

Władysław Miziołek

Biuletyn ekumeniczny

Collectanea Theologica 40/2, 143-162

1970

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.

BIULETYN EKUMENICZNY

Zawartość: 1. Sprawozdanie katolickich obserwatorów z IV zgromadzenia ogólnego Światowej Rady Kościołów w Uppsali. — 2. Konferencja w Lambeth z r. 1968. — 3. Dyskusja na temat anglikańskich święceń kapłańskich.*

1. Sprawozdanie katolickich obserwatorów z IV zgromadzenia ogólnego Światowej Rady Kościołów w Uppsali

A. Sprawozdanie ogólne

(Tłumaczenie z „Service d'informations” Sekretariatu dla Spraw Jedności Chrześcijan, nr 6, styczeń 1969)

Czwarte zgromadzenie Światowej Rady Kościołów, które za centralny temat obrało zdanie: „Oto wszystko nowym czynię”, postawiło sobie za zadanie zdać rachunek wobec wszystkich Kościołów z pracy dokonanej od New Delhi, rozpatrzyć sytuację obecną i naszkicować zasadnicze linie orientacyjne na przyszłość. Dlatego dyskutowane i zatwierdzone dokumenty, jak również same obrady, nie tyle pragnęły wydać jakiś sąd definitywny, ile raczej ukazać przed świadomością Kościołów głębokie problemy, nurtujące dziś świat chrześcijański, ażeby mimo różnorodności tradycji i wyznań wszystkie Kościoły mogły powziąć razem decyzję, ustalić wspólną jakąś linię postępowania.

Udział Kościoła rzymskokatolickiego

Bez przesady można powiedzieć, że udział delegacji rzymskokatolickiej (obserwatorzy — delegaci, goście) w tym wydarzeniu, był pozytywny i doceniony. Zgromadzenie w Uppsali przedstawia bez wątpienia etap pierwszorzędnego znaczenia w dialogu Kościoła rzymskokatolickiego ze Światową Radą Kościołów.

Na poparcie tego twierdzenia łatwo jest przytoczyć szereg faktów. Najpierw przyjęcie jakie zgotowało całe Zgromadzenie orędziu Pawła VI: oklaski, które nie były zwykłym konwenansem, zdradzały uczucia i nadzieję, które odczuliśmy już wcześniej w naszych spotkaniach osobistych od chwili naszego przybycia. List kardynała Bea i przemówienie R. Tucci pozwoliły zgromadzeniu ukazać kilkakrotnie swoje uczucia w stosunku do Koś-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. bp Władysław Miziołek, Warszawa.

ciola rzymskokatolickiego. Dorzućmy, że wszystkie wzmianki o ściszej współpracy między Rzymem i Światową Radą Kościołów były przyjmowane z radością i z pragnieniem, często wyrażanym otwarcie, aby ta współpraca doprowadziła do głębszego zjednoczenia. Wydaje się, że to naleganie domaga się, ażeby zagadnienie wejścia Kościoła katolickiego do Światowej Rady Kościołów zostało w bliskiej przyszłości poważnie przebadane.

W konkretnej pracy sekcji i komisji wkład katolików rzymskich okazał się konstruktywny, idący nieraz aż do uczestnictwa w ostatecznej redakcji dokumentów. Oprócz tego zgromadzenie zatwierdziło wejście kilku katolików rzymskich do komisji Faith and Order (Wiara i Ustrój) i zatwierdziło prace Joint Working Group (Połączonej Grupy Roboczej).

Jest zatem powód do radości z tego doświadczenia wspólnej pracy. Wiele świadectw potwierdza z całą pewnością, że obecność Kościoła rzymskokatolickiego w sercu debat ekumenicznych może być tylko dobrodziejstwem dla wszystkich. Z naszej strony jesteśmy świadomi, co to zgromadzenie daje nam w uchwyceniu problemów, które powstają również u nas i w pozytywnym wsparciu, które można z niego przewidywać. Zgromadzenie ożywiło również poczucie naszej własnej odpowiedzialności w działaniu ekumenicznym.

Zasadnicze kierunki dyskusji

Wydaje się nam, że bilans dyskusji, pracy zgromadzenia i wniosków można zgrupować wokół trzech wielkich osi. Wymieniamy je tutaj według ich znaczenia.

a. Równowaga między wymiarem pionowym (teocentrycznym) a poziomym (antropocentrycznym) misterium chrześcijańskiego

Przed zgromadzeniem ujawniało się pewne napięcie na temat zagadnienia stosunku Kościoła do świata, które powinno znaleźć się w centrum pracy delegatów. Podczas gdy niektórzy pragnęli, ażeby akcent został położony przede wszystkim na służbę dla ludzi, inni odwoływali się do pierwszeństwa relacji do Boga. To napięcie ukazało się ponownie w trakcie debat, zwłaszcza w rozważaniach nad dokumentem o misjach. Lecz od chwili otwarcia zgromadzenia główne referaty (które starały się nadać zgromadzeniu orientację), uwypuklały wzajemne odniesienie i konieczne uzupełnienie obydwu wymiarów, których połączenie określa chrześcijańskie misterium; bez odniesienia do Boga zaangażowanie się w służbę człowieka nie jest prawdziwie chrześcijańskim, podobnie jak jest „heretykiem” usiłowanie służenia Bogu bez pragnienia służenia człowiekowi.

Mimo stałego nacisku na konieczność zaangażowania się dla świata, nacisku, który bez wątplenia był przeważającym, trzeba przyznać, że wymiar teocentryczny nie został pominięty, lecz nawet potwierdzony w wielu wypadkach (dokumenty o katolickości, misji, kulcie, sprawozdaniu komisji Faith and Order). Jest zresztą rzeczą znamioną, że komisja Faith and Order umieściła problem jedności jako takiej, w ośrodku swoich zainteresowań, potwierdzając, że była ona jej prawdziwym źródłem i przypominając obowiązek ukazywania tej jedności organicznej i powracania do niej przez miłość do Zbawiciela i dla lepszego wypełnienia swej misji. Należy żałować, że zgromadzenie nie mogło wykorzystać dostatecznie swych zasobów teologicznych i nie miało czasu potrzebnego dla doskonałego przedstawienia wzajemnej relacji obydwu wymiarów faktu chrześcijańskiego. W każdym razie Światowa Rada Kościołów była świadoma tego problemu i Uppsala przypomniała chrześcijanom, że nie wolno poświęcić żadnego z tych wymiarów.

- b. Świadomość obowiązku Kościołów troszczenia się o problemy świata, szczególnie w dziedzinie rozwoju i pokoju

Zgromadzenie poświęciło największą ilość swych prac badaniu zadania Kościołów w obliczu problemów, jakie dziś powstają w świecie. Uczyniło to w perspektywach bliskich encyklice *Populorum progressio* i w przedłużeniu konferencji w Genewie i Bejrucie z zagadnieniami podobnymi do tych, jakimi się zajmuje komisja *Justitia et Pax*. Zresztą w tej właśnie dziedzinie pozytywny wkład współpracy rozpoczętej już między Światową Radą a Kościołem rzymskokatolickim został oceniony jako najbardziej cenny. Sprawozdanie SODEPAX-u zostało zaaprobowane, wspólny jego sekretariat wzmocniony. Dodajmy, że nowe możliwości współpracy otwarte przez Komisję Rady Laikatu wzbudziły żywe zainteresowanie.

Nie tracąc z oka pionowego wymiaru swej misji zbawienia, Kościoły dostrzegły, że ich zjednoczenie z Jezusem Chrystusem powinno kierować do konkretnego, organicznego działania, do służby wymogom sprawiedliwości i postępu ekonomiczno-społecznego. Wymaga to nie tylko współpracy Kościołów między sobą i z zainteresowanymi władzami świeckimi, nie tylko odważnego zajęcia stanowiska wobec konfliktów i różnych sytuacji oraz utworzenia potrzebnych do tego organizacji, lecz także ponownego przemyślenia samego posłannictwa, aby jaśniej rozpoznać prawdziwe odniesienie, istniejące między wyraźnym głoszeniem ewangelii i uwagą poświęconą problemom ludzkim jako takim.

W końcowym orędziu, opartym na wierze w Tróję św. zgromadzenie, idąc za sugestią B. Ward, nałożyło na siebie dobrowolny podatek dla wsparcia międzynarodowego funduszu pomocy krajom rozwijającym się. Ten fakt wskazuje, że Kościoły wzięły serio swoją odpowiedzialność wobec problemów świata, widząc w tym zarazem powiązanie z ich nadprzyrodzoną wiarą.

Zagadnienie postawy chrześcijan wobec rewolucji było rozważane na wielu komisjach w aspekcie teologicznym i politycznym. Dyskusje na ten temat były zrównoważone i poważne. Jest rzeczą jasną, że słowo „rewolucja” nie oznacza koniecznie wywracania siłą istniejącego porządku.

c. Problem konfliktu pokoleń

Obecność licznej, aktywnej, dobrze zorganizowanej grupy delegatów młodzieży czyniła żywszym problem, który uprzednio dostrzeżony został przez redaktorów szkicu projektu (szczególnie sekcja VI): brutalny konflikt pokoleń, odbicie w Kościołach zjawiska prawie powszechnego w dzisiejszym społeczeństwie ludzkim.

