

Mikołaj Ozolin

Kościół lokalny i "diaspora"

Elpis 5/7/8, 105-114

2003

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.

KOŚCIÓŁ LOKALNY I „DIASPORA”

Z punktu widzenia metodologicznego na początku tego wystąpienia należałoby wyjaśnić terminy zawarte w tytule naszego komunikatu, nawet jeśli jest on dość krótki.

Zacznijmy od pierwszego terminu jakim jest *Kościół lokalny*.

„W rzeczywistości empirycznej jedność i pełnia Kościoła Bożego wyraża się w wielości Kościołów lokalnych, z których każdy nie jest częścią, ale całym Kościołem Bożym. Dlatego wielość lokalnych Kościołów w rzeczywistości empirycznej chroni jedność i pełnię Kościoła, jego katolickość. Jedność samego Kościoła lokalnego wyraża się w jego zgromadzeniu eucharystycznym. Kościół jest jeden, gdyż miał jedno zgromadzenie eucharystyczne, na którym gromadził się lud Boży, składający się z kapłanów. Jak wielość Eucharystii w czasie nie dzieli jednego ciała Chrystusa, gdyż Chrystus wczoraj i dzisiaj, i na wieki jeden i ten sam, tak i wielość zgromadzeń eucharystycznych nie niszczy jedności Kościoła Bożego, gdyż w przestrzeni i czasie zgromadzenie eucharystyczne pozostaje jednym i tym samym. W świadomości pierwotnego chrześcijaństwa jedność Kościoła była przeżywana realnie, nie była jedynie dogmatycznym stwierdzeniem, nie mającym swego wyrazu w życiu. Bez względu na wzrost ilości Kościołów lokalnych jedność Kościoła pozostawała nienaruszona, gdyż we wszystkich Kościołach nie były różne zgromadzenia eucharystyczne, a jedno i to samo zgromadzenie. Jedność i pełnia nie była we wspólnocie Kościołów lokalnych, nie w konfederacji, której nigdy nie było, a w każdym Kościele lokalnym.

Kościół będąc jednym w całej swojej pełni, zawsze pozostawał wewnętrznie uniwersalny, gdyż każdy Kościół lokalny zawierał w sobie wszystkie pozostałe Kościoły lokalne. To, co dokonywało się w jednym Kościele, dokonywało się we wszystkich pozostałych, gdyż wszystko dokonywało się w Kościele Bożym w Chrystusie. Na mocy tej katolicko-universalnej natury Kościołom lokalnym były całkowicie obce izolacjo-

nizm i prowincjonalizm. Ani jeden Kościół nie mógł oddzielić się od innego lub innych Kościołów, gdyż nie mógł oddzielić się od Chrystusa. Wszyscy byli zjednoczeni w miłości. Każdy Kościół był przedmiotem miłości wszystkich i wszystkie były przedmiotem miłości każdego Kościoła”¹.

Jest to bardziej opis niż definicja Kościoła lokalnego, który podaje o. Mikołaj Afanasjew we wprowadzeniu do swego głównego dzieła *Kościół Ducha Świętego*, który to opis powinien być przyjęty przez wszystkich tu obecnych.

Jeśli chodzi o kolejny termin „diaspora”, to muszę niestety wszystkich zaskoczyć i zwrócić uwagę na fakt, że pomimo usilnych poszukiwań znalazłem to słowo tylko w jednym kanonie spośród kanonów soborów lokalnych i powszechnych. Jest raczej jasnym, że nie jest to dzieło przypadku! Jeśli powrócimy do cytowanego fragmentu ks. Mikołaja Afanasjewa wyraźnym staje się fakt, że struktura eklezjologiczna, którą opisuje, **wyklucza** pojęcie „diaspora”.

