

KS. ANDRZEJ TOMALAK

 <https://orcid.org/0000-0003-1250-5164>**PODOBIENSTWA I RÓŻNICE W TEOLOGII I LITURGII
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO I PRAWOSŁAWNEGO
NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH ZAGADNIENÍ**

Świat jest pełen podziałów i różnic. Rzeczywistość ta z jednej strony ukazuje bolesne rany rozłamów, brak umiejętności porozumienia, z drugiej natomiast maluje obraz różnorodności stworzonej przez Boga rzeczywistości. Podziały i rozłamy nigdy nie następują nagle, lecz są składową wielu czynników: pychy, zatwardziałości, nieustępliwości i braku otwartości na drugą stronę sporu i gotowości wysłuchania jej racji. Nie bez znaczenia są też różnice w pojmowaniu świata spowodowane przez szeroko pojętą kulturę. I zawsze jest to trwający dłuższy lub krótszy okres czasu. Nie inaczej było w historii Kościoła, gdzie czynnik ludzki przewyższył Bożego Ducha miłości i pokoju. Raz utraconą jedność trudno potem odbudować. Niemniej nie oznacza to marazmu i zachęty do zaniechania wysiłków, by Chrystusowe słowa z Wieczernika: „spraw, Ojczy, aby stanowili jedno” stały się rzeczywistością. Otwartość i ekumeniczny zmysł Jana XXIII oraz jego następców sprawiły, że od czasów Soboru Watykańskiego II nastąpiła diametralna zmiana w patrzeniu na wyznawców Chrystusa różnych konfesji. Trwający kilka dziesięcioleci dialog ekumeniczny może poszczycić się konkretnymi owocami. Niemniej jest jeszcze wiele pracy do wykonania.

Zamysłem autora, bazującego – przy redagowaniu niniejszego tekstu – w zdecydowanej mierze na literaturze niemieckojęzycznej, będzie

KS. ANDRZEJ TOMALAK (UMK) – dr teologii na Uniwersytecie Leopolda i Franciszka w Innsbrucku, sekretarz biskupa włocławskiego Wiesława Meringa, wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku; atomalak@interia.eu.

nakreślenie niektórych różnic w teologii i liturgii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu oraz prób ich rozwiązania, jak również ukazanie punktów zbieżnych w nauczaniu obu Kościołów. Ze względu na szeroki zakres tematu oraz bogactwo materiałów źródłowych ograniczono się do trzech głównych zagadnień.

Jednym z największych punktów spornych wydaje się być kwestia *Filioque*. Obecny stan dialogu prawosławno-katolickiego na ten temat oraz najważniejsze dokumenty i wyzwania na przyszłość opisano w punkcie 1.

Ważną wspólną cechą chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego są Maryja i kult Maryi. Ale nauczanie obu Kościołów różni się także w kluczowych zagadnieniach dotyczących Matki Pana, a mianowicie Jej Niepokalanego Poczęcia oraz śmierci i przyjęcia do nieba. Sprawy te przybliży punkt 2.

Źródłem życia chrześcijańskiego są sakramenty. Punkt 3 przedstawia siedem sakramentów z katolickiego i prawosławnego punktu widzenia oraz bardzo ogólnie scharakteryzuje liturgię obu Kościołów.

1. *Filioque*

Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna i włączenie go do *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskiego jest – obok prymatu papieskiego – największą przeszkodą na drodze do zjednoczenia Kościoła katolickiego i prawosławnego. W tym celu należy przedstawić podobieństwa i różnice w rozumieniu pochodzenia Ducha Świętego w nauczaniu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, a także perspektywy rozwiązania tego problemu.

Na początku trzeba przypomnieć, że *Filioque* formułowali Ojcowie Kościoła zachodniego (św. Ambroży, Rufin z Akwilei, Hilary z Poitiers, św. Augustyn). Od IV w. formuła ta została przyjęta przez zachodnią tradycję kościelną, a od VI w. wprowadzana była przez zachodnie synody do nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary. Od wieku XI jest oficjalnie uznana przez Rzym. Warto odnotować, że na Soborze Florenckim doszło do unii między katolikami a prawosławnymi, na podstawie której uznano na Wschodzie dodatek *Filioque*, jednak związek ten okazał się niestabilny i rozpadł się po upadku Konstantynopola w 1453 roku. *Filioque* jest obecnie częścią ogólnego nauczania zachodnich chrześcijan: zarówno katolików, jak i protestantów. Jednak dla prawosławnych jest on nie do zaakceptowania. Dla wielu teologów prawosławnych *Filioque* ma

również negatywne konsekwencje w eklezjologii; twierdzą oni, że zbyttno przybliża Ducha Świętego do Chrystusa i Jego dzieła, ograniczając w ten sposób wolność Trzeciej Osoby Boskiej. Przy tej okazji prawosławni teologowie powołują się na Ewangelię według św. Jana, w której czytamy, że „Duch tchnie, kędy chce” (J 3, 8), zarzucając teologii katolickiej, że poddała Go instytucjom takim jak Kościół, prawo i prymat papieski¹. Zerwanie wspomnianej wyżej unii doprowadziło do zerwania stosunków między prawosławnymi a katolikami.

Nowy etap dialogu rozpoczął się dopiero na Soborze Watykańskim II. Od tego czasu można zaobserwować coraz większą liczbę dokumentów teologicznych, które wyjaśniają teologiczne różnice między dwoma Kościołami, a tym samym prowadzą do wzajemnego zbliżenia.

Pierwszym posoborowym dokumentem zajmującym się kwestią *Filioque* jest memorandum z 1979 r., ukazujące *Filioque* z ekumenicznego punktu widzenia². Dokument ten, choć ratyfikowany przez katolików, prawosławnych, anglikanów i protestantów, stanowi tło dla deklaracji mającej bezpośredni wpływ na dialog prawosławno-katolicki. Omawiany dokument składa się z sześciu części i został napisany przez grupę teologów tradycji wschodniej i różnych tradycji zachodnich³. Po wprowadzeniu, autorzy dokumentu przedstawiają historię i recepcję *credo* nicejskiego oraz rozwój formuły *Filioque*; następnie omawiają relacje między różnymi aspektami Trójcy Świętej, w szczególności relację między „wiecznym celem” a „doczesną misją” Ducha Świętego⁴, odnosząc się do *clou* wschodniej i zachodniej doktryny o Trójcy. Główne punkty sporne to: „pochodzenie Ducha od Ojca «tylko» [i] miejsce Syna w relacji do pochodzenia Ducha Świętego”⁵.

Podsumowując, jeśli chodzi o stwierdzenia omawianego dokumentu, trzeba podkreślić, że jego autorzy stoją na stanowisku, że nauka o Trój-

¹ Por. J. Bujak, *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce”, 2(2008), nr 2, s. 308.

² L. Vischer, *Das Filioque aus ökumenischer Sicht*, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal*, red. L. Vischer, Frankfurt a.M. 1981, s. 9–23.

³ Tamże, s. 9; por. T. Koev, *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilfinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 162–163 (*Pro Oriente*, t. 21).

⁴ Vischer, *Das Filioque aus ökumenischer Sicht*, s. 12.

⁵ „Ausgang vom Vater «allein» [und] die Stellung des Sohnes in Beziehung zum Ausgang des Heiligen Geistes“ – tamże, s. 16–20.

cy Świętej i *Filioque* powinna zajmować ważne miejsce w teologii „jako podstawa życia i doświadczenia chrześcijańskiego”⁶. Zaproponowano także, że tekst *credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego „powinien być powszechnie przyjęty bez *Filioque*”⁷.