Młodzi wywierali na zgromadzenie wpływ pozytywny. W szczególności uświadamiali wszystkim pytanie bardzo poważne: czy struktury, metody, nastawienie, nawet cele Światowej Rady Kościołów odpowiadają rzeczywistości aktualnej sytuacji ludzkości, społeczeństwu rodzącemu się w uniwersytetach i szkołach? Czy charyzmaty Ducha nie zostały zagrzebane w biurokratycznym aparacie, który je stopniowo dusi? Pytanie poważne, gdyż ci, co je stawiali, ukazywali z drugiej strony szczerze pragnienie zaangażowania się dla Chrystusa i dla jedności i świadczyli serio o swojej wierze

Ostrość problemu wzrosła ponadto na innej płaszczyźnie przez stwierdzenie ogromnej niecierpliwości z powodu powolności oficjalnych decyzji; niecierpliwość ta powstała na skutek egzystencjonalnego odkrycia jedności, podczas gdy bariery wyznaniowe wykazują tendencje hamujące. Pewne inicjatywy, jak np. interkomunii dokonane wbrew rozporządzeniom Kościoła i usprawiedliwiane twierdzeniami o przeżywaną doświadczalnie

„jedności miłości i zaangażowania” poza podziałami doktrynalnymi, zmuszają delegatów do postawienia sobie pytania, czy ós problemu ekumenicznego nie przesuwają się? Tym bardziej, że nie wszyscy protestujący należeli do młodego pokolenia. To nie jest zwykły konflikt dwóch pokoleń wieku, lecz dwóch pokoleń „ekumenicznych”.

Te dążności, a zwłaszcza uświadomienie sobie poważniejszego problemu, na który one wskazują, postawiły przed osobami odpowiedzialnymi za ruch ekumeniczny pytanie, którego nie można już uniknąć, a którego rozwiązanie jest brzemiennie w konsekwencje na przyszłość. Już teraz zostały zatwierdzone przez zgromadzenie konkretne normy z myślą o włączeniu młodych w rytm ruchu ekumenicznego, a sekcja VI studiowała całość zagadnienia.

Kilka uwag krytycznych

Pozytywny bilans nie powinien zasłonić pewnych ograniczeń i pewnych braków w pracy zgromadzenia.

Przed wszystkim niemożliwość, na skutek przyjętej metody pracy, wniknięcia do głębi problemów, aby je rozważyć pod wszystkimi aspektami. Obszerność tematów, ich liczba, szczupłość czasu pracy, brak przygotowania delegatów wpływały hamująco. Byliśmy zdziwieni miłym bezpośrednio wpływem ekspertów i niemożliwością wydania poważnej oceny teologicznej tam, gdzie byłoby nieraz rzeczą dobrą zważyć *pro* i *contra* pewnych wniosków. W dyskusjach i poprawkach projektów bardziej występowała tendencja do kompromisów, niż do prawdziwej syntezy konfrontacji różnych punktów widzenia. Zgromadzenie jednak miało świadomość tej sytuacji i krytykowało swoją własną strukturę, ukazując wolę poprawienia jej w przyszłości.

Podobnie odnotowaliśmy wpływ pewnych napięć rasowych, często utrudniających rzeczywisty dialog. Fakt, że w sekcjach, komisjach i na posiedzeniach plenarnych były poruszane konkretne zagadnienia o charakterze politycznym (Vietnam, Biafra, Środkowy Wschód) ujawnił, jak trudno jest omawiać na zgromadzeniu ekumenicznym problemy, które wymagają uprzedniej obiektywnej oceny faktów i jak bardzo subtelna jest rzeczą dla Kościołów zajęcie wobec nich odpowiedniego stanowiska.

Trzeba także wspomnieć o przesadnym znaczeniu pewnych ścisłych grup. Podczas gdy prawosławni, luteranie i anglikanie tworzą olbrzymią większość pod względem stanu liczebnego, ich wpływ nie okazał się takim, jakim mógłby być. Może to nasunąć problem dla przyszłości Rady.

Należy w każdym razie zaznaczyć, że prawosławni współpracowali pozytywnie w pewnych dyskusjach. Jest rzeczą charakterystyczną, że nie złożyli „sprawozdania oddzielnego” i wyrazili zgodę na całość decyzji.

Podczas zgromadzenia dały się słyszeć głosy krytyki, wydaje się usprawiedliwione, dotyczące zbyt klerikalnego charakteru reprezentacji: mało świeckich, mało kobiet, mało osób naprawdę zaangażowanych w konkretne problemy konfrontacji Kościołów i świata. Skarżono się podobnie w tej samej dziedzinie na zbyt wielki wpływ grupy zachodniego świata, a zwłaszcza anglosaskiej.

Sprawozdanie nasze byłoby niepełne, gdybyśmy nie wspomnieli przy końcu o klimacie modlitwy, która otaczała zgromadzenie. Nie tylko oficjalne nabożeństwa, lecz także powszechna żarliwość, która się w nich objawiała, nadawały „ton” obradom. „Kult”, który otwierał i zamykał każdy dzień pracy, uderzał także nas swoją powagą. Czy jest to bez znaczenia, że młodzi zorganizowali całą noc modlitewnego czuwania w kościele katedralnym?

Reasumując, należy widzieć i w samym zgromadzeniu w Uppsali i w uczestnictwie Kościoła rzymskokatolickiego w jego obradach szczęśliwe wydarzenie obfite w obietnice. Otworzy ono nowe tory dla dialogu oraz dla głębokiej i skutecznej współpracy.

Uppsala, dnia 20 lipca 1968 r.

Tłum. ks. bp Władysław Miziołek, Warszawa

B. Sprawozdania z poszczególnych sekcji

(Według tekstu zamieszczonego w „Service d'informations” Sekretariatu dla Spraw Jedności Chrześcijan, Nr 6, styczeń 1969)

Uwaga Redakcji: Sprawozdanie, którego streszczenie podajemy poniżej nie stanowi wspólnego opracowania obserwatorów katolickich na IV zgromadzeniu ogólnym SRK, jak sprawozdanie poprzednie, lecz przedstawia uwagi i refleksje osobiste poszczególnych obserwatorów, biorących udział w pracach sekcji. W całości daje jednak szersze spojrzenie na prace Zgromadzenia.

IV zgromadzenie ogólne Światowej Rady Kościołów podzieliło swą pracę na sześć sekcji, biorących nazwę od dyskutowanych i opracowywanych przez nie tematów.

Sekcja I: Duch Święty a katolickość Kościoła

Pracę sekcji charakteryzowały dwa szczegóły: wpływ prawosławnych i szeroka akceptacja ich punktu widzenia przez protestantów. Głosy prawosławnych były liczne i poważne, a niektóre dyskusje napięte. Ze strony protestantów widać było poważny wysiłek, aby zasymilować prawosławny punkt widzenia na powszechność Kościoła, nowy dla nich nie tylko w terminologii, ale częściowo także w treści. Tekst wypracowany przez sekcję spotkał się z szeroką aprobatą na zebraniu plenarnym.

Tekst ostateczny jest o wiele lepszy niż schemat przygotowany do dyskusji. Dokumentowi dano podstawę trynitarną, bez której nie można dobrze zrozumieć działalności Ducha Świętego w Kościele. Powszechność Kościoła powiązano z jego apostołskością i pozostałymi cechami. Dawne pojmowanie przez ewangelików katolickich Kościoła zanikło, choć w niektórych miejscach dokumentu istnieje dwuznaczność: od katolickości jako cechy Kościoła przechodzi się do czysto fenomenologicznego aspektu powszechności.

Aspekt sakramentalny Kościoła i rola Eucharystii zostały wyraźnie podkreślone, podobnie jak trzy — obok katolickości — pozostałe cechy Kościoła. Protestanci podkreślali w pracach sekcji i na zebraniu ogólnym, że katolickość Kościoła nie obejmuje wyłącznie dziedziny organizacyjnej i liturgicznej, lecz wymaga ogólnego otwarcia się i odpowiedzialności wobec świata i to także na płaszczyźnie Kościoła lokalnego. Kościół odizolowany i bez perspektywy powszechnej nie może wypełnić całkowicie swej misji.

Katolickość jest także dla protestantów postawą solidarności z całą ludzkością oczekującą zbawienia oraz rekapitulacją w Chrystusie na wszystkich płaszczyznach życia i działalności całej ludzkości w jej różnorodności kultur, ras itp.

Mimo trudności, pochodzących szczególnie z braku czasu, dokonano w sekcji wiele dobrej roboty i tekst ostateczny, choć jeszcze niedoskonały, stanowi znaczny etap w zbliżeniu ekumenicznym.

Sekcja II: Misje

Temat sekcji II posiadał specjalne znaczenie i stanowił obok tematu sekcji I problem podstawowy. Miał on nie tylko dać nowe spojrzenie na misyjne posłannictwo Kościoła, lecz dostarczyć także wskazania i orientacji dla innych sekcji, zwłaszcza III (Rozwój ekonomiczno-społeczny) i IV (Sprawiedliwość i pokój w stosunkach międzynarodowych). Prace sekcji były trudne ze względu na istniejące w niektórych Kościołach opory co do misji i na mało zadowalający schemat przygotowawczy.

