» powszechny – jej sworzniem jest ekumenizm”. Zjablicew nie jest pesymistą; wskazuje, że najwyższa instancja rosyjskiego Kościoła prawosławnego precyzyjną argumentacją odrzuciła skrajne poglądy antyekumeniczne i podkreśliła kierowanie się względami kościelnymi przy uczestniczeniu w ruchu ekumenicznym – tyle że równocześnie odsłoniła jego negatywne (z prawosławnego punktu widzenia) tendencje; Kościół utrzymuje dwustronne stosunki z licznymi wspólnotami chrześcijańskimi i jest przeświadczony, iż wielki jubileusz roku dwutysięcznego wzywa chrześcijan do odnowy całego systemu życia duchowego.

Dalsze studium Zjablicewa omawia posunięcia Patriarchatu Moskiewskiego w latach 1990–92 zmierzające do wyrównania konfliktu międzywyznaniowego na

Ukrainie Zachodniej. W połowie są to fragmenty oświadczeń różnych komisji mieszanych, w połowie – publicystyczne wyliczanie rozmaitych „nieprawości” czy „nielegalności” popełnianych przez grekokatolików lub ich instancje (komu i na jak długo zabrano klucze do świątyni, ilu uwięziono nie zapewniając opieki lekarskiej itd.). Odnosi się wrażenie, że w tych „regulujących” kontaktach – czasem czterostronnych (Stolica Apostolska, Patriarchat Moskiewski, ukraiński Kościół prawosławny, ukraiński Kościół grekokatolicki), kiedy indziej dwustronnych (dwie pierwsze instancje) – czynnikiem dominującym i sterującym był Patriarchat Moskiewski. W dokumencie finalnym komisji prawosławno–katolickiej dla dialogu teologicznego uznano: „Unia jako metoda nie posłużyła – tam, gdzie ją wykorzystano – do zbliżenia Kościołów. Przeciwnie, bez przerwy powodowała nowe podziały” (Freising 1990). Wolno utrzymywać, iż tekst nie należało zamieścić jedynie wspólnie z artykułem obrazującym sytuację od strony ukraińskich instancji grekokatolickich. Obecne ujęcie jest deprymującym jednostronne.

Być może, znakomite studium o wschodnich Kościołach katolickich i uniatyzmie taktowano jako wyrównujący głos strony katolickiej. Jednakże Etienne Fouilloux, profesor historii współczesnej w Lyonie, zakłada odmienną perspektywę: całościową. Aż do czasów stosunkowo niedawnych termin „uniatyzm”, wykorzystywany niemal wyłącznie przez chrześcijan wschodnich odłączonych od Rzymu, oznaczał niedopuszczalną w ich pojmowaniu metodę „wchłaniania schizmy” przez Rzym; katolicyzm całościowo preferował neutralne określenie „unionizm”. Do drugiej połowy XIX w. różne wspólnoty chrześcijańskiego Wschodu w rozmaitych uwarunkowaniach dochodziły do unii z Rzymem: były ostro oceniane – aż po zdradę – przez Kościoły „wyjściowe”, jednakże „łacińscy” katolicy również traktowali je lekceważąco; bardzo trudno było okazywać pełny katolicyzm i pełnię przynależności wschodniej. Dopiero w 1962 r. chrześcijański Wschód przestał uchodzić dla Kurii Rzymskiej za obszar misjonarski, a wyłaniająca się orientacja „unionistyczna” hamowała tendencje latynizujące. Począwszy od czasów międzywojennych Rzym czynił znaczne wysiłki „dla wspomaganie swych chrześcijan wschodnich, nie przestając nadzorować ich z bliska. (...) Jeżeli Kościoły te przeszły przez dziesięciolecia czy stulecia krzywd i nawet prześladowań ze strony swych prawosławnych współrodaków oraz przez wieki latynizacji i centralizacji ze strony Rzymu – to znaczy, że nie są niczym sztucznym”: stały się potężnym czynnikiem tożsamości narodowej czy regionalnej. Ponadto Fouilloux wskazuje, że strategia „unionistyczna” w latach 1890 – 1960 wytwarzała na sposób sztuczny małe wspólnoty w społeczeństwach o dominującej przewadze prawosławnej (czy orientalnej): od egipskich koptów po bułgarskie prawosławie – należy stwierdzić niepowodzenie podobnych prób, mających z poszczególnych przypadków wytwarzać model quasi – powszechnego powrotu Orientu do jedności z Rzymem. Miał przekonywać, działając one odpychająco i stanowią alibi dla rezerwy okazywanej przez znaczne kręgi prawosławia w odniesieniu do dialogu ekumenicznego – widzi się w nich dowód dwoistości działań watykańskich: irenizm na szczytach, prozelytizm u podstaw. Historyk podkreśla wrodzoną deformację unionizmu: rzekome lekarstwo na rozłączenie okazywało się gorsze niż samo zło;