Zwróćmy też uwagę na słowa innego autorytetu w tej dziedzinie, o. Jana Meyendorffa. Uważa on za „**wielki błąd teologiczny**” wszelkie przeciwstawianie pojęć „kraje prawosławne” i „diaspora”, „prawosławie rdzenne (ang. *native orthodox*)” i „prawosławie w rozproszeniu” i skłania nas do całkowitego odrzucenia terminu „diaspora”, odpowiadającego koncepcji starotestamentowej. W Starym Testamencie Bóg działał w historii za pośrednictwem swego „wybranego narodu” Izraela, któremu dał ziemię „obiecaną” – Kanaan i wszelkie wygnanie czy oddalenie od niej było przeżywane jako nieszczęście i wyrażenie gniewu Bożego. Ale prawdziwe przyjście Mesjasza urodzonego w Betlejem i ukrzyżowanego „poza murami” Jerozolimy odkryło dla ludzkości nową „ziemię obiecaną” i „Nową Jerozolimę” na Niebie (*Ap* 21, 2) i ukazało świat jako pole wypełnienia misji. „Wierz mi”, mówi Chrystus do Samarytanki, „nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu ... Bóg jest duchem i Ci, którzy Mu cześć oddają winni Mu ją oddawać w duchu i w prawdzie” (*J* 4, 21-24). „Gdzie jest więc diaspora?” – pyta o. Meyendorff i kontynuuje: „Jedyna odpowiedź na to pytanie, którą możemy zaakceptować jest taka, iż wszyscy chrześcijanie, którzy przebywają czy to w Jerozolimie, czy na pełnym oceanie Atlantycznym znajdują się w ‘diasporze’. Osiągają ziemię obiecaną jedynie przez

¹ M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002, s. 9-10.

antycypację Eucharystii i modlitwy. Jak Żydzi z diaspory są obecni wszędzie na świecie jako „obcy i wygnani” (*I P 2, 11*), nie mając na ziemi „stałego miasta”, jako że są „w trakcie poszukiwania miasta przyszłości” (*Hbr 13, 14*) wszystko to wiedząc, że w „Chrystusie” i jedynie w Nim już nie są oni obcymi czy przychodniami”, ale współobywatelami świętych i domowników Boga” (*Ef 2, 19*). O. Jan kontynuuje: „dlatego to w Nowym Testamencie sformułowanie techniczne „diaspora” jest używane jedynie w sensie starotestamentowym (*J 7, 36; Jk 1, 1; I P 1, 1*) i termin ten nigdy nie pojawia się w prawosławnej tradycji kanonicznej.

Teksty kanoniczne jako swój cel posiadają adaptację struktury fundamentalnej Kościoła do zmiennej sytuacji politycznej i socjalnej, ale bez narażenia zasadniczego pryncypium absolutnego pierwszeństwa Kościoła i jego „bene esse”. Kiedy mieszkańcy Koryntu chcieli podzielić swoje zgromadzenie na wiele zgromadzeń eucharystycznych św. Paweł pytał z oburzeniem: „Czy Chrystus jest podzielony?” W podobny sposób kanony zawsze usiłują utrzymywać jedność Kościoła w każdym miejscu i to było sposobem utrzymywania chrześcijan i ich charakteru „obcych i wygnanych” i środkiem aby im przypomnieć, że ich prawdziwe „rozsianie” będzie ziemskim oddzieleniem nie jeden od drugiego, ale od Królestwa Bożego”².

O. Jan potwierdza więc, że termin „diaspora” nigdy właściwie nie ukazuje się w prawosławnej tradycji kanonicznej – nawet w sławnym 28 kanonie Soboru Chalcedońskiego, którego tekst zacytuje: „Idąc całkowicie za postanowieniami świętych Ojców i uznając odczytany dzisiaj kanon 150 miłych Bogu biskupów, zgromadzonych na Soborze za czasów bogobojnej pamięci Teodozjusza, w stołecznym mieście Konstantynopolu, Nowym Rzymie, postanawiamy co do przywilejów wielce świętego Kościoła Konstantynopola, Nowego Rzymu, i uchwalamy to samo i my. Albowiem Ojcowie godnie nadali przywileje katedrze starego Rzymu, ponieważ było to miasto cesarza. Z tych że samych pobudek 150 miłych Bogu biskupów przyznało równe przywileje świątobliwej katedrze Nowego Rzymu, słusznie rozważywszy, iż to miasto, które dostąpiło zaszczytu być miastem cesarza i rady najwyższej oraz posiada równe przywileje ze starym cesarskim Rzymem, zostanie wywyższone również w sprawach kościelnych, podobnie do Rzymu, i będzie drugim po nim.

² J. Meyendorff, *Catholicity and the Church*, Crestwood, NY 1983, s. 104-106.