Schemat ten pt. *Nowy punkt wyjścia dla misji* przygotowała centrala w Genewie. Projekt usiłował ująć nowe zadanie misji, nie cofał się przed poruszeniem tak „gorących” problemów, jak ruchy rewolucyjne, dialog z niechrześcijanami, drugorzędne kultury religijne, wolność środków misjonowania itp. Miał jednak poważne braki i to nieraz istotne, a wiele zasadniczych pojęć dotyczących misji nie było sprecyzowanych. Do takich należało samo pojęcie misji: opis „nowego człowieka” i „nowej ludzkości” był tak ogólny i nieokreślony, że ostatecznie każdą działalność w służbie człowieka można było uważać i nazwać „misją”. Podobnie nie był wyjaśniony cel misji: czy tylko działalność czysto humanitarna, kulturalna, społeczna, świecka, czy też głoszenie Ewangelii celem ukształtowania nowego człowieka zbawionego w Chrystusie? Czy Chrystus jest tylko punktem wyjścia w formacji nowego człowieka i prawzorem, czy też przez swoją zbawczą śmierć i zmartwychwstanie — przyczyną zasługującą i sprawcą? Schemat nie podkreślał również, że zadanie misyjne należy do Kościoła jako takiego, a nie jest sprawą tylko gorliwych jednostek w łonie chrześcijaństwa, ani też nie wskazywał na konieczność i pierwszeństwo misji w świecie niechrześcijańskim, obejmującym 2 miliardy ludzi.

Obok schematu przygotowanego w Genewie ukazały się dwa inne projekty: skandynawski, teologicznie lepszy, lecz utrzymany w stylu konserwatywnym i doktrynalnym, oraz niemiecki, będący ulepszeniem schematu oficjalnego. Jednakże obydwu projektów nie brano pod uwagę ani w dyskusjach sekcji, ani w redakcji ostatecznego sprawozdania. Tekst ostateczny sekcji jest mimo wszystko dość udany, o wiele lepszy od schematu przygotowawczego.

Jako podstawę teologiczną misji podaje mandat misyjny, wyjaśniony nie tyle w perspektywie trynitarniej, co chrystologicznej. Chrystus jest nie tylko punktem wyjścia i prawzorem w kształtowaniu „nowego człowieka”, lecz także przyczyną i ostatecznym celem. Za mało jednak podkreślano znaczenie i rolę Kościoła: tekst patrzy na Kościół jako owoc misji, a nie jako na dzieło Chrystusa, odpowiedzialne za nawrócenie świata. Brak także jasnego wyłożenia, czym właściwie są misje.

Rozdział drugi mówi o terenie misji, jakim jest cała ludzkość w konkretnych dzisiejszych sytuacjach i dążeniach. Tekst wylicza różne środowiska, które potrzebują misyjnej pracy Kościoła i stara się ustalić kryteria pierwszeństwa tej działalności; bierze je jednak nie z potrzeb czysto religijnych, ale z dziedziny społecznej i humanitarnej.

Rozdział trzeci — o wolności dla misji — pragnie dać nowe spojrzenie na pracę misyjną: misje muszą być wolne od obozowładniających je struktur Kościoła i szeroko otwarte dla dzisiejszego świata. Dlatego dokument żąda dokładnego przebadania aktualnych struktur życia kościelnego pod kątem widzenia misyjnego zadania, jak również szukania nowych dróg i nowych koncepcji dla właściwego ewangelizowania współczesnego człowieka.

Porównanie sprawozdania misyjnego z Uppsali z dekretem misyjnym Soboru Watykańskiego II jest trudne. Dekret soborowy jest dokumentem bardziej ścisłym. Rozróżnia między „posłannictwem (misją) Kościoła” jako

pojęciem globalnym i „działalnością misyjną”, jako częściowym aspektem tego posłannictwa. Natomiast dokument z Uppsali mówi jednocześnie i o misjach wewnętrznych i zewnętrznych Kościoła, jak również o wszelkiej działalności w służbie „nowej ludzkości”.

Sekcja III: Rozwój ekonomiczno-społeczny

Sekcja III, jedna z najbardziej licznych, badała w podsekcjach następujące zagadnienia: 1. teologia rozwoju, 2. warunki polityczne rozwoju, 3. aspekty społeczne, kulturalne i wychowawcze, 4. współdziałanie międzynarodowe, 5. zadanie Kościołów w kwestii rozwoju.- W dyskusji ujawniły się bardzo potężnie prądy polityczne i rasowe, co spostrzec można także w sprawozdaniu końcowym; szczególnie położono nacisk na zmianę struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych w krajach rozwiniętych, jak również handlu międzynarodowym: zaznaczono dyskryminację uprawianą przez rasę białą; udzielono poparcia dla prądów rewolucyjnych, ale bez popierania przemocy. Sekcja zwraca się także z zaleceniem do Kościołów, aby określony procent swoich dochodów obróciły na pomoc Kościołom i krajom trzeciego świata.

W dyskusjach odwoływano się kilkakrotnie do encykliki *Populorum progressio*; przykładano wielkie znaczenie do współpracy katolików w dziedzinie rozwoju. Sprawozdanie z konferencji w Bejrucie (kwiecień 1968 r.), która jak wiadomo była zorganizowana wspólnie przez Światową Radę Kościołów i Kościół rzymskokatolicki, uznano za podstawowy program dla społeczno-ekonomicznej działalności Kościołów w najbliższej przyszłości.

Wpływ obserwatorów katolickich był znaczny, choć mocno polityczny charakter tej sekcji przeszkodził im w pełnej współpracy w Komitecie redagującym sprawozdanie końcowe.

Sekcja IV: Sprawiedliwość i pokój w sprawach międzynarodowych

Poziom obrad tej sekcji w porównaniu z konferencją „Kościół i społeczeństwo” z Genewy 1966 r., poruszającej ten sam temat, jest niższy. Brak kompetentnych ekspertów i wybitnych osobowości był widoczny.

W stosunku do przygotowanego uprzednio do dyskusji tekstu żądano, aby mu nadać wstęp o charakterze teologicznym i duchowym, co okazało się korzystne dla ostatecznej redakcji sprawozdania. Natomiast nie uniknięto pewnego upolitycznienia obrad, zwłaszcza w sensie antyamerykańskim. Ostatecznie wszystkie zagadnienia palące (Vietnam, Nigeria, Sudan, Środkowy Wschód) odesłano do specjalnej komisji, która przedstawiła oddzielnie swoje rezolucje, żywo dyskutowane na zgromadzeniu.

Ostatecznie można powiedzieć, że rezultaty prac sekcji nie przedstawiają nowości w stosunku do znanej „literatury” i dyskusji w tych sprawach i nie wiele się różnią od naszych konkluzji katolickich (np. w kwestii rasizmu).

Jest interesujące, że mimo różnicy ustrojowej z Kościołem katolickim delegaci stawiali nieraz te same pytania, które wysuwa się u nas (np. na Światowym Kongresie Laikatu). Sprawozdanie końcowe jest bez wielkiej wartości, w każdym razie możliwe do przyjęcia z naszego punktu widzenia, choć akcent położony jest nieraz na inne problemy niż w Kościele katolickim. Zagadnienia rewolucji z zastosowaniem siły czy bez radykalnej przemiany struktur społecznych traktowane są z zachowaniem pewnego umiaru i brak „teologicznego” usprawiedliwienia rewolucji.

Seksja V: Kult

Od chwili powstania Światowej Rady Kościołów zagadnienie kultu zostało po raz pierwszy przedstawione na zgromadzeniu ogólnym. Wymagało to skonfrontowania różnorodnych tradycji, praktyk, sytuacji, wrażliwości Kościołów. Dlatego można było myśleć o wypracowaniu tylko punktów wyjściowych dla dalszych poszukiwań.

W trakcie dyskusji zarysowało się jasno kilka spraw:

- a) stwierdzenie często głębokich różnic w ujmowaniu takich zagadnień, jak natura kultu chrześcijańskiego, jego stosunek do misyjnego zaangażowania, specyficzna funkcja adoracji i wstawiennictwa, a nawet samo znaczenie chrztu i eucharystii.
- b) niemożliwość dojścia do pełnej zgody w poglądzie na zjawisko sekularyzacji, jej stosunku do planu Bożego wobec świata i postaw chrześcijan wobec kultury. Podczas gdy dla Zachodu konieczność dokładnego obserwowania procesu sekularyzacji wydaje się oczywista jako jeden z najbardziej ważnych warunków skutecznego odnowienia kultu, Kościoły prawosławne nie dostrzegają w ogóle, w jaki sposób formy kultyczne mogłyby podlegać wpływowi świata.
- c) jednogłośne stwierdzenie „kryzysu” kultu nie jest związane jedynie z faktem sekularyzacji, lecz wiąże się także z „kryzysem wiary”. Skuteczna odnowa kultu wymaga zatem jako swej podstawy uprzednich badań nad pewnością wiary u współczesnego człowieka.