Trzy lata później, w 1982 r., ukazał się pierwszy dokument Komisji Mieszanej ds. Katolicko-Pravosławnego Dialogu Teologicznego na temat „Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”⁸. Dokument ten nie dotyczy bezpośrednio kwestii *Filioque*, ale komisja podkreśliła, że oba Kościoły mogą już razem powiedzieć, że Duch Święty, który pochodzi od Ojca, jako źródła Trójcy, jest także Duchem Syna. Duch ten jest udzielany w sposób szczególny podczas Eucharystii przez Syna Bożego.

Oba wspomniane teksty stanowią tło dokumentu, który jest bezpośrednio poświęcony pochodzeniu Ducha Świętego, a mianowicie: „Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan”⁹. Dokument ten zwrócił szczególną uwagę na *Filioque* i pomógł wzmocnić dialog prawosławno-katolicki, mający na celu rozwiązanie różnic zdań na temat *Filioque*.

Deklaracja składa się z dwóch części. Punkt wyjścia stanowi stwierdzenie, że „Kościół katolicki uznaje soborową, ekumeniczną, normatywną aż do odwołania ważność symboliki [Soboru w Konstantynopolu w 381 r.] i że to wyznanie stało się znane jako wyraz jednej wspólnej wiary Kościoła i wszystkich chrześcijan”¹⁰. Dokument wskazuje, że Bóg Ojciec jest źródłem życia wszystkich Trzech Osób Boskich, co określa się stwierdzeniem: „Monarchia Ojca”¹¹. W dokumencie jest również mowa, że Ojciec pozwala Synowi mieć boskie życie w taki sposób, aby Syn był

⁶ „Als Grundlage christlichen Lebens und christlicher Erfahrung“ – tamże, s. 22.

⁷ „Ohne das *Filioque* überall als normativ anerkannt und wiederhergestellt werden“ – tamże, s. 23.

⁸ Tekst dokumentu w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, red. H. Mayer, H.J. Urban, L. Vischer, t. 2, Paderborn – Frankfurt a.M. 1992, s. 531–539.

⁹ Por. Ch. Garidis, *Aspekte der aktuellen Reflexion über das Filioque-Problem – eine kritische Gegenüberstellung*, w: *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, red. B. Nitsche, Berlin 2008, s. 73–75.

¹⁰ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S.C. Napiórkowski [i in.], Lublin 2000, s. 161.

¹¹ Tamże; por. K. O’Ev, *Das römische Dokument*, s. 164–166.

również źródłem i przyczyną istnienia Ducha lub razem z Ojcem utworzył jedyne wspólne *principium* wewnątrzboskiego tchnienia Ducha¹².

Autorzy dokumentu podkreślają również, że Wschodni Ojcowie Kościoła nie odrzucili udziału Syna w dziele Ducha Świętego, ale opisują pochodzenie Ducha w relacji do Syna za pomocą zwrotu: *dia tou Hiou* („przez Syna”). Znaczy to, że po prostu jedynie inaczej rozumieją rolę Syna niż w Kościele katolickim. Dokument podkreśla również, że *Filioque* powinno być rozumiane i prezentowane w Kościele katolickim w taki sposób, aby nie było sprzeczne z Monarchią Ojca i prawdą, że Ojciec jest jedynym źródłem wyjścia Ducha Świętego¹³.

Następnie podkreślono, że doktryna pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna należała do innego kontekstu teologicznego i językowego niż doktryna Monarchii Bożej. Przypomniano także, że *Filioque* zrodziło się jako przeciwwaga wobec powszechnego wtedy – szczególnie na Zachodzie – arianizmu. Formuła ta miała na celu „podkreślenie faktu, że Duch Święty ma taką samą boską naturę jak Syn, nie kwestionując jednak jedynej monarchii Ojca”¹⁴.

Druga część dokumentu rozpoczyna się od wyjaśnienia nieporozumień dotyczących pochodzenia Ducha Świętego w nauczaniu Zachodu i Wschodu, których główną przyczyną były nieporozumienia pojawiające się na płaszczyźnie językowej. Za przykład może tu posłużyć błędne tłumaczenie tekstu: „gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, [...] który od Ojca pochodzi” (J 15, 26). Greckie wyrażenie *para tou Patros ekporeutai* Wulgata tłumaczy jako *qui a Patre procedit*. Doprowadziło to do błędnego tłumaczenia greckiego tekstu Nicejsko-Konstantynopolińskiego *Credo*, *ek tou Patros ekporeuomenon as ex Patre procedentem*. W ten sposób nauka o pochodzeniu Ducha Świętego błędnie wyrażała tę samą ważność między teologią wschodnią *ekporeusis*, a teologią łacińską *processio*¹⁵. W rzeczywistości jednak *para tou Patros ekporeutai*

¹² „Der Vater dem Sohn das göttliche Leben so zuteilwerden lässt, dass auch der Sohn Ursprung, Quelle und Ursache der Existenz des Geistes wäre, oder, zusammen mit dem Vater, ein einziges gemeinsames »*principium*« der innergöttlichen Hauchung des Geistes bilden würde“ – H.J. Schulz, *Der Wissenschaftliche Ertrag der Studentagung*, w: *Vom Heiligen Geist*, s. 18; por. J. Moltmann, *Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites*, w: *Geist Gottes – Geist Christi*, s. 145–147.

¹³ Por. Papiéska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, s. 164–165.

¹⁴ Tamże, s. 165.

¹⁵ Por. tamże, s. 164–165; Koev, *Das römische Dokument*, s. 167–168.

z J 15, 26 oznacza coś innego niż łacińskie *procedere*. Grecki termin *ekporeusis* odnosi się tylko do Ojca jako jedyne go źródła dalszych osób Boskich. Z drugiej strony łacińskie określenie *processio* oznacza „udzielenie identycznego bóstwa Ojca Synowi i Ojcu przez Syna i z Synem Duchowi Świętemu”¹⁶.

Pomimo różnic terminologicznych między pneumatologią wschodnią i zachodnią, w Katechizmie Kościoła katolickiego istnieje zgoda co do istoty, która w omawianym dokumencie jest cytowana następująco: „Tradycja wschodnia wyraża przede wszystkim, że Ojciec w relacji do Ducha jest pierwszym początkiem. Wyznając Ducha jako «pochodzącego od Ojca» (J 15, 26), stwierdza ona, że Duch pochodzi od Ojca przez Syna (por. DA, n. 2). Tradycja zachodnia wyraża przede wszystkim wspólnotną komunie między Ojcem i Synem, mówiąc, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna (*Filioque*). Mówi to «w sposób dozwolony i racjonalny» (Sobór Florencki, DS, n. 1302) ponieważ wieczny porządek Osób Boskich w Ich wspólnotnej komunii zakłada, że Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako «zasada bez zasady» (Sobór Florencki, DS, n. 1331), ale także że jako Ojciec jedyne go Syna jest wraz z Nim «jedyną zasadą, od której pochodzi Duch Święty» (Sobór Lyonński II, DS, n. 850). Ta uprawniona komplementarność, jeśli nie jest zbyt schematyczna, nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistość samej wyznawanej tajemnicy” (KKK, n. 248).

W końcowej części dokumentu, odnosząc się do zarzutu, według którego *Filioque* prowadzi do subordynacji Ducha Świętego w Trójcy, Papieska Rada usiłuje pokazać miejsce, jakie zajmuje Duch Święty w relacji między Ojcem a Synem. Dokument bliżej opisuje relacje pomiędzy Osobami Trójcy Świętej, podkreślając, że tak, jak nie da się pojąć i wypowiedzieć relacji Ojca do Ducha bez uwzględnienia stosunku do Syna (jako że Ojciec w swoim ojcostwie jest określony przez Syna), podobnie nie sposób ukazać też odniesienia Ojca do Syna bez uwzględnienia związku ich obydwu z Duchem (wzajemność trynitarna). W tym miejscu dokument podkreśla też rolę Ducha Świętego w ekonomii zbawienia, a zwłaszcza w całym życiu Chrystusa. Ten aspekt misji Ducha Świętego określa zarazem sposób rozumienia teologii Jego odwiecznego pochodzenia. Z kolei odwieczna relacja Syna do Ducha jest

¹⁶ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, s. 164; por. Koev, *Das römische Dokument*, s. 168–169.

podstawą posłania Ducha przez Syna w czasie. Duch Święty pozostaje więc w relacji do Syna¹⁷.