Dlatego jedynie metropolici prowincji Pontu, Azji i Tracji, jak i biskupi tychże prowincji w części okupowanej przez obcoplemieńców (gr. *barbaros*), będą konsekrowani przez rzeczoną świątobliwą stolicę świątobliwego Kościoła konstantynopolińskiego: to znaczy, że każdy metropolita wraz z biskupami prowincji winien mianować biskupów eparchialnych, jak to nakazują boskie kanony. Sami zaś metropolici wymienionych prowincji będą, jak powiedziano, konsekrowani przez arcybiskupa konstantynopolińskiego po zgodnym wyborze, dokonanym według zwyczaju i zakomunikowanym katedrze konstantynopolińskiej³.

W przypisie 25 swojej książki *Jedność cesarstwa i podział chrześcijan* komentuje zastrzeżenie, które mówi: „biskupi wymienionych diecezji, które znajdują się w krajach barbarzyńskich” wyjaśniając, iż „to szczególne zastrzeżenie tekstu było (i jest nadal) przyczyną kontrowersji. Traktowane jest jako podstawa aktualnego żądania Kościoła Konstantynopola do sprawowania jurysdykcyjnej władzy nad wszystkimi prawosławnymi chrześcijanami zamieszkującymi poza granicami istniejących aktualnie Kościołów lokalnych. Takie żądanie nie ma związku z dosłownym znaczeniem kanonu [o. Jan znany był ze swego poczucia... eufemizmu], który dotyczy krajów „barbarzyńskich”, gdzie nie istniały prowincje rzymskie, nie istniały też metropolie. Założenie hierarchii kościelnej w tych krajach było „zwyczajem” (Sobór Konstantynopoliński z 381 r., kanon 2) i niektórzy biskupi w tych barbarzyńskich krajach byli konsekrowani przez metropolitów Pontu, Azji i Tracji. Są to wyłącznie ci biskupi, którzy powinni teraz wejść w system „cesarski” bardziej scentralizowany, zatwierdzony przez kanon 28: być konsekrowanym przez Konstantynopol⁴.

Inny współczesny historyk, Antoni Kartaszow, wyraża się w tym kontekście w charakterystyczny dla siebie sposób: „Legalizując władze Konstantynopola (kanony 9, 17, 28) jako najwyższą instancję odwoławczą wymienionych wschodnich diecezji (to jest: Tracji, Pontu i Azji) Sobór [Chalcedoński] nie miał oczywiście na uwadze rozciągnięcie swojej władzy odwoławczej stolicy na inne patriarchaty”.

Współczesna interpretacja grecka, która skłania się do zwiększenia

³ 28 Kanon Soboru Chalcedońskiego (451 r.), zob.: A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego w przekładzie polskim*, Warszawa 1978, s. 66.

⁴ J. Meyendorff, *Unité de l'empire et divisions des chrétiens*, przeł. F. Lhoest, Paris 1993, s. 202.

władzy zwierzchniej Konstantynopola (poprzez analogię z uniwersalizmem rzymskim) nie może bazować na tekście tych kanonów (9, 17, 28). Stara *oikoumene* – grecko-rzymska umarła i świat należy do wszystkich chrześcijan, którzy pragną dokonywać misji”⁵.

Podsumowując: wyrażenie „Kościół lokalny” nie stwarzało żadnych problemów. Od początku sformułowanie to oznaczało jedną z cech zasadniczych Kościoła, niezbędnych aby zdefiniować jego jedność i powszechność.

Natomiast pojęcie „diaspory” nie istnieje w tradycji kanonicznej, pomimo, że większość prawosławnych uważają je za normatywne. Oznacza to, iż zaakceptowanie istnienia jako „diaspora” wskazywałoby na nas jako na „nieistniejących”, albo jako na „istniejących połowicznie”.

Przeszło 78 lat nawet w dwutysiącletniej historii Kościoła jest dość długim okresem, aby potwierdzić konkretne i realne istnienie tego czy innego ciała eklezjalnego. Negacja takiego istnienia byłaby „grzechem przeciwko Duchowi”, który tam przebywa, nawet jeśli chodziło o dyskwalifikację na korzyść Kościoła-matki czy Kościoła-babci w „lokalnym” ojcostwie, staje się coraz bardziej nieporozumieniem.