Członkowie sekcji doszli w takim stanie rzeczy do przekonania, że sprawozdanie końcowe może objąć tylko zasadnicze twierdzenie na temat kultu, możliwe do zaakceptowania przez wszystkich. Dlatego przygotowany przedtem schemat uległ dużym zmianom, a jego pierwotny tytuł: *Kult oddawany Bogu w epoce sekularyzacji* zmieniono na ogólniejszy: *Kult*.

Sprawozdanie zaznacza na wstępie, że kult wprowadza nas w zjednoczenie z Bogiem i łączy ściśle ze zbawczym dziełem Chrystusa. Z myśli podanych w dokumencie na uwagę zasługują następujące:

Sekularyzacja sama w sobie nie jest przeszkodą dla kultu. Stwierdzając autentyczne możliwości człowieka i świata, pozostaje otwartą na tajemnicę Boga-Stwórcy i Chrystusa, Pana wszechświata. Przepowiadanie i kult chrześcijański muszą dziś ukazywać Jezusa jako Tego, który objawia zarazem rzeczywistość Boga i człowieka, a kult musi respektować prawdziwą naturę i Boga i dzieła stwórczego.

Formy kultyczne mogą i powinny rozwijać się odpowiednio do warunków czasu, miejsca i kultury. Jedną z zasadniczych linii adaptacji wymaganych przez nasze czasy jest położenie nacisku na solidarność wierzących ze światem. Stąd formy kultyczne zrozumiałe dla dzisiejszego człowieka muszą być prostsze, odpowiedniejsze dla wprowadzania w prawdziwe uczestnictwo.

W dziele odnowy należy przypisać szczególne znaczenie głoszeniu Słowa Bożego, bo z niego kult się rodzi i nim karmi. Trzeba znaleźć nowe formy zdolne do przedstawiania tego Słowa, odpowiednie dla dzisiejszego człowieka. Ponieważ chrzest wprowadza nas w życie adoracji Boga i służby w społeczności kościelnej, należy poważnie przemyśleć praktykę i szafarstwo tego sakramentu. Pierwotna praktyka częstego przystępowania do Stołu Pańskiego powinna być przywrócona, jak również jej eklezyjalne znaczenie (łącznie z braćmi).

W duchowym kryzysie dzisiejszego świata adoracja i modlitwa są dla chrześcijanina źródłem jego wierności dla Chrystusa. Dlatego trzeba krytycznie przebadać używane symbole, aby nie były one przeszkodą dla praw-

dziwej modlitwy. Trzeba również odkryć symbole odpowiednie dla naszych czasów.

Kult publiczny powinien podkreślać konieczność zaangażowania się chrześcijanina w służbę ludzkości i zarazem wyrażać pojednanie i braterską wspólnotę wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie.

Sekcja VI: Ku nowemu stylowi życia

Sekcja była czymś nowym w zgromadzeniu ogólnym Światowej Rady Kościołów. Miała starać się o wyrażenie w zrozumiałym języku życia codziennego wielkich idei wynikłych z obrad wszystkich sekcji, z myślą o odnowie chrześcijańskiego stylu życia. Realizacja tego zadania napotykała na wiele przeszkód, jak: brak czasu dla tak poważnej pracy, wybór odpowiedniej formy dla dokumentu, konieczność porozumienia się z innymi sekcjami i ich pracą, wielka różnorodność sytuacji, mentalności i stanowisk wyznaniowych, napięcie między poszukiwaniem nowych orientacji a troską o autentyczność ewangelii i przepowiadania chrześcijańskiego.

Praca sekcji oparła się na schemacie przygotowanym uprzednio, ale dokonano w nim szeregu poprawek, odpowiednio do wyniku obrad w sekcjach. Ustalono bardziej logiczny porządek tekstu, nadano mu ton bardziej chrześcijański przez dodanie na początku założeń teologicznych, zmytygowano tendencje zbyt ekskluzywne zmierzające do etyki sytuacyjnej, omówiono problem ubóstwa z punktu widzenia mniej zachodniego, przebadano problem rasizmu, odrzucono pokusę stosowania siły itp. Oczywiście nie zawsze udało się określić „styl życia” czysto chrześcijański, nie wszędzie podstawa biblijna jest dostatecznie jasna, niektóre zagadnienia, jak np. ekumenizm, nie zostały dostatecznie uwydatnione w nowym stylu życia chrześcijańskiego.

Aneks dodany do sprawozdania końcowego sekcji żąda dalszej pracy tego rodzaju; wysunięto również konkretne sugestie odnośnie do środków audiowizualnych, których można użyć dla szerzenia idei zawartych w dokumencie sekcji. Aneks proponuje również rozesłanie pytań do każdej części świata, aby skutecznie pokierować odnową chrześcijańskiego życia w środowisku kulturowym.

Wartość prac sekcji polega przede wszystkim na obudzeniu żywego pragnienia odnowy i zwrócenia uwagi na to zagadnienie u wielu grup wierzących.

Opr. ks. bp Władysław Miziołek, Warszawa

2. Konferencja w Lambeth z r. 1968

(Na podstawie „Service d'information”, wydawanego przez Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan, Nr 6, styczeń 1969)

Rys historyczny

Konferencja w Lambeth jest zgromadzeniem biskupów Wspólnoty anglikańskiej. Po raz pierwszy zebrała się w 1867 r. i zajmowała się początkowo raczej wewnętrznymi sprawami anglikanizmu. Z biegiem czasu rozrosła się do zgromadzenia wszystkich biskupów anglikańskich z 350 diecezji rozsiadanych po wszystkich kontynentach pod przewodnictwem arcybiskupa Canterbury i rozważa także problemy obchodzące cały świat chrześcijański. Zgromadzenie to nie ma jednak ustalonych ustaw ani konstytucji; nie posiada władzy prawodawczej czy wykonawczej. Powaga jego rezolucji wpływa

z ich wewnętrznej mądrości i faktycznego przedstawicielstwa Wspólnoty anglikańskiej, jaką stanowi zespół biskupów.

Po raz pierwszy problem jedności chrześcijaństwa poruszyła konferencja z 1888 r., ustalając słynne cztery warunki konieczne i wystarczające w dziedzinie nauki i ustroju dla ustalenia pełnej jedności:

- 1) Pismo św. Starego i Nowego Testamentu jest konieczne do zbawienia stanowiące regułę oraz ostateczne kryterium wiary.
- 2) Symbol Apostolski i Nicejski.
- 3) Dwa sakramenty ustanowione przez samego Chrystusa tj. chrzest i Wieczerza Pańska, z dokładnym zachowaniem słów i elementów ustalonych przez Zbawiciela.
- 4) Episkopat historyczny, przystosowany w poszczególnych krajach, w metodach administracji do potrzeb różnych narodów i Ludu Bożego w jedności Kościoła.

Dotychczas odbyło się dziewięć posiedzeń konferencji, w odstępach mniej więcej dziesięciu lat. Dwie z nich: w 1920 i 1948 r. odbywały się po I i II wojnie światowej i ześrodkowały swoje zainteresowanie na problemach duchowych, moralnych, społecznych, ekonomicznych, wynikłych z wojny. Konferencja w 1920 r. skierowała *Wezwanie do wszystkich ludów chrześcijańskich* do poszukiwania jedności, a w 1948 r. zajęła się *Chrześcijańską nauką o człowieku* z myślą o jedności chrześcijaństwa i świata.

Konferencja z 1968 r. posiada kilka nowych rysów. Była przede wszystkim bardzo liczna i stary średniowieczny pałac w Lambeth nie mógł pomieścić jej uczestników tak, że obrady trzeba było przenieść do obszerniejszego zespołu budynków obok opactwa westminsterskiego. Po raz pierwszy obok biskupów uczestniczyło w obradach dwudziestu kilku konsultorów, w tej liczbie także ośmiu obserwatorów Kościoła rzymskokatolickiego, oraz dwóch zaproszonych gości. Ponadto na uroczystości otwarcia i zamknięcia konferencji był obecny arcybiskup (obecnie kardynał) Willebrands, który odczytał orędzie papieża Pawła VI.

Metoda pracy konferencji

Językiem urzędowym konferencji był tylko angielski, tematem ogólnym „Odnowa”. Praca przebiegała w trzech sekcjach według haseł: Wiara, Urząd, Jedność. Sekcje dzieliły się na 30 podkomisji.

Materiał przygotowany na konferencję obejmował dwa dzieła. Jedno z nich pt. *Preparatory Information* podawało w pierwszej części statystykę Kościoła anglikańskiego (liczba ochrzczonych, duchowieństwa, zakonów itp.); w drugiej znajdowała się relacja z przebiegu reformy liturgicznej w poszczególnych krajach Wspólnoty anglikańskiej od ostatniej konferencji; w trzeciej zawarte były cytaty będące wyciągami z poprzednich konferencji, ale mające odniesienie do przedmiotów obrad konferencji z 1968 r.

Drugie dzieło przygotowawcze pt. *Preparatory Essays* zawierało szkice każdego tematu do dyskusji w podkomisjach. Nie były to jednak schematy na wzór Soboru Watykańskiego II, przeznaczone do dyskusji i uchwalenia. Charakter taki miały tylko niektóre dokumenty, jak np. raport komisji arcybiskupiej o interkomunii, raport komisji zjednoczenia między anglikanami i metodystami oraz „Raport z Malty” mieszanej komisji katolicko-anglikańskiej.