Wyjaśnienie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan nie pozostało bez komentarza. Ze strony Kościoła prawosławnego sprawę tę podjął m.in. metropolita Pergamonu, Jan Zizioulas, twierdząc, że „zbliżenie między Wschodem i Zachodem [w kwestii *Filioque*] jest możliwe [ponieważ ten dokument watykański] ma na celu wyjaśnienie zasadniczych punktów kwestii *Filioque*”¹⁸. Jednak jego zdaniem takie zbliżenie jest możliwe tylko wtedy, gdy katolicy uznają Monarchię Ojca, czyli fakt, że Ojciec jest jedynym źródłem zarówno Syna, jak i Ducha Świętego.

Chociaż w omawianym dokumencie znajduje się potwierdzenie ważności *Credo* z 381 r., jednak istnieje jeszcze kilka zagadnień w tym temacie, nieuznawanych przez prawosławie. Zalicza się do nich kwestia źródła (*pege*), zasady i przyczyny (*aita*) w Trójcy Świętej. Według Zizioulasa jest to najważniejsze zagadnienie dotyczące *Filioque*. Patriarcha stwierdza, że watykański dokument nie rozróżnia między Monarchią Ojca (tj. Ojcem jako zasadą wszystkich Osób Boskich) a wyrażeniem św. Augustyna, że Duch Święty pochodzi od Ojca. Grecki teolog chciał bardziej podkreślić doktrynę Kapadoczyków, którzy utożsamiali Boga z Ojcem, podczas gdy Augustyn utożsamiał Boga z boską substancją (*deitas, divinitas*). Sobór Laterański IV (1215) odrzucił tę interpretację, ale ta – zdaniem Zizioulasa – wydawała się pomijać fakt, że interpretacja Ojców Kapadocji była od dawna zakorzeniona w tradycji łacińskiej¹⁹.

Kolejny punkt sporny, który wciąż wymaga jasnego wyjaśnienia, dotyczy różnicy między *ekporeusios* a *processio*. Termin *ekporeusios* oznacza pochodzenie Ducha Świętego od samego Ojca, podczas gdy *processio* odnosi się do relacji Ducha z Synem na podstawie wspólnej istoty. Duch Święty, pochodzący tylko od Ojca, przyjmuje tę substancję (*ousia*) jako osoba (lub hipostaza); ale otrzymuje ją także od Syna, ponieważ cała Trójca ma wspólną *ousia*²⁰.

¹⁷ T. Kałużny, *Filioque na nowo odczytane. Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 113. <https://doi.org/10.15633/9788374384162.05>.

¹⁸ „Annäherung zwischen Osten und Westen möglich ist, die wesentlichen Punkte der *Filioque*-Frage klären“ – J. Zizioulas, *Eine einzige Quelle*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 38.

¹⁹ Por. tamże, s. 36.

²⁰ Por. tamże, s. 37; A. Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Frankfurt a.M. 2001, s. 47; zob. także: Ch. Yan-

Ponadto Zizioulas dostrzega trudności także w ostatniej części dokumentu, która mówi o Duchu Świętym jako darze miłości Ojca do Syna. Mówi również o próbie rozprzestrzeniania się augustiańskiego *nexus amoris*, co można by przetłumaczyć jako „związek miłości”. Ale – według byłego współprzewodniczącego Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu między Kościołem Katolickim i Wschodnimi Kościołami Prawosławnymi – wyjaśnienie terminu „Trójca” ma swój początek w roli Ducha Świętego w ekonomii zbawienia. I właśnie w rozróżnieniu między wiecznym, immanentnym i ekonomicznym istnieniem Boga leży różnica między tradycją zachodnią a wschodnią. Teologia prawosławna odrzuca jakąkolwiek jedność między teologią ekonomiczną i immanentną, ale teologia katolicka takową uznaje. Prawosławni uznają *Filioque*, jednak tylko na poziomie ekonomii, ale przyjęcie go na poziomie Trójcy immanentnej – nie jest dla nich możliwe²¹.

Również ormiańsko-apostolski arcybiskup Mesrob Krikorian skomentował „Wyjaśnienia” Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Przyjmując z zadowoleniem stwierdzenie, że teologowie rzymskokatolicki są świadomi, „iż dodanie [*Filioque*] może prowadzić do nieporozumień i błędnych wniosków”, ocenił dokument pozytywnie, podkreślając pozytywne rozwiązania, koncyliacyjne interpretacje, wyjaśnienia i ustępstwa²².

W podobnym tonie wypowiedział się także metropolita Efezu Chrysostomus Konstantinidis, który określił omawiany dokument jako „komentarz, który stara się obiektywnie, pokojowo i zdecydowanie pogodzić obie tradycje: katolicką i prawosławną”²³. Skrytykował jednak „ponowne zajmowanie się starymi zachodnimi tezami na temat *Filioque*”²⁴, a tym samym cel samego dokumentu.

Z przytoczonych uwag wynika, że choć dokument nie wyjaśnia w pełni problemu *Filioque*, jednak może służyć jako punkt wyjścia do dyskusji na ten temat.

naras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982, s. 241. <https://doi.org/10.13109/9783666562501>.

²¹ Por. Zizioulas, *Eine einzige Quelle*, s. 37.

²² M. Karikorian, *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus orientalisch-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, s. 133.

²³ Ch. Konstantinidis, *Es besteht keine Gefahr der Irrlehre*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 39; por. H.J. Schulz, *Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?*, w: *Vom Heiligen Geist*, s. 43.

²⁴ Konstantinidis, *Es besteht keine Gefahr der Irrlehr*, s. 39.

Oczywiście watykańskie „Wyjaśnienia” doczekały się komentarzy także ze strony katolickiej. Ks. Hans-Joachim Schulz, historyk Kościoła wschodniego, podkreśla wspólne dziedzictwo ojców greckich i łacińskich²⁵; Hans Vorster odwołuje się do nauczania zawartego w dokumencie, które wspiera katolicką interpretację *Filioque*. W swoim artykule *The Roman Clarification of the Filioque and its Ecumenical Context* pokazuje, że „łacińscy ojcowie kościoła, jak: Ambroży, Augustyn czy Leon Wielki, rozszerzyli wcześniejszą tradycję łacińską i wyznawali, że odwieczny Duch Święty od Ojca i od Syna pochodzi (*procedit*)”²⁶.

Pojęcie *ekporeusis* oznacza pochodzenie, podczas gdy łacińskie *processio* – jest terminem bardziej ogólnym i oznacza bardziej „przekazanie identycznego bóstwa Ojca Synowi oraz Ojca przez Syna i z Synem – Duchowi Świętemu”²⁷.

Co więcej, dla Wschodu *Filioque* było nie do pogodzenia z Monarchią Ojca. Dlatego Kościół ortodoksyjny (jak określił siebie chrześcijański Wschód) odmówił uzupełnienia frazy mówiącej o pochodzeniu Ducha Świętego formułą „i Syna (*Filioque – kai tou Hyiou*)” w greckim tekście wyznania wiary. Co prawda, po uroczystym zniesieniu wzajemnych anatem między Wschodem a Zachodem, jakie dokonano się w 1965 r., puszczono w niepamięć, że spór o *Filioque* był jednym z sześciu przyczyn wielkiego rozłamu w Kościele²⁸ oraz, że samo *Filioque* w 1054 r. również w Rzymie było czymś nowym (funkcjonowało bowiem od zaledwie 40 lat)²⁹.