Mówienie dzisiaj ze współczuciem i wielkim smutkiem o tych tragicznych faktach jest z niesmakiem postrzegane przez niektórych jako brak szacunku. Ale nie jest to naszym zamiarem, wręcz przeciwnie! Jeśli uważamy, że już czas uwolnić się z eklezjologii, jak w każdej innej dyscyplinie teologicznej od fałszywych myśli, fikcyjnych przypuszczeń, uporczywych mitów i fałszywej sławy to jedynie dlatego, że nie tylko inny „z diaspory” ale całość Kościoła prawosławnego zbyt wiele cierpiała z powodu niszczących konsekwencji, paraliżujących i obumarłych fantasmagorii kanonicznej niepojętej diecezji, metropolii czy całego Kościoła uważanego *de facto*, czy *de jure* „poza granicami” równoległe czy nakładające się jeden na drugie obsesyjnego uporu aby wykluczyć za wszelką cenę najbardziej zainteresowanych poza albo do tak zwanej „diaspory”, czyli wykluczyć swoje własne członki ze wszelkich projektów przekształcania i nowych projektów samych zainteresowanych.

Powróćmy do faktu, że nie możemy uważać siebie za „nieistniejących”, czy „istniejących połowicznie” jako Kościół i zapytajmy siebie jaka jest przyczyna takiego podejścia, które szuka, aby wprowadzić ponownie za wszelką cenę do prawosławnej eklezjologii pojęcie beznadziej-

⁵ A. Kartaszow, *Wsielenskije Sobory*, Moskwa 1994, s. 284.

nie przeszłej, starotestamentowej i przestarzałej „diaspory”.

Aby lepiej sformułować swoją odpowiedź odwołam się tutaj do dwóch artykułów o Aleksandra Schmemana. Pierwszy nosi tytuł *Przeznaczenie doktryny bizantyjskiej* i został opublikowany w „Myśli Prawosławnej” w Paryżu oraz drugi, który analizuje reakcje po ogłoszeniu autokefalii Prawosławnego Kościoła w Ameryce, zatytułowany *A meaningful storm*, opublikowany w „St. Vladimir’s Theological Quaterly” w 1971 r. w Nowym Jorku. W tych dwóch artykułach o. Aleksander wyjaśnia ważność trzech czynników czy inaczej trzech „warstw historycznych”, które stanowią jak wiemy całość „ciała” naszej tradycji kanonicznej. Pierwszy składnik trzech pierwszych wieków pozostanie na zawsze normatywnym jako że definiuje on, można powiedzieć, samą naturę Kościoła w wyrażeniach naszego początkowego cytatu o. Mikołaja Afanasjewa. Drugi element przedstawia się jako składnik cesarski w duchu „Szóstej Noweli Justyniana”, która rozumiana jest jako „związek dogmatyczny” między *imperium* i *sacerdocium* (cesarstwo i kapłaństwo). Według Justyniana są to „dwa najwyższe dobra przyznane przez Najwyższego dla ludzkości”. Taki był absolutny aksjomat świadomości teokratycznej Bizancjum, fundament uniwersalizmu i w konsekwencji jedności. To tu znajdujemy wschodni *Civitas Dei*, gdzie Kościół jest sercem i ukoronowaniem chrześcijańskiej *oikoumene*. Cesarstwo staje się tu świętym miejscem Kościoła i granice między nimi rysują się bardzo słabo. Wszystko to co dotyczy cesarstwa, dotyczy również Kościoła i *vice versa*, gdyż ich źródła tak jak ich ostateczny cel są wspólne – są „w Bogu”.

Jedną z przykrych konsekwencji tej rzymsko-bizantyjskiej koncepcji, której z pewnością nie brakowało wielkości, było według o. A. Schmemana progresywne zmieszanie dwóch składowych elementów tej teokracji; elementu absolutnego i elementu relatywnego, Boskiego i ludzkiego. W Bizancjum atrybuty Kościoła – wieczność, światłość, jedność wpisują się bardzo szybko w stosunek do cesarstwa, gdzie byt jest postrzegany coraz bardziej jako niezbędność dogmatyczna, jako kategoria wieczności historii chrześcijaństwa i zwłaszcza jako wypełnienie czysto eschatologiczne.

I na odwrót. Arcybiskup stolicy politycznej przyjął w VI w. tytuł „patriarcha ekumeniczny”, który według słów o. Jana Meyendorffa – cytując: „podkreślał jedynie fundament polityczny (albo, jak mówimy,

empiryczny) i swoje przywileje szeroko związane z tym, co nazywamy *chrześcijańską ekumeną* chrześcijańskiego cesarza Konstantynopola⁶. Pojęcie „ekumeniczny” znaczyło czysto „cesarski” i używano go nie tylko w stosunku do „soborów panimperialnych” i biskupów stolicy, ale również do niektórych urzędników wyższej rangi, między innymi „didaskalosa”, – profesora ekumenicznego, rektora uniwersytetu w Konstantynopolu.