Brak właściwych schematów wyjaśniono podczas sesji otwierającej obrady racjami następującymi:

- 1) Komisje przygotowawcze pracowały w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych A. P., co mogło przyczynić się do nadania schematom charakteru zachodniego, a czego chciano uniknąć.

2) Konferencji w Lambeth nie można porównywać z Soborem Watykańskim II, bo trwa o wiele krócej i nie ma charakteru prawodawczego.

W pierwszym tygodniu obrad wszystkie podkomisje miały zredagować i przedstawić wstępny projekt przedmiotu swych obrad w mniej więcej 800 słowach. Te wstępne projekty podkomisji sekcja miała zbadać w ciągu jednego popołudnia, wydrukować i przekazać na następny tydzień na obrady zebrania plenarnego. W tygodniu drugim i trzecim zostały przedyskutowane sprawozdania poszczególnych sekcji i uchwalono rezolucję. Te ostatnie mają za sobą autorytet całej konferencji, podczas gdy sprawozdania — wyłącznie autorytet sekcji. Taki model pracy był uciążliwy, a brak dostatecznego czasu do przedyskutowania problemów i zredagowania sprawozdań i wniosków dawał się dotkliwie odczuwać.

Sekcja I: Odnowa w wierze

W tej sekcji było najwięcej biskupów z teologicznych wydziałów uniwersyteckich. W obradach dało się zauważyć opory przeciw tradycyjnym ujęciom, jak również prądy „katolicki” i „liberalny”. Usiłowano połączyć zagadnienia czysto teologiczne z problemami współczesnego świata. W całości sprawozdania przedstawionego przez sekcję dominowało jednak nastawienie „katolickie” i widać było powiązanie z konstytucją *Gaudium et Spes* Soboru Watykańskiego II. W duchu „katolickim” utrzymana jest np. rezolucja 5 O *wspólnotach zakonnych*. Tekst tej rezolucji brzmi:

„Konferencja uznaje z wdzięcznością wkład wspólnot zakonnych męskich i żeńskich w życie Kościoła i docenia świadectwo, jakie one dają o absolutnym charakterze tego, czego Bóg domaga się od życia ludzkiego, o płodności życia oddanego modlitwie i posłudze, jako też jedności Kościoła mimo przedziałów, jakie istnieją obecnie. Konferencja wzywa wspólnoty zakonne do podjęcia swojej części w obecnej odnowie Kościoła, zdążające przede wszystkim do odnowienia samych siebie według pierwszeństwa ewangelii i początkowej intencji przyświecającej przy ich zakładaniu. Konferencja poleca, aby we wszystkich prowincjach, w których istnieją wspólnoty zakonne, było kontynuowane i rozwijane ścisłe współdziałanie między nimi i biskupem”.

Szczególne znaczenie należy przypisać *Dodatкови o 39 artykułach*. Rezolucja 43 w taki sposób ujmuje zalecenia:

„Konferencja zatwierdza główny wniosek komisji arcybiskupów o chrześcijańskiej nauce zatytułowany *Aprobata i zgoda na 39 artykułów*. Zarazem sugeruje, aby każdy Kościół ze Wspólnoty anglikańskiej zbadał, czy należy dołączyć artykuły do swej *Prayer Book*, aby od kandydatów do kapłaństwa nie żądano już przyjęcia 39 artykułów; aby w razie żądania podpisu pod artykułami czy innymi elementami tradycji anglikańskiej czyniono to tylko w kontekście deklaracji obejmującej całość spuścizny wiary i umieszczając jej artykuły w ich kontekście historycznym”.

Sekcja II: Odnowa urzędu posługiwania

Przedmiot obrad tej sekcji był stosunkowo łatwy i dlatego jej praca wykazuje ścisły związek między sprawozdaniem sekcyjnym i rezolucjami konferencji. Wprawdzie prasa nadała szczególnie rozgłos zagadnieniu kapłaństwa niewiast, w rzeczywistości jednak uchwały sekcji są zrównoważone, a rozważania o kapłaństwie — poważne, nieraz głębokie i ekumeniczne. Rezolucje konferencji mogą stanowić pod tym względem doskonały punkt wyjścia do dyskusji z Kościołem rzymskokatolickim.

Jako zasadnicza myśl sprawozdania przewijało się stwierdzenie, że zagadnienie urzędu posługiwania (*ministerium*) w Kościele nie można rozważać, wychodząc z analogii do władzy świeckiej, jak czyniono nieraz w przeszłości. Kościelny urząd posługiwania jest rzeczywistością nadprzyrodzoną, wynikającą z ewangelii. Wszelka władza w Kościele jest służbą Chrystusa-Sługi.

Sprawozdanie sekcyjne rozpoczyna się od posługiwania laikatu. Do najbardziej oryginalnych i pozytywnych można zaliczyć paragraf o *Wychowaniu i formacji do pracy w świecie* i o *Odnowie Kościoła i jego struktur* z myślą o „podtrzymaniu laikatu w jego wierze i posłannictwie”. Rezolucja 24 poleca, „aby żadne większe zagadnienie w życiu Kościoła nie było decydowane bez pełnego udziału świeckich w dyskusji i decyzjach”.

Paragraf o *poszerzonym urzędzie święceń* obejmuje trzy zagadnienia:

1. kapłani częściowo zatrudnieni w Kościele, 2. diakoni, 3. kapłaństwo kobiet.

Konferencja w Lambeth w 1958 r. wprowadziła eksperyment udzielania święceń kapłańskich mężczyznom, którzy pozostają przy swoich dotychczasowych świeckich zajęciach, a służą Kościołowi tylko w niedziele i święta, ewentualnie w ograniczonym zakresie także w dni powszednie. Obecnie zwyczaj ten został zaaprobowany, polecono go rozszerzać, a jednocześnie ustalono normy dla formacji takich kapłanów oraz zatwierdzono obrzęd święceń.

Odnosnie do diakonatu, wysuwano trzy możliwości: utrzymanie stanu dotychczasowego, zniesienie albo wreszcie odnowa na wzór funkcji w Kościele pierwotnym. W dyskusji zaznaczyła się pewna opozycja przeciwko wznawianiu starożytnego diakonatu ze względu na rozwiniętą we Wspólnocie anglikańskiej współpracę świeckich z duchowieństwem. Idea diakonatu, który by pośredniczył między stanem duchowym a światem, nie została przemyślana. Nie ujęto również jasno samej idei diakonatu, jak również nie zdecydowano, czy urząd diakonis ma coś wspólnego ze święceniami diakonatu. Rezolucja 32, która radzi, „żeby diakonise, które otrzymały swą godność przez włożenie rąk, oraz towarzyszącą tej ceremonii odpowiednią modlitwę, były uznane za należące do stanu diakońskiego”, podzieliła konferencję (221 głosów za, 183 — przeciw).

Zagadnienie kapłaństwa kobiet także wprowadziło głęboki podział w zgromadzeniu. Arcybiskup Yorku i biskup z Chester byli szczególnie zwolennikami kapłaństwa niewiast, podczas gdy arcybiskup z Sydney gwałtownie się temu sprzeciwiał. Ostateczne sprawozdanie i rezolucja utrzymane są w tonie ostrożnym. Unikają pozytywnego uzasadnienia teologicznego. Widać, że chciano uniknąć rozstrzygnięć jednostronnych, aby nie utrudniać dialogu z Kościołem rzymskokatolickim.

Paragrafy o episkopacie unikają zagadnienia sukcesji apostołskiej i jurysdykcji, a koncentrują się na problemie powołania biskupiego w odniesieniu do autorytetu i posługi, podkreślają również potrzebę przygotowania do tego stanowiska. Poń tym względem uchwały sekcji trzeba porównać z pracami i wynikami sekcji następnej.

Sekcja III: Odnowa w jedności

Sprawozdanie rozpoczyna się od wyrażenia żalu za błędy i krzywdy wyrażone w przeszłości innym chrześcijanom. W porównaniu z konferencją z 1958 r. obecne obrady wykazują wzrastające zainteresowanie dla problemów ogólnoludzkich, dla odnowy Kościoła analogicznie do Soboru Watykańskiego II, dla odnowy liturgicznej i biblijnej.

W obradach nad *Zasadami jedności* zasługuje na uwagę długie przemówienie przewodniczącego sekcji. Mówił on o „podwójnej biegunowości” między świętością a prawdą Kościoła jako danych raz na zawsze i jako zdol-

nych do wzrastania ku swej pełni. Za przykład podawał teologię rzymskokatolicką obecnych czasów, która umie połączyć tradycję katolicką z pozytywnym uznaniem dla teologii innych wyznań. Anglikanie myślą — jego zdaniem — zbyt statycznie, zwracając się ku temu, co jest dane raz na zawsze, podczas gdy powinni patrzeć także naprzód ku stopniowej pełni.

W zagadnieniu interkomunii wystąpiły głosy przeciwne tej praktyce z Kościołami nieepiskopalnymi (bez hierarchii biskupiej), lecz ich wniosek został odrzucony. Przypomnieć jednak należy, że uchwały konferencji nie mają mocy prawa.