Pochylając się nad kwestią *Filioque* należy powiedzieć, że obok widocznych różnic w pojmowaniu i rozumieniu *Filioque* w Kościołach: katolickim i prawosławnym, obecne są także podobieństwa. Po pierwsze: obie tradycje uznają Ducha Świętego jako oddzielną osobę/hipostazę, jak Ojciec i Syn. Po drugie: obie tradycje wyznają Ducha Świętego jako Boga z tej samej istoty (*homousios*), co Ojciec i Syn. Po trzecie: obie tradycje wyznają, że Ojciec jest prawdziwą zasadą (*arche*) i przyczyną

²⁵ Por. Schulz, *Könnte das römische Dokument*, s. 43–44.

²⁶ H. Vorster, *Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext*, „Ökumenische Rundschau“ (ÖR), 46(1997), s. 83.

²⁷ Tamże.

²⁸ 1) używanie niekwaszonego chleba do Eucharystii na Zachodzie; 2) celibat; 3) czyścić, którego istnienie prawosławie odrzuca; 4) prymat papieski; 5) *Filioque*; 6) różnice w liturgii i obyczajach takie jak: obowiązujące posty, noszenie brody przez kapłanów itd.

²⁹ Uroczyste odśpiewanie *Credo* z dodanym *Filioque* miało miejsce w Rzymie w roku 1014, podczas mszy koronacyjnej cesarza niemieckiego Henryka II – por. Vorster, *Die römische Klarstellung*, s. 84.

(*aita*) boskiego istnienia i działania. On jest źródłem Syna i Ducha Świętego. Po czwarte: obie tradycje uznają, że osoby/hipostazy Trójcy różnią się od siebie tylko relacjami wynikającymi z rodzicielstwa, a nie z cech i działania. Po piąte: obie tradycje uznają, że wszystkie dzieła Boże są wspólnymi dziełami Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Choć postacie odgrywają różne role, to wynikają one z wzajemnych relacji³⁰.

Teolodzy również proponują rozwiązanie kontrowersji związanych z *Filioque*. I tak, kard. Walter Kasper podkreśla potrzebę krytycznego spojrzenia na tradycję katolicką, ponieważ ani ortodoksyjne wyrażenie „przez Syna”, ani katolickie *Filioque* nie mogą dać poprawnej odpowiedzi na nierozwiązaną dotychczas kwestię *Credo* z 381 r., tj. kwestię relacji między Synem a Duchem Świętym. Oba spojrzenia – katolickie i prawosławne – mają swoje słabe strony. Nie ma więc sensu trwanie w niekończących się polemikach i narzucanie innym własnego rozwiązania, ale konieczne jest wyjaśnienie podstawowych kwestii teologicznych i rozwiązanie ich w toku wspólnego dialogu. Kardynał Kasper twierdzi również, że podstawowym zadaniem obydwu stron prowadzących dialog teologiczny jest znalezienie odpowiedniego języka, który pomoże ułożyć wspólną doktrynę o Trójcy, opartą na wspólnym wyznaniu wiary i wcześniejszych, wspólnych, deklaracjach³¹.

Także Wolfhart Pannenberg³², Bernd Jochen Hilberath³³ i Jürgen Moltmann skłaniają się w kierunku napisania odnowionej pneumatologii i doktryny o Trójcy Świętej, zawierającej właściwości teologii zarówno prawosławnej jak i katolickiej, proponując do refleksji następujący tekst: „Duch Święty, który od Ojca Syna pochodzi i otrzymuje postać od Ojca i Syna”³⁴.

Te wszystkie sugestie mogą w przyszłości doprowadzić do rozwiązania kwestii *Filioque*. Porozumienie wymaga jednak przede wszystkim większe-

³⁰ Por. Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 323; Kałużny, *Filioque na nowo odczytane*, s. 114; North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: A Church dividing issue?* (Washington, 25 X 2003), „The Greek Orthodox Theological Review”, 49(2004), nr 3–4, s. 359–392.

³¹ Por. Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 326; W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg – Basel – Wien 2005, s. 161.

³² Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 1, Göttingen 1988, s. 348.

³³ Por. B.J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, s. 171–183.

³⁴ Moltmann, *Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites*, s. 149; por. tenże, *Trinität und Reich Gottes*, Monachium 1980, s. 203–205; Garidis, *Aspekte der aktuellen Reflexion über das Filioque-Problem – eine kritische Gegenüberstellung*, s. 76–77.

go zaangażowania ze strony obydwóch Kościołów. Dialog o pochodzeniu Ducha Świętego ma być prowadzony w oparciu o Pismo Święte i tradycję obu Kościołów. Ponadto, zarówno katolicy, jak i prawosławni, nie powinni więcej postrzegać pojęć drugiej strony dotyczących pochodzenia Ducha Świętego jako „heretyckie”; powinni też klarowniej wyjaśnić różnice między boską i hipostatyczną tożsamością Ducha Świętego, a dogmatami Kościołów o pochodzeniu Ducha Świętego. Szczególne znaczenie ma także rozróżnienie między teologiczną kwestią pochodzenia Ducha Świętego a eklezjologiczną treścią prymatu i autorytetu Kościoła. Konieczny jest również powrót Kościoła katolickiego do Konstantyńskiego *Credo* z 381 roku i uznanie nieważności anatem Soboru Lyonńskiego z 1274 roku dotyczących przeciwników *Filioque*³⁵.

Minęło wiele lat od opublikowania Dokumentu Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, a mimo to nie nastąpił postęp we wspólnym dialogu między Kościołem katolickim i prawosławnym. Tylko ukraiński Kościół katolicki w Kanadzie zdecydował w 2005 r. o usunięciu *Filioque* z *Credo* nicejsko-konstantynopolińskiego³⁶. Gest taki wydaje się być głównym i jedynym warunkiem ze strony prawosławia w rozwiązaniu kwestii *Filioque*. Rozwiązanie leży po stronie katolickiej. Jednak kwestia, czy Kościół katolicki zdecyduje się na ten krok, pozostaje otwarta.

2. Mariologia

Powszechnie wiadomo, że kult Matki Bożej (szczególna cześć Maryi) w chrześcijaństwie jest nie tylko więzią łączącą oddzielone Kościoły, ale także ważnym elementem wymiany myśli i pobożności między Wschodem a Zachodem. Wielkim czcicielem Maryi był św. Jan Paweł II, który na zakończenie Roku Maryjnego, podczas homilii wygłoszonej w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w 1988 r., nazwał Maryję wzorem i obrazem Kościoła³⁷. Podczas celebracji eucharystycznej posługiwano się modlitwami i śpiewami w 16 językach, w tym: greckim, koptyjskim,

³⁵ Por. S. Hausmann, *Alte Kirche*, t. 5: *Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten*, Neukirchen – Vluyn 2005, s.184; Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 327; Hausmann, *Alte Kirche*, s. 184–185.

³⁶ Por. Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 328; *Aspects of Liturgical Prayer Life in the Diaspora: Presentation to the Synod of Bishops of the Ukrainian Greco-Catholic Church* (5–7 September 2017), „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies”, 59(2018), nr 1–4, s. 155–172.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Predigt zum Fest Mariä Aufnahme in den Himmel (Maria Himmelfahrt) am 15. August 1988*, Der Apostolische Stuhl 1988. *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärung der Kongregationen, Vaticana*, Köln 1989, s. 1265–1267.

arabskim i syryjskim³⁸. Sugerowało to, że Papież nie chciał jawić się jako ograniczający się do jednej, tj. katolickiej, wspólnoty, ale że chciał zwrócić się zarówno do Kościoła katolickiego, jak i prawosławnego.