„w ludzkiej perspektywie Kościoły unijne jeszcze długo pozostaną podmiotem napięć między katolicyzmem, który nie może i nie chce poświęcić ich dla hipotetycznego pojednania Wschodu z Zachodem – a prawosławiem, które przejawia najwyższe trudności w przystaniu na zasadę samego ich istnienia, jak to wykazują całe jego dzieje dawne oraz współczesne”.

Znaczenie Vaticanum II dla rosyjskiego Kościoła prawosławnego rozważa ks. Witalij B o r o w o j, Białorusin wykształcony przed 1939 r. w Wilnie i w Warszawie, prawosławny obserwator na Soborze Watykańskim II, konsultor w Patriarchacie Moskiewskim. Uznaje, że w gradacji międzynarodowej Kościół katolicki i Sobór uzyskały „ogromną doniosłość społeczną oraz polityczną”; utrzymuje – odmiennie niż Melloni, że to sam Patriarchat podjął decyzję wysłania obserwatora i ją ogłosił jeszcze przed negatywnym stanowiskiem Fanaru: „odtąd więc niemożliwe było cofnięcie się”; akcentuje estymę, jaką Patriarchat żywi dla Jana XXIII z jego „rewolucją kopernikańską” (określenie dwukrotnie wysunięte) oraz dla Pawła VI z jego polityką wschodnią – były to nie „kapitulacje” w obliczu komunizmu sowieckiego, ale świadome zastępowania bojowych i nieuzasadnionych form antykomunizmu wysiłkami ideologiczno-dyplomatycznymi. Borowoj uważa, iż zadania Pawła VI okazały się bardziej złożone i trudniejsze od tych, jakie przypadły jego poprzednikom: „papież musiał być mądrym sternikiem potrafiącym prowadzić barkę Kościoła między Scyllą zachowawczego integryzmu a Charybdą rewolucyjnego reformizmu, w kierunku aggiornamento wyznaczonego przez Jana XXIII”. W procesie pojednania i zbliżenia z Kościołem katolickim rosyjski Kościół prawosławny uczestniczył na równi z Fanarem oraz z innymi Kościołami prawosławnymi. Wszakże po trzydziestu latach serdecznego dialogu bratnie Kościoły weszły w stan kryzysu stosunków wzajemnych. Borowoj upatruje w Kościele katolickim kryzys odnoszącego się do prawosławia „ducha Soboru” i nawrót do przeżytych metod szerzenia unii oraz prozelityzmu „w prawosławnych krajach Europy Wschodniej oraz Bliskiego Wschodu”. Po stronie prawosławnej wzmaga się kryzys zaufania do Kościoła katolickiego wobec „całkowitego unicestwienia prawosławia” na Ukrainie Zachodniej, sztucznego zaprowadzenia „neounii” na Białorusi i świadomie planowego prozelityzmu misjonarskiego wśród rosyjskich wyznawców prawosławia. Wyłania się więc alarmująca kwestia perspektyw odnowy dialogu i współpracy.