Zagadnienie połączenia się anglikanów i metodystów w W. Brytanii, a zwłaszcza sam obrzęd połączenia, były przez wielu krytykowane (chodziło w obrzędzie pojednania o wkładanie rąk przez duchownego metodystów na głowę biskupa anglikańskiego). W wyniku dyskusji zatwierdzono jednak jedno i drugie: „Konferencja życzliwie przyjmuje propozycję połączenia między anglikanami i metodystami w Wielkiej Brytanii i sądzi, że przedstawiony obrzęd pojednania jest teologicznie adekwatny, aby wyrazić intencje pojednania obydwu Kościołów i połączenia w jedno ich urzędów posługiwania (*ministerium*)”.

Relacje między Wspólnotą anglikańską i Kościołem rzymskokatolickim badały dwie podkomisje, które pod koniec pracowały razem. Pierwsza z nich pod kierunkiem biskupa z Ripon omówiła sprawozdanie z Małty mieszanej komisji anglikańsko-katolickiej, sprawozdanie innej komisji wspólnej o małżeństwach mieszanych i wysunęła propozycję utworzenia stałej komisji obydwóch Kościołów. Wszystkie te sprawozdania i wnioski zostały przyjęte i umieszczone w końcowych rezolucjach.

Praca drugiej podkomisji na temat episkopatu, kolegalności i papieństwa nie była tak spokojna. Sekcja była skłonna uznać potrzebę jakiegoś przewodniczącego w kolegium biskupim „z pierwszeństwem posługi, zawierającej zarazem szacunek i odpowiedzialność w Kościele odnowionym i zjednoczonym”, lecz zgromadzenie plenarne odrzuciło projekt. Oświadczenie ostatecznie zreagowane przez połączone podkomisje pozostawia otwartą bramę do dalszych badań: „Uznajemy w papieństwie rzeczywistość historyczną, którego rola, w swoim rozwoju, domaga się od wszystkich, którzy są zainteresowani jednością całego Ciała Chrystusa, głębokiej refleksji połączonej z badaniami Ponadto „konferencja zaleca, aby zasada kolegalności była główną wytyczną w rozwoju wzajemnych stosunków między prowincjami Wspólnoty anglikańskiej i Kościołami, z którymi jesteśmy albo będziemy w pełnej łączności”.

Debata nad encykliką *Humanae vitae*

Konferencja dyskutowała prawie przez dwa dni nad wydaną w tym czasie encykliką *Humanae vitae*. Zaznaczyć należy, że sprawy poruszane w encyklice, były ze strony anglikanizmu przedmiotem badań konferencji z roku 1958. Rezolucja konferencji na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa, ocenia encyklikę w następujący sposób:

„Chociaż konferencja nie podziela wniosku papieża, według którego każda metoda kontroli poczęć poza wstrzymaniem się od stosunków seksualnych albo ich stosowaniem tylko w okresach bezpłodności jest przeciwna porządkowi ustalonemu przez Boga”, to jednak uznaje wspólne elementy pozytywne między encykliką i rezolucjami konferencji z 1958 r. co biskup z Newcastle, w swoim przemówieniu, nazwał „90% wartości i prawdy encykliki” i „przypomina wartość, którą przypisuje wielkiemu zainteresowaniu papieża instytucją małżeństwa i integralnością życia małżeńskiego”.

Opr. ks. bp. Władysław Miziołek, Warszawa

3. Dyskusja na temat anglikańskich święceń kapłańskich

Rozmowy londyńskie w 1966 r.

W dniach 10—11 listopada 1966 roku w rezydencji arcybiskupa Canterbury, pałacu Lambeth w Londynie, miały miejsce teologiczne rozmowy Cerkwi rosyjskiej i Kościoła anglikańskiego na temat święceń anglikańskich. Ze strony prawosławnej w rozmowach wzięli udział abp Wasyl z Belgii, bp Włodzimierz, przedstawiciel Cerkwi rosyjskiej przy ŚRK w Genewie, prot. Witalis Borowoj zastępca dyrektora komisji SRK „Wiara i Ustrój” i metr. Antoni, egzarcha Zachodniej Europy z ramienia patriarchatu moskiewskiego, który nie wchodził wprawdzie w skład delegacji, ale był obecny na posiedzeniach i brał udział w dyskusjach. Stronę anglikańską reprezentowali bp oksfordzki G. J. Carpenter, profesor historii uniwersytetu oksfordzkiego T. Parker i bp F. W. Likfield. Dwaj pierwsi występowali w imieniu Kościoła anglikańskiego w Anglii, a bp Likfield z ramienia episkopalnego Kościoła USA. Oprócz wymienionych w skład delegacji anglikańskiej wchodził w roli sekretarza i tłumacza P. F. Anderson (USA), dobrze znany w rosyjskich kołach prawosławnych.

Teologiczne rozmowy londyńskie były kontynuacją rozmów odbytych w Moskwie w 1956 roku. Podobnie jak wówczas, miały dać sposobność do wymiany teologicznych opinii na wybrany temat, wzajemnie udzielić sobie informacji, bez podejmowania jakichkolwiek wiążących decyzji. Tego rodzaju dwustronne spotkania między poszczególnymi Cerkwiami i anglikanami zgodne są z zaleceniami ogólnoprawosławnej komisji do dialogu z anglikanami, która obradowała w sierpniu 1966 r. w Belgradzie. W myśl tego zalecenia, te Cerkwie, które jeszcze nie rozmawiały z anglikanami na tematy omówione, a nawet ustalone przez inne Cerkwie, mogą uczynić to na dwustronnych spotkaniach celem wyjaśnienia i otrzymania informacji. Do takich spraw zalicza się problem święceń anglikańskich.

Obrady rozpoczęto krótkim nabożeństwem w kościele pałacu Lambeth. Najpierw anglikanie z bpem Carpenterem na czele odmówili swoje modlitwy, a następnie Rosjanie odśpiewali własne hymny. Na posiedzeniach przewodniczyli kolejno bp Carpenter i abp Wasyl. Bp Carpenter, otwierając pierwsze posiedzenie, przekazał pozdrowienia od abpa Michała Ramsaya i określił, jak anglikanie rozumieją charakter obecnych dyskusji. Myśl o niniejszych rozmowach, stwierdził, pochodzi od Cerkwi moskiewskiej. Wyraził nadzieję, że w przyszłości odbędą się podobne rozmowy między całym prawosławiem i anglikanizmem. Celem przygotowania i prowadzenia takich rozmów apb kantuaryjski powołał ogólnoanglikańską komisję. Ma ona przygotować poszczególne zagadnienia do dyskusji, m. in. sprawę święceń anglikańskich. Następnie bp Carpenter zaproponował, by w obecnych dyskusjach za podstawę wziąć najnowszą pracę o święceniach anglikańskich prot. Liwieriusza Woronowa. Abp Wasyl ze swej strony zaznaczył, że obecne dwustronne rozmowy są zgodne z postanowieniami ogólnoprawosławnej narady w Belgradzie. Przyczynią się one z pewnością do lepszego przygotowania na płaszczyźnie ogólniejszej, dostarczą materiału do wypracowania jednego ogólnoprawosławnego stanowiska w wielu spornych zagadnieniach, m. in. w sprawie święceń. Pracę Woronowa abp Wasyl uznał za cenny przyczynek teologiczny. Interesująca jest jej ocena przez anglikanów, lecz nie jest ona takiej rangi, by można było ją brać za podstawę w dyskusji. Zakres tematów, które mają być w rozmowach poruszone, jest o wiele szerszy. Chodzi nie tylko o same święcenia, ale o wszystko, co się z nimi wiąże z punktu widzenia historycznego i teologicznego, mianowicie: sukcesja apostołska, święcenia w ogólności, episkopat, nauka o sakra-

mentach w ogólności, a o Eucharystii w szczególności, anglikańska liturgia itp. Metr. Antoni wyraził życzenie, by strona anglikańska udzieliła prawosławnym wyjaśnień, jakie jest teologiczne uzasadnienie możliwości zjednoczenia czy choćby tylko obecnego nawiązywania wspólnoty z wyznaniem chrześcijańskimi nie posiadającymi sukcesji apostołskiej, a w konsekwencji odrzucającymi stan biskupi np. z metodystami.