Również w Polsce można odnaleźć wiele znaków nawiązujących do tradycji wschodniej: wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej ukazany w formie ikony, nawiązując w ten sposób do teologii ikonograficznej; także hymn *Bogurodzica* jest prześiakaną duchowością prawosławną. To wszystko pozwala postawić wniosek, że jeśli nawet na wielu płaszczyznach między Rzymem a Konstantynopolem istnieją sprzeczności, Matka Boża jednoczy „braci rozłączonych”. W końcu jest uznawana zarówno przez katolików, jak i prawosławnych i jest czczona jako Błogosławiona Dziewica i Matka Boża, Matka Kościoła i Orędowniczka wszystkich ludzi. We wszystkich nabożeństwach prawosławnych, na zakończenie każdego hymnu, następuje zwrot ku Maryi z prośbą o pomoc i wstawiennictwo³⁹.

Ponadto prawosławni i katolicy obchodzą następujące święta maryjne: Zwiastowanie (25 marca), Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia), Narodzenie Maryi (8 września) i ofiarowanie Matki Bożej (21 listopada)⁴⁰.

Jednak, podobnie jak w innych kwestiach, również w mariologii Wschodu i Zachodu widzimy rozbieżności w rozumieniu niektórych aspektów dotyczących Matki Bożej.

Pierwszy spór między Rzymem a Bizancjum powstał wokół pytania, czy Maryję należy nazywać Bożą Rodzicielką (*Theotokos*). Powstał on na gruncie nauczania Nestoriusza, który twierdził, że Maria nie urodziła prawdziwego Boga i człowieka, ale tylko człowieka – Jezusa. Rozróżnia Jezusa – człowieka, i Jezusa – Syna Bożego. Dlatego – według niego – Maryi przysługuje tytuł *Christotokos* (Matka Chrystusa), a nie *Theotokos* (Matka Boża). Aby wyjaśnić i naprawić tę herezję, w 431 r.

³⁸ Por. *Vorbild und Weg der Kirche. Johannes Paul II. feiert Abschluss des Marianischen Jahres am Fest Mariä Himmelfahrt*, „L'Osservatore Romano”. Wochenausgabe in Deutscher Sprache (OsRomD), 1988, nr 35(26 VIII), s. 1.

³⁹ Por. E.Ch. Suttner, *Das Marienlob der orthodoxen Kirche*, OsRomD, 1988, 2(8 I), s. 6; S. Hausmann, *Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition*, Göttingen 2005, s. 138–139, 144–145; *Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, red. B. Hallensleben, G. Vergauwen, Freiburg 2003, s. 129; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 63–64.

⁴⁰ G. Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz – Wien – Köln 2000, s. 112–113; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 64.

zwołano sobór w Efezie, który odrzucił doktrynę Nestoriusza i nakazał, aby Maryja była czczona jako Boża rodzicielka⁴¹. W ten sposób spór został zażegnany.

Kolejny konflikt, który trwa do dziś, powstał około połowy XII w. Rozwinęła się wtedy doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Pod koniec wieku XV nauka ta została potwierdzona przez papieża Sykstusa IV, ale nie w formie dogmatu. Nauka o Niepokalanym Poczęciu Maryi została zdogmatyzowana dopiero w 1854 roku przez Piusa IX. Ta decyzja spotkała się z krytyką ze strony wschodniego chrześcijaństwa. Zarzucano, że prawda ta nie znajduje potwierdzenia ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji. Podkreślano przy tym, że tylko Chrystus został przyjęty bez grzechu pierworodnego i nie popełnił grzechu. Według teologii prawosławnej, Maryja została poczęta jako prawdziwa ludzka istota i jak każdy inny człowiek urodziła się z grzechem pierworodnym; musiała też odczuwać pokusy. Gdyby została pozbawiona możliwości grzechu, fakt, że Maryja nie popełniła grzechów, nie byłby Jej zasługą, ale konsekwencją niepokalanego poczęcia. Prawosławie odrzuca również twierdzenie, że Maryja została poczęta i narodziła się bez grzechu pierworodnego, aby móc w przyszłości urodzić Syna Bożego. Argumentując to w sposób, że gdyby konieczna była taka zależność, wtedy sama musiałaby urodzić się z bezgrzesznych rodziców. Wreszcie z punktu widzenia prawosławia dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi jest sprzeczny z doktryną o grzechu pierworodnym, zgodnie z którą każdy człowiek przychodzi na świat obciążony grzechem pierworodnym. Gdyby Maryja została poczęta bez grzechu pierworodnego, byłby to niesprawiedliwy wyjątek ze strony Boga dla Maryi, a ponadto nie potrzebowałaby odkupienia⁴².

Twierdzeniu temu sprzeciwia się Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium*, która głosi, że Błogosławiona Matka „odnajduje się zjednoczona ze wszystkimi potrzebującymi od-

⁴¹ Por. *Brief des Nestorius an Papst Coelestin I.*, w: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1, Berlin 1914, s. 13; D. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck – Wien 1997, s. 50–54, 98–101; H.D. Döpman, *Die Ostkirchen vom Bildstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, Leipzig 1999, s. 263–264.

⁴² Por. Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 120–121; J. Madey, *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens*, Paderborn 1974, s. 43–46; A. Basdekis, *Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, ÖR, 31(1982), s. 439–440; S. Bulgakov, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996, s. 179–181.

kupienia w potomstwie Adama” (KK, n. 53). Związek między Maryją i Jezusem w Jego dziele Zbawiciela został również podkreślony przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris Mater*. W punkcie 10, nawiązując do cytowanego wyżej punktu soborowej konstytucji, Papież stwierdza: „wedle miary wyrażonej w uroczystym nauczaniu Kościoła, ów «majestat łaski» objawił się w Bogurodzicy przez to, że została Ona odkupiona «w sposób wznioślejszy»”.

Ponadto, Konstytucja o Kościele potwierdza nie tylko dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi, ale także nauczanie o wzięciu Maryi do nieba z ciałem i duszą, zdogmatyzowane w roku 1950⁴³ (por. KK, n. 59). Również ta doktryna jest inaczej rozumiana przez Kościół katolicki i prawosławny. Wschód naucza, że Maryja umarła i zmartwychwstała „i tak zasiada w pełnej chwale po prawicy Syna”⁴⁴.

Pomimo tych różnic, Maryja pozostaje centralnym, jednoczącym elementem Kościoła. Jako orędowniczka prowadzi ludzi do Chrystusa i odnosi się do Niego: „Róbcie, co On [Jezus] wam powie” (J 2, 5); Ten, który modlił się przed swoim cierpieniem i śmiercią, aby wszyscy byli jednym (por. J 17, 22).

3. Sakramenty i liturgia

Modlitwa Jezusa z Wieczerniku, wyrażająca pragnienie, aby wszyscy wierzący byli jednym, ma również ogromne znaczenie dla prawosławnych chrześcijan, którzy opierają swoje nauczanie – podobnie jak Kościół katolicki – na Biblii i żywej Tradycji. Znaczące dla Wschodu są także tzw. Księgi Symboliczne, które powstały po podziale chrześcijaństwa. Dotyczą one tajemnicy Trójcy Świętej, Jezusa jako Boga i człowieka, odkupienia oraz sakramentów.

W teologii prawosławnej sakramenty są „aktami konsekracji, w których dochodzi do spotkania Boga z człowiekiem i w których [...] urzeczywistnia się jak największa jedność z Bogiem”⁴⁵.

W podobny sposób opisuje sakramenty Sergij Bułgakow, nazywając je obrzędami „w których pod widocznym znakiem udzielany jest pewien niewidzialny dar Ducha Świętego. Dla sakramentu istotne jest zjednoczenie

⁴³ Dogmat o Wniebowzięciu Maryi ustanowiony przez papieża Piusa XII, ogłoszony został w Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*, 1 listopada 1950 r. (DS, n. 3900–3904).

⁴⁴ Madey, *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens*, s. 48.