Innym szczególnym aspektem historycznej ewolucji imperium była, jak pokazuje o. Aleksander, progresywna hellenizacja. Jako teokracja „ekumeniczna” cesarstwo ignorowało wszelki determinizm rasowy lub etniczny. Cesarstwo chciało być uniwersalnym, tak jak Kościół jest uniwersalny. Pierwsze naciski bizantynizmu mogą być raczej odróżniane od epoki inwazji, to znaczy od upadku zachodniego Cesarstwa Rzymskiego.

W wyniku utracenia swego „zachodniego płuca”, proces orientalizacji (wpływ syryjski i wkrótce arabski) cesarstwa ulega przyspieszeniu i w wyniku nieobecności „czynnika poprawczego”, to znaczy latynizmu, symbioza empiryczna Kościoła i cesarstwa wzrasta. W VIII w. prowincje wschodnie - Egipt, Palestyna i Syria – definitywnie oddzielają się i w okresie ikonoklazmu obserwuje się pojawienie się cesarstwa czysto bizantyjskiego, to jest greckiego. Więc na pojawienie się cesarstwa Karola Wielkiego na Zachodzie, Wschód odpowiada przemianami się w *imperium Romanum*, w jedno cesarstwo specyficznie hellenistyczne. Chodzi tu, według o. Schmemmana o średniowieczną redukcję antycznego ideału, teokratycznego i uniwersalnego do nacjonalizmu religijnego czysto greckiego, który będzie usiłował rzecz jasna okryć się teokracją i uniwersalizmem. Tak więc wszystkie „Kościół Boże” będąc zlokalizowane w pewnym miejscu na świecie są „eucharystycznie,” i „charyzmatycznie”, mówiąc, równe w swojej pełni. Wszelkie „prerogatywy”, „supremacje”, i „pierwszeństwa”, i inne „prawa”, są pochodzenia empirycznego i nie posiadają nic, co byłoby absolutne i wieczne. Przeciwnie istnieją one jako zwyczaj przystosowania Kościoła do „zmieniających się warunków tego świata”. Mogą więc i powinny również „zmieniać się,” „przekształcać się,” lub w danym przypadku „zniknąć,”. W tym sensie odnoszą się one do ważności „posługi,” cesarza w Kościele, która była znacząca w tamtych czasach.

Po upadku Bizancjum ten hellenistyczny eklezjalizm będzie jeszcze

⁶ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 210.

bardziej wzmocniony, jako że patriarcha Konstantynopola stając się etnarchą *Romi* ukaże się jako sublimacja cesarza od którego przejmie sakos i nakrycie głowy, to jest mitrę. Kiedy jakiś nacjonalizm wyraża tendencje uniwersalistyczne mówimy o swego rodzaju imperializmie i kiedy nacjonalizm religijny wyraża te same tendencje mówimy o mesjanizmie. Wewnętrzna logika eklezjalnego hellenizmu dążyła w konsekwencji do zjednoczenia dwóch tendencji w jednym nurcie. Najpierw wyczulona na wszelkie sprawy kościelne poza cesarskimi granicami, następnie widząc fizyczny zanik cesarstwa (i następnie większej części starego *miletu*) przesuwając coraz bardziej swoje granice, tron starej stolicy cesarskiej ogłasza jej ostateczne zniesienie na korzyść planetarnej jurysdykcji nad „diasporą”, początkowo hellenistyczną, ale wkrótce również „barbarzyńską”, do tej pory zgromadzonej pod omoforonem ekumenicznej świątobliwości.

Taka była sytuacja nieprawdziwie stała i dająca poczucie bezpieczeństwa od upadku cesarstwa otomańskiego aż do upadku muru berlińskiego. Uroczyste obchody tysiąclecia Chrztu Rusi w 1988 r. otworzyły nowy rozdział we współczesnej historii Kościoła rosyjskiego. Kościół rosyjski podnosi się po 70 latach prześladowań i poniżenia aby podjąć się nowych zadań w społeczeństwie całkowicie zdeorientowanym. Nie jest to zadanie łatwe, ale jak wyjaśnia patriarcha Aleksy w liście z 2 kwietnia 2003 r. *do biskupów i rosyjskich parafii w Europie zachodniej* „słabości i doświadczenia które możemy obserwować w życiu Kościoła w Rosji tłumaczą się w dużej mierze poprzez chorobę wzrostu. Te wiosenne przebudzenie po długiej i ciężkiej zimie wpajanego ateizmu nie może być pokonane błyskawicznie i bez problemów”.