Historia święceń anglikańskich

Ze strony anglikańskiej bp Carpenter zaproponował rozpocząć dyskusję od aspektu historycznego. Anglikanizm zalicza się do wyznań reformacyjnych, ale jego odmienność jest uwarunkowana historią, dlatego celem lepszego zrozumienia sprawy święceń anglikańskich poprosił on T. Parkera, a znawcę historii anglikanizmu, by podał historyczny zarys omawianego zagadnienia. Parker zaznaczył, że oderwanie od Rzymu nie miało początkowo charakteru dogmatycznego, z wyjątkiem sprawy papieństwa. Później jednak zaznaczył się znaczny wpływ luterński w nauce o sakramentach i o święceniach, głównie od bpa Cranmera, twórcy *Księgi Modlitw Wspólnych* (*Book of Common Prayer*). Cranmer już w 1548 r. przestał wierzyć w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii. Również po luteranśku rozumiał inne sakramenty. Nie są one środkami otrzymania łaski, lecz świadectwem o niej jako już otrzymanej w akcie wiary. Chrzest czyni każdego człowieka kapłanem, a włożenie rąk oznacza udzielenie pełnomocnictwa do społecznego posługiwania. Królewskie naznaczenie wystarcza do tego, by zostać biskupem, kościelne włożenie rąk chociaż pożądane, nie jest obowiązujące. Prawdą jest, że poglądy Cranmera wycisnęły piętno na *Book of Common Prayer*, ale nie zdołał on do niej wprowadzić wszystkich swoich poglądów (np. sakramenty nie są uważane jedynie za znaki), zostały również zachowane różne stopnie święceń. Później na skutek studium ojców Kościoła, szczególnie św. Ignacego Antiocheńskiego, anglikańska nauka o episkopacie została wzmocniona i wzbogacona. Anglikanie nigdy nie święcili na nowo kapłanów rzymskokatolickich, natomiast udzielali święceń presbiterianom. Znaczy to, że uznawali swoje święcenia za bliższe kapłaństwu rzymskiemu niż protestanckiemu pastoratowi. Bp Carpenter dodał, że anglikański obrzęd włożenia rąk mówi wyraźnie o łasce Ducha Świętego, jaką otrzymuje święcony.

W odpowiedzi na te wyjaśnienia prawosławni oświadczyli, że rozumieją motywy reformacji i w wielu wypadkach aprobują dążenia reformatorów do wywołania się od średniowiecznych rzymskokatolickich skrajności. Równocześnie jednak stwierdzają, że reformatorzy, w tej liczbie anglikanie, posunęli się w tej negacji zbyt daleko lub obrali niewłaściwą drogę. Wskutek czego wyznania reformowane w wielu sprawach stoją dalej od starożytnego Kościoła niż rzymscy katolicy. Bp Carpenter nie próbował temu zaprzeczyć.

Źródła nauki o święceniach

Z kolei zajęto się kwestią źródeł anglikańskiej nauki o święceniach. W związku z tym prawosławni postawili swym rozmówcom kilka pytań: Co należy uważać za źródło anglikańskiej nauki o święceniach? *Księgę Modlitw Wspólnych*, 39 artykułów wyznania anglikańskiego czy jakiś inny dokument oficjalny? Jaki jest teologiczny ciężar gatunkowy tych źródeł? W odpowiedzi na te pytania bp Carpenter oświadczył, że oficjalnymi źródłami anglikanizmu są jedynie *Księga Modlitw Wspólnych*, 39 artykułów i *Katechizm*. Istnieją jednak znaczne różnice w ich interpretacji. W każdym ra-

zie anglikanie zobowiązani są przyjąć wszystko, co zawiera *Księga Modlitw Wspólnych*. 39 artykułów nie posiada takiego znaczenia, ale one również są historycznym pomnikiem anglikanizmu. Po dziś dzień duchowni anglikańscy przed przyjęciem włożenia rąk zobowiązani są je podpisać, zobowiązując się w ten sposób do ich zachowania. Bp Likfield uzupełniając Carpentera zaznaczył, że episkopalny Kościół w Ameryce jest mniej związany z 39 artykułami. Prot. Borowoj dodatkowo zapytał czy Kościół anglikański mógłby złożyć oficjalne oświadczenie na temat drugorzędного charakteru 39 artykułów lub możliwości ich zmiany, ponieważ posiadają one charakter kalwiński, wreszcie czy można by ich w ogóle nie drukować w *Księdze Modlitw Wspólnych*. Bp Carpenter odpowiedział, że wielu życzy sobie ich zniknięcia lub zmiany, ale jest to trudne do przeprowadzenia. Nowe sformułowania są w ogóle trudne. Anglikanie nie lubią zbyt dużo formuł w sprawach wiary, tylko tyle, co konieczne. Stwierdził dalej, że nie został upoważniony do składania oświadczeń w imieniu Kościoła anglikańskiego, ale osobiście uważa, iż trudno byłoby wydać oficjalne oświadczenie o drugorzędnym charakterze 39 artykułów.

Stopnie święceń anglikańskich

W dalszym toku rozmów dyskutowano zagadnienia stopni święceń ze szczególnym uwzględnieniem biskupstwa. Bp Carpenter zaznaczył, że w tej materii anglikanie nie poczynili żadnych oficjalnych ściślejszych określeń, co on sam ocenia pozytywnie. Anglikanie nie ulegli pod tym względem reformacji i zachowali trzy stopnie święceń, a nie tylko odpowiednie kościelne urzędy. Świadczy o tym samo wyrażenie *in Holy Orders* (w świętym stanie). Tym niemniej w okresie reformacji istniało pewne pomieszenie pojęć, władza święceń (*potestas ordinis*) mieszana była z władzą jurysdykcyjną (*potestas iurisdictionis*). I tak, wyznaczony dekretem królewskim na biskupa przed włożeniem rąk mógł podpisywać się jako biskup, wyznaczać kapłanów na parafię, niekiedy nawet święcił diakonów.

W związku z tym oświadczeniem prawosławni stwierdzili, że w takich właśnie faktach tkwi chyba różnica między anglikańskim i prawosławnym pojmowaniem biskupstwa. W prawosławiu wysłanie kogoś na diakona przez kańdydata na biskupa jest nie do pomyślenia. Anglikanie zachowali, jak sami twierdzą, tzw. „episkopat historyczny”, ale pozostaje rzeczą niewyjaśnioną, czy ustrój hierarchiczny jest w anglikanizmie jedynie faktem historycznym, czy również teologicznie uzasadnia się jego niezbędność do „istnienia” (*esse*), a nie tylko do „dobrego istnienia” (*bene esse*) Kościoła. Anglikanie powinni wypowiedzieć się na temat episkopatu i jego niezbędności dla Kościoła. Zagadnienie to staje na nowo przed prawosławnymi w związku z rozmowami anglikanów z metodystami.

Bp Carpenter wobec tych wątpliwości prawosławnych wyraził własną opinię, że anglikanie nie mogliby obecnie jednomyślnie wypowiedzieć się w sprawie konieczności sakramentalnego kapłaństwa (które ma swe źródło w biskupstwie) do udzielania łask sakramentalnych (czyli do rzeczywistości innych sakramentów). Na temat konieczności episkopatu do „istnienia” (*esse*) Kościoła występują u anglików rozmaite opinie. Powstanie Kościoła Indii Południowych i częściowe jego uznanie, wywołało niezadowolenie wśród wielu episkopatów w Ameryce, ale ma to być przykład anglikańskiego działania w oparciu o zasadę „ekonomii”.

Zasada „ekonomii”

Nawiązując do wspomnianej „ekonomii” prot. Borowoj wyjaśnił przy pomocy obrazu prawosławne jej rozumienie. Bogaty może udzielić pomocy

biednemu, ale biedny powinien uznać swoje ubóstwo. Kościół posiada pełnię i może udzielić z tej pełni tym, którzy jej nie posiadają. Jest to nawet jego obowiązkiem zwłaszcza we współczesnym trudnym położeniu, w warunkach masowej sekularyzacji. Chrześcijaństwo jest podzielone i dlatego wszelkie rozmowy ekumeniczne zasługują na uznanie. Nie wolno jednak naruszyć istotnego ustroju kanonicznego Kościoła, wynikającego z dogmatów eklesjologicznych. Zasadą reformacji jest zwrócenie uwagi na zapomniane królewskie kapłaństwo wszystkich wiernych i dowartościowanie go. Pozostaje jednak do wyjaśnienia, w jakim pozostaje ono stosunku do kapłaństwa sakramentalnego, udzielanego przez włożenie rąk biskupa. Jak ta sprawa przedstawia się w oficjalnych anglikańskich dokumentach? Istnienie „episkopatu historycznego” w Kościele anglikańskim nie ulega wątpliwości, ale czy według doktryny anglikańskiej sukcesja apostołska jest konieczna do istotnego ustroju Kościoła?

Bp Carpenter odpowiedział, że Kościół anglikański wymaga sukcesji apostołskiej do rzeczywistości biskupstwa konkretnej osoby. Jest to podstawowa zasada, potwierdzona przez praktykę, np. duchownych rzymskokatolickich przyjmuje się do Kościoła anglikańskiego w ich dotychczasowym stanie, natomiast prezbiterian — przez formalny obrzęd włożenia rąk. Jest wielu anglikanów przekonanych o konieczności sukcesji apostołskiej, chociaż są i tacy, którzy nie chcą wypowiedzieć się w tak kategorycznej formie. Uznają episkopat za historyczną tradycję, lecz nie jako warunek łaski sakramentalnej. Na ten temat nie ma oficjalnych wypowiedzi ze strony Kościoła anglikańskiego. Również konferencja w Lambeth nie może tej sprawy rozstrzygnąć, ponieważ nie jest ona soborem.

Prot. Borowoj postawił w związku z powyższym stwierdzeniem dodatkowe pytanie, a mianowicie czy możnaby w anglikańsko-prawosławnym dialogu sformułować następującą zasadę: bez biskupiego włożenia rąk i bez sukcesji apostołskiej nie ma sakramentalnych święceń, oraz czy tak ujęta zasada mogłaby uzyskać oficjalne potwierdzenie ze strony Kościoła anglikańskiego? Bp Carpenter odpowiedział, że jeżeli takie pytanie zostanie do anglikanów skierowane, odpowiedź, która wyrazi ich poglądy, zostanie udzielona. Trudno jednak powiedzieć, czy będzie to odpowiedź stwierdzająca konieczność sukcesji apostołskiej.