⁴⁵ *Geheimnis des Glaubens*, s. 150.

tego, co widzialne i niewidzialne, zewnętrznej formy i wewnętrznej treści. W nich odbija się istota Kościoła, który jest niewidzialny w widzialnym i widoczny w niewidzialnym”⁴⁶.

W prawosławnym katechizmie i podręcznikach teologii dogmatycznej sakrament określany jest również jako „tajemnica”, co tłumaczy się jako „wydarzenie zbawienia” lub „tajemnica zbawienia”⁴⁷, „jest widzialnym znakiem ustanowionym przez Jezusa Chrystusa, przez który udzielana jest nam niewidzialna łaska Boża”⁴⁸.

Dla porównania poniżej przedstawiono definicję sakramentów w Kościele katolickim. Zgodnie z Katechizmem Kościoła katolickiego „sakramenty są ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi, skuteczne znaki łaski, przez które udzielane jest życie Boże”. Widoczne obrzędy, którymi sprawuje się sakramenty, oznaczają i wywołują „łaskę właściwą każdemu sakramentowi; wierzącym, którzy przyjmują je z odpowiednim nastawieniem, przynoszą owoc” (KKK, n. 1131).

Te definicje terminów jasno pokazują, że nie ma różnic w ogólnej koncepcji sakramentu. Oba Kościoły postrzegają sakramenty jako siłę pochodzącą od Chrystusa i formującą w sposób widzialny niewidzialną łaskę. Zarówno prawosławni, jak i katolicy uznają, że przestrzenią działania łaski sakramentalnej jest Kościół. Zarówno Kościół katolicki, jak i prawosławny mają siedem sakramentów: chrzest, namaszczenie *myronem* (co odpowiada bierzmowaniu w Kościele katolickim), Eucharystię, pokutę, małżeństwo, sakrament konsekracji i namaszczenie chorych. Dla prawosławnych najważniejszą rolę ze wszystkich odgrywiają chrzest i Eucharystia, które nazywane są „sakramentami głównymi”⁴⁹. Z kolei Sergij Bułgakow nazywa Eucharystię „sakramentem Kościoła”⁵⁰.

⁴⁶ Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 171; por. K. Beta, *Die russische Seele. Vom Denken, Fühlen und Beten des russisch-orthodoxen Christen*, Wien 1988, s. 65.

⁴⁷ P. Lünig, *Ökumene der kleinen Schritte. Unterwegs zur Einheit der Christen*, Regensburg 2010, s. 87; por. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln 1979, s. 146–163; Larentzakakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 56–57.

⁴⁸ A. Baczyński, *Zarys nauki o sakramentach w Kościele prawosławnym i rzymskokatolickim*, „Elpis”, 19(2017), s. 170. <https://doi.org/10.15290/elpis.2017.19.20>; Filaret metropol., *Prostrannij Christianskij Katichizis Prawosławnijia Wastoczijnija Cerkwi*, Warszawa 1930, s. 59.

⁴⁹ Lünig, *Ökumene der kleinen Schritte*, s. 87.

⁵⁰ Cyt. za: J. Klinger, *Die Koinonia als sakramentale Gemeinschaft – Aktuelle Perspektiven*, w: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976, s. 122 (*Pro Oriente*, t. 2); zawarte tam jest stwierdzenie: „kein Sakrament in der Kirche, sondern das Sakrament der Kirche“.

Prawosławie nie dogmatyzuje jednak liczby sakramentów. Nie widzi także jakościowej różnicy między sakramentami a sakramentaliami. Jako przykład można przytoczyć konsekrację, w której działa również Duch Święty, a zatem nie różni się od sakramentów⁵¹.

Sakramenty pokuty i namaszczenia chorych są rozumiane tak samo w obu Kościołach i podobnie udzielane, dlatego nie będą tu szerzej omawiane. Dotyczy to również sakramentu małżeństwa, co do którego należy wskazać jedynie odmienność polegającą na tym, że małżeństwo w Kościele prawosławnym pod pewnymi warunkami może zostać zakończone rozwodem; w Kościele katolickim natomiast – można jedynie stwierdzić nieważność małżeństwa tylko wtedy, gdy w momencie zawarcia tego sakramentu występowała przeszkoda, nieujawniona w procesie przygotowania do małżeństwa⁵².

Odnosnie do pozostałych sakramentów dostrzegalne są różnice w ich obrzędach. I tak, w Kościele prawosławnym chrzest odbywa się poprzez trzykrotne zanurzenie w wodzie i odpowiednią formułę. Bezpośrednio po chrzcie udziela się sakramentu bierzmowania, namaszczając czoło dziecka *myronem*. W tradycji prawosławnej zwyczajnym szafarzem chrztu jest tylko biskup lub kapłan⁵³ (w przeciwieństwie do tradycji katolickiej, gdzie zwyczajnym szafarzem chrztu może być także diakon).

Kościół prawosławny – tak samo jak katolicki – zna trzy stopnie święceń: episkopat, prezbiterat, diakonat, przy czym w Kościele prawosławnym celibat nie jest obowiązkowy dla diakonów i prezbiterów. Warto jednak zauważyć, że biskupi wybierani są spośród celibatariuszy.

⁵¹ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 151.

⁵² Por. tamże, s. 167–176; Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 175–177; A. Vletisis, *Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation*, ÖR, 53(2004), s. 332; W.A. Nikitin, *Der Ritus der Kirche ist das Gewand des Herrn. Geistliche Leben, Sakramente und Riten der russischen Orthodoxie*, w: *Tausend Jahre Heiliges Russland. Orthodoxe im Sozialismus*, red. G. Adler, Stuttgart 1988, s. 112–120; F.R. Gahbauer, *Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog*, Paderborn 1995, s. 121–138; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 80–84; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 78–84; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 227–230, 233–237 i 241–243.

⁵³ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 155–158; E. Geldbach, *Taufe*, Göttingen 1996, s. 28–30 (*Ökumenische Studienhefte*, t. 5); Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 174–175; Vletisis, *Taufe*, s. 322–332; Nikitin, *Der Ritus der Kirche*, s. 106–110; M. Nin, *Das Leben in Christus. Die Sakramente der christlichen Initiation im Osten*, OsRomD, 2010, 36(10 VIII), s. 12; Gahbauer, *Die Regensburger Ökumenischen Symposien*, s. 118–120; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 75–77; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 64–66; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 219–227.

Tak więc kandydaci do święceń rezygnując z przyrzeczenia celibatu, automatycznie wykluczają siebie z kandydatów do biskupstwa. Celibat jest jednak obowiązkowy dla wszystkich stopni kapłaństwa hierarchicznego w zgromadzeniach zakonnych⁵⁴.

Istnieją także różnice dotyczące Eucharystii. Chociaż oba Kościoły uznają ją za „pamiętkę historii zbawienia, zwłaszcza życia, śmierci, zmartwychwstania i czci Jezusa Chrystusa”⁵⁵, a wierzący otrzymują prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa w postaci chleba i wina⁵⁶, to jednak materia Eucharystii jest różna w obu Kościołach. W Kościele prawosławnym używa się chleba kwaszonego, a komunię przyjmuje się zawsze pod dwiema postaciami⁵⁷.

Również liturgia prawosławna i katolicka różnią się między sobą. Obrzęd liturgiczny rozumiany jest w Kościele prawosławnym jako istota tradycji wiary. Ryt bizantyjski obejmuje cztery liturgie, które pochodzą od Ojców Kościoła. Prawosławni znają Boską Liturgię Jana Chryzostoma, celebrowaną w kilka dni w roku, a także w każdą sobotę Wielkiego Postu; Liturgię św. Bazylego Wielkiego, sprawowaną w Boże Narodzenie, Niedziele Wielkiego Postu i święto św. Bazylii. Następnie Liturgia Grzegorza Wielkiego sprawowana jest w środy i piątki Wielkiego Postu, i wreszcie Liturgia św. Jakuba, sprawowana w dniu św. Jakuba w katedrach⁵⁸.