Wedle zakorzonego przekonania katolickiego i również zachodniego, Kościół rosyjski był podporządkowany władzy politycznej do tego stopnia, że nie mógł przetrwać zastąpienia caratu przez wrogi mu reżim – w końcowej syntezie *Ku wspólnej przyszłości?* przypomina ks. Giuseppe A l b e r i g o, profesor na wydziale nauk politycznych w Bolonii i sekretarz Instytutu Nauk Religijnych. „Od pierwszych lat po Rewolucji Październikowej 1917 r. Rzym żywił taką nadzieję na załamanie się Patriarchatu Moskiewskiego, że nawiązywał kontakty z przedstawicielami władzy sowieckiej w zamiarze «katolicyzacji» Rosji. Gdy następnie reżim sowiecki utrwalił się i zaczął okazywać wrogość nie tylko Kościołowi prawosławnemu, ale też wszelkiej postaci chrześcijaństwa, Rzym odegrał wyjątkową rolę w walce przeciw owemu systemowi, a jako pochodną tej walki poparł tezę o końcu chrześcijaństwa w imperium

sowieckim". Tak więc w kulturze zachodniej wykrystalizował się stereotyp Rosji „ateistycznej”, co najmniej zaś niechrześcijańskiej, wsparty na pojmowaniu Kościoła jako dominująco instytucjonalnego: mniemano, że brak widzialnych struktur publicznych Kościoła powoduje wręcz zanik wiary. Wszakże po wygaśnięciu sowietyzmu okazało się, że mimo prześladowań chrześcijaństwo przetrwało: miliony chrześcijan przekazywały wiarę „nagą”, sprowadzoną do formy podstawowej. Chrześcijaństwo zachodnie osydluje dziś między pokusą „reewangelizacji” Rosji a pietystycznym podziwem dla ikon i pobożności rosyjskiej. Patriarchat, zwrócony ku przyszłości, pobudza społeczną świadomość (za przykładem Kościoła katolickiego), rozważa stosunki państwowo–kościelne, problematykę rodzinną, bioetykę, ekologię. Osłabło poczucie ekumeniczne z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych; wielość sympozjów teologicznych prowadzi do wyjałowienia; wylaniają się naciski integrystyczne i fundamentalistyczne, praktyki prozelickie. Już nie trafia przekonanie, że to niezgodności teologiczne podzieliły Kościoły – że zatem jedynie konsens teologiczny może je złączyć. Jest to następstwo uznawania czynników doktrynalnych za współekstensywne z wiarą i Kościołem – a przecież sformułowania doktrynalne to historyczny rezultat zderzenia chrześcijaństwa z określoną kulturą. Umieszczana w centrum chrześcijaństwa prawda doktrynalna to zbiór pojęciowy (niewłaściwie określane jako „depositum fidei”) wypracowany zwłaszcza przez Kościół antyczny wedle kanonów kulturowych przejętych z cywilizacji klasycznej; zawsze preferowano jednoznaczne elaboraty teologiczne, którym sprzyjała kulturowa jednorodność chrześcijaństwa śródziemnomorskiego. Alberigo opowiada się za bogatszym i dynamicznym ujęciem chrześcijaństwa oraz Kościoła: Chrystus i Ewangelia odnajdą kościelny sens w braterskim dzieleniu kondycji ludzkiej wspólnie z innymi ludźmi. Tak więc realtywizuje się znaczenie czynnika doktrynalnego – tym bardziej formuł dogmatycznych – w zestawieniu z innymi wymiarami wiary oraz życia chrześcijańskiego. Kościół „jeden” może być tylko wspólnym namiotem wiernych, zdolnym przechować społeczność, ożywiana Duchem w miłosierdziu i w mocy Krzyża.