Spośród najpiękniejszych owoców wiosennego przebudzenia, o których mówi patriarcha Aleksy trzeba uważać, wydaje mi się, dwa listy: pierwszy wysłany we wrześniu 2002 r. do patriarchy Bartłomieja i dotyczący archidiecezji Kościołów rosyjskich w Europie Zachodniej, czasowo znajdujących się pod omoforonem Konstantynopola i drugi list – już wymieniony – z 2 kwietnia 2003 r., adresowany bezpośrednio do wierznych o tradycji rosyjskiej z Europy Zachodniej, a dotyczący pełnego odnowienia jedności eklezjalnej.

Pierwszy list, którego kopia była adresowana do zwierzchników Kościołów autokefalicznych i autonomicznych, przedstawia się jako prawdziwy traktat eklezjologii prawosławnej i odrzucenie interpretacji fana-

riockiej 28 kanonu Soboru Chalcedońskiego. Jak dobrze wiemy, taka interpretacja wymagała, żeby region, który nie znajduje się aktualnie na terenie któregoś z patriarchatów, znalazł się automatycznie w jurysdykcji patriarchatu Konstantynopola (np. Europa Zachodnia, Ameryka, Australia). Patriarcha Aleksy ukazuje w sposób całkowicie przekonywujący, że chodzi tutaj o pewną nową doktrynę, która sięga swoimi korzeniami do słów patriarchy Konstantynopola Meletiosa IV Metaksisa, ale zapomniana później w tradycji prawosławnej. „Jesteśmy szczególnie zasmuceni – pisze patriarcha Aleksy – iż naturalne i uzasadnione pragnienie zjednoczenia naszej owczarni, która znajdowała się w rozproszeniu z powodów historycznych i często politycznych, jest obiektem ciężkich i niesprawiedliwych ataków i nie spotyka zrozumienia ze strony głowy Kościoła, który przecierpiał podobną tragedię”. List kończy się wezwaniem skierowanym do patriarchy Bartłomieja, aby powrócić do wierności świętym ojcóm i do przedsięwzięcia odpowiednich kroków by przyspieszyć zwołanie wielkiego i świętego soboru, który jako jedyny może znaleźć sposób na rozwiązanie problemów jurysdykcyjnych.

Drugi list patriarchy proponuje nie tylko stworzenie w Europie Zachodniej metropolii, która jednoczyłaby wiele diecezji i włączałaby wszystkie parafie, monasteria i gminy pochodzenia i tradycji rosyjskiej, które chciałyby do niej wejść i nie tylko przyznać dla tej metropolii prawa autonomii z wyborem metropolity poprzez sobór metropolitarny złożony z biskupów, kleru i laików, ale również – precyzuje patriarcha Aleksy – „mamy nadzieję, że nowa autonomiczna metropolia, która zebrałaby wszystkich wiernych tradycji rosyjskiej w Europie Zachodniej będzie służyła w pewnym momencie wybranym przez Boga jako podwalina do organizacji przyszłego prawosławnego Kościoła lokalnego wielonarodowego w Europie Zachodniej ustanowionego w duchu soborowości wszystkich prawosławnych znajdujących się w tych krajach”.

Inaczej mówiąc, znajdujemy się bezsprzecznie przed faktem historycznym, ale zbyt mało ludzi i to, niestety, spośród tych, kogo to najbardziej dotyczy, to jest w Paryżu i Genewie, zrozumiało ten fakt. Po raz pierwszy głos autokefalicznego Kościoła, i to o niemałym znaczeniu, wyraża potrzebę organizacji przyszłego lokalnego Kościoła prawosławnego wielonarodowego w Europie zachodniej.

Jest to staranie naprawdę pastoralne. Po raz pierwszy patriarcha pra-

wosławny, sam urodzony na emigracji, przyznaje wieloetniczną realność naszych diecezji i przywołuje duch soborowości, który powinien poruszyć wszystkich wiernych znajdujących się w tych krajach, mając na uwadze budowę przyszłego kościoła lokalnego.

Oto nasza radość, oto nasza nadzieja!

Przetłumaczył Andrzej Kuźma