Wszystko to pokazuje, że liturgia w Kościele prawosławnym jest znacznie bogatsza niż w Kościele katolickim, który sprawuje nabożeństwa według dwóch obrzędów: nowego porządku mszy (od Soboru Watykańskiego II) i w tradycyjnym uroczystym rycie rzymskim (msza trydencka).

⁵⁴ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 177–185; Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 176; Nikitin, *Der Ritus der Kirche*, s. 120–126; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 84; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 70–73; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 237–241.

⁵⁵ *Gemeinsame Erklärung zur Eucharistie*, Worcester 1969, w: *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, red. T Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann, t. 1, Trier 1999, s. 53.

⁵⁶ Por. *Gemeinsame Erklärung zur Eucharistie*, s. 53; I. Pancovski, *Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht*, „Ostkirchliche Studien”, 34(1985), s. 164.

⁵⁷ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 158–167; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 73–75; Nikitin, *Der Ritus der Kirche*, s. 110–112; Vletisis, *Taufe*, s. 333; Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 175–176; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 66–69; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 230–232; Gahbauer, *Die Regensburger Ökumenischen Symposien*, s. 120–121.

⁵⁸ Por. K. Onasch, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962, s. 104–122. <https://doi.org/10.1515/9783110840773>.

Wierni, uczestniczący w liturgii bizantyjskiej, podczas całego nabożeństwa zachowują postawę stojącą. Ponadto, w liturgii bizantyjskiej nie używa się organów ani żadnych instrumentów.

Na uwagę zasługuje także wystrój cerkwi, w której szczególnie ważne miejsce zajmują ikony, stanowiące niejako optyczny przekaz Ewangelii (Pismo Święte uważane jest bowiem za ikonę werbalną). Na Soborze Nicejskim II zdecydowano, że Ewangelia i ikony powinny być jednakowo czczone.

Również postrzeganie siebie jako wspólnot przez Kościół na Wschodzie i Zachodzie jest inny. Kościół prawosławny postrzega siebie jako „komunię eucharystyczną”⁵⁹ i „żywą ikonę Chrystusa”⁶⁰, natomiast Kościół katolicki postrzega siebie bardziej jako „wspólnotę Kościołów lokalnych [...], które mocno trzymają się tej samej wiary i uczestniczą w Eucharystii”⁶¹.

Dziś przedstawiciele Kościołów: prawosławnego i katolickiego próbują przewyciężyć odmienne poglądy. Pierwszym owocem dialogu między Zachodem a Wschodem, którego celem było ponowne zjednoczenie rozdzielonych Kościołów na płaszczyźnie sakramentalnej, są następujące dokumenty: „Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”⁶², podpisana w Monachium w 1982 r. oraz Dokument z Bari: „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła”, podpisany w 1987 r. Ów dokument składa się z dwóch części: pierwsza – „Wiara i komunია w sakramentach” – składa się z siedmiu punktów, które reprezentują „osobisty, egzystencjalny i eklezjalny charakter wiary”. Dokument zawiera również wypowiedzi dotyczące Ducha Świętego, Jego obecności i działania w sakramentach oraz symbolów wiary. W tym kontekście podkreślono „właściwą wiarę”⁶³, która jest „warunkiem wstępnym komunii sakramentów” (por. Dokument

⁵⁹ W. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen. Nach dem wiederholten Treffen der Katholisch-Orthodoxen Kommission in Bari*, „Ostkirchliche Studien”, 36(1987), s. 313.

⁶⁰ S. Tsompanidis, *Orthodoxie und Ökumene: gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster 1999, s. 176.

⁶¹ Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, s. 313.

⁶² Katholisch-Orthodoxe Dialog-Kommission, *Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte der Heiligsten Dreifaltigkeit*, w: *Die Eucharistie der einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie. Perspektiven und Grenzen. Regensburger Ökumenisches Symposium 1981*, red. A. Rauch, P. Imhof, München 1983, s. 219–231.

⁶³ E. Fortino, *Katholisch-orthodoxer Dialog. Ein weiterer wichtiger Schritt auf die volle Einheit hin*, OsRomD, 1987, nr 34–35(21 VIII), s. 8.

z Bari, n. 21). Na koniec zwrócono uwagę na jedność Kościoła w wierze i w sakramentach⁶⁴.

Druga część dokumentu dotyczy sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii oraz ich związku z jednością Kościoła. Wspólne dyskusje doprowadziły do wniosku, że pomimo różnic w obrzędach sakramentalnych oraz „w przedstawianiu i formułowaniu wiary [na Wschodzie i na Zachodzie], możliwe jest współistnienie różnych tradycji liturgicznych i teologicznych w Kościele [ponieważ oba Kościoły mają tę samą] wiarę otrzymaną od apostołów”⁶⁵. Dlatego Wacław Hryniewicz wysoko ocenia ów dokument „jako bardzo ważne i konieczne stwierdzenie, które otwiera drzwi do zjednoczenia Kościołów”⁶⁶.

Podsumowując, można powiedzieć, że terminy teologiczne w obszarach przedmiotowych sakramentów i liturgii nie wskazują na zasadnicze różnice między Kościołem katolickim i prawosławnym. Różnice można dostrzec tylko w obrzędach niektórych sakramentów oraz w materii Eucharystii. Należy również wspomnieć o wspólnej deklaracji o ważności chrztu, która została przyjęta przez katolików i prawosławnych członków Polskiej Rady Ekumenicznej. Niemiecka rada ekumeniczna (później) opracowała i przyjęła podobny dokument. Do wspólnej komunii między Kościołem prawosławnym i katolickim jeszcze daleko⁶⁷.

* * *

Powyższe przykłady ukazują podobieństwa i różnice między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem. Naturalnie artykuł nie wyczerpuje całego tematu. Stanowi jedynie pewien zarys problemu, pobudzając czytelnika do dalszych poszukiwań. Nie można też przemilczeć licznych punktów wspólnych w życiu i nauczaniu Chrystusowego Kościoła na Wschodzie i Zachodzie. Optymizmem napawają kolejne wspólne deklaracje i dokumenty ogłaszane przez komisje mieszane prowadzące doktrynalny dialog oraz samo pragnienie kontynuacji rozmów i poszukiwań rozwiązania pozostałych różnic, by pragnienie Zbawiciela „aby wszyscy stanowili jedno” stało się rzeczywistością już na ziemi.

⁶⁴ Por. tamże; zob. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, s. 313.

⁶⁵ Tamże, s. 314–315; por. Fortino, *Katholisch-orthodoxer Dialog*, s. 8.

⁶⁶ Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, s. 313.

⁶⁷ Zob. Ch. Zapharis, *Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und Römisch-Katholischen Kirche*, ÖR, 32(1983), s. 59–61; W. Thönissen, *Stichwörter zur Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene*, Paderborn 2003, s. 29–30.

STRESZCZENIE

Zamysłem autora jest ukazanie różnic w teologii i liturgii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu oraz prób ich rozwiązania. Zaprezentowane zostały punkty zbieżne i sporne w nauczaniu obu Kościołów. Ze względu na szeroki zakres tematu oraz bogactwo materiałów źródłowych, ograniczono się do trzech. Jednym z najważniejszych punktów spornych jest kwestia *Filioque*. Obecny stan dialogu prawosławno-katolickiego na ten temat oraz najważniejsze dokumenty i wyzwania na przyszłość opisano w punkcie 1. Ważną wspólną cechą chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego są Maryja i kult Maryi. Nauczanie obu Kościołów różni się jednak w kluczowych zagadnieniach dotyczących Matki Pana, a mianowicie Jej Niepokalanego Poczęcia oraz śmierci i przyjęcia do nieba. Sprawy te przybliżył punkt 2. Źródłem życia chrześcijańskiego są sakramenty. Punkt 3. przedstawia siedem sakramentów z katolickiego i prawosławnego punktu widzenia oraz bardzo ogólnie scharakteryzuje liturgię obu Kościołów.