Zeszyt tu omawiany stanowi prawdziwą skarbnicę pogłębionych penetracji zarówno różnych aspektów rosyjskiego prawosławia od jego pradawności, jak i istotnych obszarów stykowych prawosławno–katolickich. Na szczególną uwagę zasługuje stosunek Cerkwi do Rzymu tak roncallańsko–montiniańskiego (widać, że obaj papieże soborowi – u nas już przesłonięci mgiełką oddalenia – cieszą się wielkim uznaniem prawosławia), jak też współczesnego dalej – do ekumenizmu; wreszcie – do unionizmu czy uniatyizmu. Przedłożono, czasem z odmiennym naświetleniem, pewne fakty historyczne nie uwzględniane w dostępnych publikacjach. Nie zabrakło ocen zastrzonych. Wskazano na błędną politykę Rzymu wobec Związku Sowieckiego od 1917 r. w wyniku mylnego rozeznania sytuacyjnego i uporczywej chęci „podstawienia się” na miejsce Cerkwi rosyjskiej (skądinąd pozwala to stwierdzić zupełną nikłość bratnich uczuć katolicyzmu wobec prawosławia przed zaledwie 70–80 laty); zawarto pośrednią krytykę podstawowego zwichnięcia wszelkiego „unionizmu” (na ile wywodził się on z pobudek autentycznie religijnych, a na ile wynikał z pragnienia superwładztwa eklejalnego?); przytoczono istotnie szokujące elukubracje pewnych

segmentów prawosławia – tyle, że warto zastanawiać się nad charakterem i rozmiarem ich prazaczątków. Ważne i bardzo przekonujące są poszukiwania przez Alberigo podstawowej „istotowości” chrześcijaństwa.

Niejeden zeszyt „Concilium” dawał się możliwie całościowo streścić, w tym jednak różne studia okazały się szczególnie na to odporne jako tak zgęszczone i „ubogacone”, jako prawdziwie niezwykle. Pozostawało eliminować ważne, by móc przedłożyć choć najważniejsze.

Wydaje się, że niżej podpisanemu wolno wysunąć mały postulat do kościelnych instancji przygotowujących polskie duchownych kierowanych do pracy duszpasterskiej na Wschodzie: chodzi o przełożenie na język polski – choćby z pewnymi skrótami – i stosowne rozpowszechnienie studiów Lannela, Kotelnikowa i Roccuceigo oraz wszystkich siedmiu z części II; to przecież pozwoliłoby zapoznać się z całym bogactwem zbioru i zróżnicowanymi ocenami, okazując przydatność w późniejszych aktywnościach.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Christopher Duraisingh, Zwinglio Dias (ed.), *Brazilian Churches in Mission*, „International Review of Mission” (Conference on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, Geneva), XXXV (July 1996) 338, ss. 345–459.

Znakomicie redagowany kwartalnik misyjny Ekumenicznej Rady Kościołów – na łamach LXIV (1994) 1, 188–192, omawiano zeszyty 324 i 325 pod wspólnym tytułem *Indigenous People and Evangelization – Martyrology and Hope* (X 1992 i I 1993) – w przededniu misyjnej konferencji w Brazylii na temat *Ewangelia w różnych kulturach* wydał doniosły zeszyt o Kościołach brazylijskich w stanie misyjnym. Wśród dziewięciu autorów znajdują się trzy kobiety (dwie są teologami, jedna jest socjologiem); cztery to duchowni (luteranin, prezbiterianin, dwaj metodyści), pięcioro zaś świeckich (prezbiterianin, metodystka, dwoje rzymskokatolików oraz protestantka nie ujawnionej przynależności wyznaniowej).

Redaktor naczelny Ch. Duraisingh podkreśla: konferencja przypada na schyłek tysiąclecia, w połowie którego rozpoczęła się bezprzykładna „największa ekspansja kolonialna Zachodu”, zespolona z „misjonarską eskapadą chrześcijaństwa” obejmującą „chrystianizację całych ludów często «ogniem i mieczem», prowadząc w wielu miejscach do kulturowego ludobójstwa indygennych społeczności”. Dopiero w 1992 r. Kościoły latynoamerykańskie dotarły do upamiętniania tych dziejów misyjnych po bolesnym procesie samorozpatrzenia i pokuty. To upamiętnianie ukazało światu moc przetrwania i siłę odporu kultur Afrobrazylijczyków i ludów autochtonnych. W Kościołach i wśród teologów brazylijskich wezwano do nowych form ewangelizacji, promujących „autentyczny dialog Ewangelii z rodzimymi kulturami i religiami”. Brazylia stanowi przypomnienie pięciu stuleci historii misyjnej i umożliwia poważną refleksję nad istotą misji przy wkroczeniu w wiek XXI.