Słowa kluczowe: schizma wschodnia, ekumenizm, dialog katolicko-prawosławny, *Filioque*, mariologia, liturgia, sakramenty.

SUMMARY

The author's idea is showing differences in the theology and liturgy of Christian East and West and the attempts to dispel them. There were presented common points in the teachings of both Churches. According to the wide range of the topic and the wealth of the primary source material, they were limited to three. One of the biggest points of disagreement is the issue of *Filioque*. The present state of the Catholic-Orthodox dialogue on this topic and the most important documents and challenges for the future were described in the first point. The significant common feature of west and east Christianity is the Virgin Mary and the Marian cult. The teachings of both Churches differ in some key issues concerning the Lord's Mother, namely Her Immaculate Conception and the death and the acceptance into Heaven. These issues were zoomed by the point no. 2. The origin of Christian life are sacraments. In the point no. 3 seven sacraments are shown from Catholic and Orthodox point of view and the both Churches' liturgy is characterised very generally.

Key words: East-West schism, ecumenism, Catholic-Orthodox dialogue, *Filioque*, mariology, liturgy, sacraments.

BIBLIOGRAFIA

Aspects of Liturgical Prayer Life in the Diaspora: Presentation to the Synod of Bishops of the Ukrainian Greco-Catholic Church (5–7 September 2017), "Logos: A Journal of Eastern Christian Studies", 59(2018), nr 1–4, s. 155–172.

Brief des Nestorius an Papst Coelestin I., w: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1, Berlin 1914.

- Dokumente wachsender Übereinstimmung*, red. H. Mayer, H.J. Urban, L. Vischer, t. 2, Paderborn – Frankfurt a.M. 1992.
- Gemeinsame Erklärung zur Eucharistie*, Worcester 1969, w: *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalischo-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, red. T. Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann, t. 1, Trier 1999.
- Jan Paweł II, *Predigt zum Fest Mariä Aufnahme in den Himmel (Maria Himmelfahrt) am 15. August 1988*, Der Apostolische Stuhl 1988. *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärung der Kongregationen*, Vaticana, Köln 1989.
- Katholisch-Orthodoxe Dialog-Kommission, *Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte der Heiligsten Dreifaltigkeit*, w: *Die Eucharistie der einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie. Perspektiven und Grenzen. Regensburger Ökumenisches Symposium 1981*, red. A. Rauch, P. Imhof, München 1983, s. 219–231.
- North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: A Church dividing issue?* (Washington, 25 X 2003), „The Greek Orthodox Theological Review”, 49(2004), nr 3–4, s. 359–392.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S.C. Napiórkowski [i in.], Lublin 2000, s. 161–168.
- Vorbild und Weg der Kirche. Johannes Paul II. feiert Abschluss des Marianischen Jahres am Fest Mariä Himmelfahrt*, OsRomD, 1988, nr 35(26 VIII), s. 1.
- Baczyński A., *Zarys nauki o sakramentach w Kościele prawosławnym i rzymskokatolickim*, „Elpis”, 19(2017), s. 169–179. <https://doi.org/10.15290/elpis.2017.19.20>.
- Basdekis A., *Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, „Ökumenische Rundschau“, 31(1982), s. 424–441.
- Basdekis A., *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Frankfurt n.M. 2001.
- Beta K., *Die russische Seele. Vom Denken, Fühlen und Beten des russisch-orthodoxen Christen*, Wien 1988.
- Bujak J., *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce”, 2(2008), nr 2, s. 307–328.
- Bulgakov S., *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996.
- Döpmann H.D., *Die Ostkirchen vom Bildstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, Leipzig 1999.
- Filaret, metropol., *Prostrannij Christianskij Katichizis Prawosławnija Wastoczniija Cerkwi*, Warszawa 1930.
- Fortino E., *Katholisch-orthodoxer Dialog. Ein weiterer wichtiger Schritt auf die volle Einheit hin*, OsRomD, 1987, nr 34–35(21 VIII), s. 8.
- Gahbauer F.R., *Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog*, Paderborn 1995.

- Garidis Ch., *Aspekte der aktuellen Reflexion über das Filioque-Problem – eine kritische Gegenüberstellung*, w: *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, red. B. Nitsche, Berlin 2008, s. 73–82.
- Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, red. B. Hallensleben, G. Vergauwen, Freiburg 2003.
- Geldbach E., *Taufe*, Göttingen 1996 (*Ökumenische Studienhefte*, t. 5).
- Hausmann S., *Alte Kirche, t. 5: Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten*, Neukirchen – Vluyn 2005.
- Hausmann S., *Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition*, Göttingen 2005.
- Hilberath B.J., *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994
- Hotz R., *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln 1979.
- Hryniewicz W., *Der Dialog der Schwesterkirchen. Nach dem wiederholten Treffen der Katholisch-Orthodoxen Kommission in Bari*, „Ostkirchliche Studien“, 36(1987), s. 311–326.
- Kałużny T., *Filioque na nowo odczytane. Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcowa*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 107–137. <https://doi.org/10.15633/9788374384162.05>.
- Karikorian M., *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus orientalisch-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilffinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 125–140 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Kasper W., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Klinger J. *Die Koinonia als sakramentale Gemeinschaft – Aktuelle Perspektiven*, w: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976, s. 115–126 (*Pro Oriente*, t. 2).
- Koew T., *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilffinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 162–187 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Konstantinidis Ch., *Es besteht keine Gefahr der Irrlehre*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 39–48.
- Larentzakis G., *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz – Wien – Köln 2000.
- Lünig P., *Ökumene der kleinen Schritte. Unterwegs zur Einheit der Christen*, Regensburg 2010.
- Madey J., *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens*, Paderborn 1974.
- Moltmann J., *Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites*, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal*, red. L. Vischer, Frankfurt a.M. 1981, s. 25–41.

- Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes*, Monachium 1980.
- Nikitin W., *Der Ritus der Kirche ist das Gewand des Herrn. Geistliche Leben, Sakramente und Riten der russischen Orthodoxie*, w: *Tausend Jahre Heiliges Russland. Orthodoxe im Sozialismus*, red. G. Adler, Stuttgart 1988, s. 112–120.
- Nin M., *Das Leben in Christus. Die Sakramente der christlichen Initiation im Osten*, OsRomD, 2010, 36(10 VIII), s. 12.
- Onasch K., *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962. <https://doi.org/10.1515/9783110840773>.
- Pancovski I., *Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht*, „Ostkirchliche Studien“, 34(1985), s. 163–176.
- Pannenberg W., *Systematische Theologie*, t. 1, Göttingen 1988.
- Schulz H.J., *Der Wissenschaftliche Ertrag der Studientagung*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 15–22 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Schulz H.J., *Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 41–55 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Suttner E.Ch., *Das Marienlob der orthodoxen Kirche*, OsRomD, 1988, 2(8 I), s. 6.
- Thönissen W., *Stichwörter zur Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene*, Paderborn 2003.
- Tsompanidis S., *Orthodoxie und Ökumene: gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster 1999.
- Vischer L., *Das Filioque aus ökumenischer Sicht*, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal*, red. L. Vischer, Frankfurt a.M. 1981, s. 9–23.
- Vletisis A., *Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation*, ÖR, 53(2004), s. 318–333.
- Vorster H., *Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext*, ÖR, 46(1997), s. 80–87.
- Winkler D., *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck – Wien 1997.
- Yannaras Ch., *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982. <https://doi.org/10.13109/9783666562501>.
- Zapharis Ch., *Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und Römisch-Katholischen Kirche*, ÖR, 32(1983), s. 57–71.
- Zizioulas J., *Eine einzige Quelle*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 32–38.