Celem uściślenia pojęcia „ekonomii” abp Wasyl stwierdził, że oznacza ona uzupełnienie braku przez Kościół, ale nie oznacza stworzenie czegoś nieistniejącego. W starożytności np. Kościół uzupełniał braki chrztu ariańskiego, a obecnie protestanckiego, czyniąc go pełnowartościowym, bez powtarzania jednak istotnych obrzędów. Również na zasadzie „ekonomii” Cerkiew może uznać prawdziwość rzymskokatolickich święceń jako zbieżnych w swych istotnych elementach z prawosławnymi, ale nigdy nie może uznać na zasadzie „ekonomii” rzeczywistości święceń bez sukcesji apostołskiej, ponieważ oznaczałoby to nie „uzupełnienie niekompletnego”, ile „uznanie nieistniejącego”. Przykładem „uznania nieistniejącego” byłoby uznanie pastorału protestanckiego za święcenia sakramentalne. Problem święceń anglikańskich jest bardziej złożony, gdyż zachowana jest tutaj sukcesja apostołska. Trudność tkwi w tym, czy anglikańska nauka o święceniach i episkopacie jest dostatecznie zgodna z nauką starożytnego Kościoła tak, by można je było „uzupełnić” w oparciu o zasadę „ekonomii”.

Anglikanie a metodyści

Następnie omawiana była sprawa kontaktów anglikanów z metodystami. Bp Carpenter podał w związku z tym pewne wyjaśnienie. Anglikanie w rozmowach z metodystami nie mogą żądać od nich odejścia od pozytywnych wartości, których oni bronią. Sami anglikanie nie zawsze zachowują

wali prawdę w jej pełni i równowadze. Do wspólnoty metodystycznej odnoszą się jako do wspólnoty chrześcijańskiej i prowadzą z nią rozmowy w duchu pokuty za wzajemne pomyłki popełnione w przeszłości. Metodysci odrzucili episkopat, nie ma u nich sukcesji apostołskiej, ale ich pastorzcy uważają się za sługi swego Kościoła, za pobłogosławionych przez samego Boga. Metodysci sami wystąpili z inicjatywą rozmów po znanym kazaniu wygłoszonym przez bp Fishera w 1956 roku. Anglikanie wysunęli wówczas kwestię uznania episkopatu. Zdawać by się mogło, że konsekwentnie trzeba by powiedzieć: wasze święcenia są nierzeczywiste, potrzebne jest nowe włożenie rąk, ale takie żądanie byłoby niewłaściwe, ponieważ sami anglikanie nie są co do tego zgodni. Domaga się również wyjaśnienia tzw. „obrzęd pojednania” między anglikanami i metodystami, który niepokoi wielu prawosławnych, czemu dali wyraz na belgradzkiej konferencji. „Obrzęd pojednania” — wyjaśniał bp Carpenter — został wypracowany w 1963 roku i zatwierdzony przez oba wyznania w 1965 r. W „obrzędzie” tym realizuje się jedynie wspólnota (*communio*), a nie jedność (*unio*). Jego sensem jest pokuta za podział i podziękowanie za wznowienie wspólnoty. Podczas „obrzędu” ma miejsce akt formalnego wzajemnego przyjęcia. Dokładniej — dwa akty nawiązania wspólnoty, lecz nie jedności. W anglikańskiej świątyni pastor metodystyczny podchodzi do anglikańskiego biskupa. Ten dziękuje za otrzymane dary i odzywa się do pastora modlitewnie: „Udzielam łaski święceń”, następnie w milczeniu kładzie ręce na niego. Przez ten akt pastor zostaje przyjęty do wspólnoty z anglikanami. Podobnie wygląda „obrzęd pojednania” w świątyni metodystów: anglikański biskup lub kapłan, przystępuje do metodystycznego pastora, ten wkłada na niego ręce i w ten sposób przyjmuje go do wspólnoty z metodystami.

Sens tego „obrzędu” przedmowa wyjaśnia w sposób następujący: każde duchowieństwo przekazuje drugiej stronie przeciwnej to, co samo posiada. Ma to być działanie na zasadzie „ekonomii”. Anglikanie są gotowi przyjąć od metodystów to, co, według ich mniemania, posiadają od Boga. Borowoj zapytał: jakie znaczenie posiada włożenie rąk metodysty, czy jest ono włożeniem rąk w ścisłym znaczeniu? Bp Carpenter oświadczył, że w tym wypadku najważniejszą rzeczą jest nie samo włożenie rąk, lecz modlitwa, która mu towarzyszy, przy czym nie jest to wyłącznie pogląd metodystyczny. Anglikanie myślą tak samo. Nadto nie domagają się od metodystów uznania poglądu, że bez episkopatu nie ma łaski sakramentalnej. U metodystów dowolność rozumienia biskupstwa jest podobna jak u anglikanów. Bp Likfield dodał do tego informację o analogicznych próbach dokonywanych w Ameryce. Początek dało im kazanie Blacka, który oświadczył m. in., że wspólnota w Kościele powinna być w pełni ewangeliczna i w pełni katolicka. Obecnie kościół episkopalny w Ameryce prowadzi rozmowy na ten temat z ośmiu grupami. Rozmowy dotyczą raczej praktycznego niż teologicznego znaczenia episkopatu, chociaż to nie przeszkadza, że w dalszym ciągu biskupie włożenie rąk jest uważane za akt sakramentalny.

Z kolei zajęto się sprawą święceń w ogóle, która jest tak ważna dla prawosławnych. Również i ta sprawa jest szeroko dyskutowana wśród anglikanów, jak i protestantów. U metodystów „obrzęd pojednania” w wypadku nieobecności pastora mogą odprawiać wierni, ale anglikanie nalegają, by w przyszłości to nie zachodziło. W związku z dyskusją o święceńciach powrócono do sprawy stosunków między anglikanami a niedawno powstałym Kościołem Indii Południowych. W imieniu episkopalnego Kościoła w Ameryce bp Likfield oświadczył, że jest utrzymywana z nim jedynie „ograniczona wspólnota” (*limited intercommunion*), a przy tym nie ze wszystkimi jego członkami, lecz tylko z tymi wiernymi, którzy otrzymali konfirmację episkopalną, a z duchowieństwa z tymi tylko, którzy otrzymali biskupie wło-

zenie rąk. W imieniu anglikanów bp Carpenter dodał, że duchowni mogą odprawiać w Kościele Indii Południowych. Obecnie bowiem wszyscy pastory tego Kościoła mają obowiązek przyjąć biskupie włożenie rąk. Można więc mieć nadzieję, że w przeciągu 30 lat, kiedy odejdą z pracy kościelnej pastory nie posiadający biskupiego włożenia rąk, w Kościele tym pozostaną tylko osoby duchowne posiadające takie włożenie rąk. Pozostaje jednak wątpliwość w związku z istniejącym w tym Kościele prawem zezwalającym na przyjmowanie z innych protestanckich wyznań pastorów bez biskupiego włożenia rąk.

Strona prawosławna wysunęła również problem udziału w anglikańskich nabożeństwach podczas ekumenicznych konferencji wszystkich uczestników bez różnicy wyznania, a tak samo sprawę zezwolenia samym anglikanom na uczestnictwo w obrzędach z protestantami, z którymi zazwyczaj nie wchodzi oni w eucharystyczną interkomunię. Bp Carpenter odpowiedział, że praktyka taka nie jest zabroniona, ale również nie zaleca się jej. Jeśli chodzi o interkomunię, to ze stanowiska anglikańskiego potrzebne jest uznanie symbolu nicejskiego. W związku z tym metr. Antoni podkreślił, że najistotniejszą tutaj sprawą jest rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii, co z kolei według prawosławnych, wiąże się ściśle z biskupim włożeniem rąk na sprawującego ją. Na uwagę T. Parkera, że ograniczona interkomunia jest również w praktyce u prawosławnych (np. udział w wielkanocnej liturgii celebrowanej przez patriarchę serbskiego Dymitra ambasadora angielskiego i grupy anglikanów w Belgradzie), abp Wasyl zaznaczył, zgodnie z wyrażeniem św. Grzegorza Teologa to, co jest „rzadkie”, nie jest prawem w Kościele. W cerkwi prawosławnej są wypadki przyjmowania sakramentów przez wiernych innych wyznań, gdy nie mają na miejscu swoich duchownych, ale ma to miejsce jedynie wówczas, kiedy w nauce o sakramentach zachodzi zgodność.

Ważność święceń

Na koniec abp Wasyl postawił problem istoty święceń. Nie ulega wątpliwości, że Kościół anglikański zachował sukcesję apostołską historycznie, ale to nie wystarczy do uznania ich prawidłowości, ponieważ łaska nie przekazuje się mechanicznie i zewnętrznie. Z punktu widzenia prawosławnych problem sprowadza się do tego, czy anglikańskie święcenia, choćby nawet były niepełne, są co do swej istoty takie same, jak święcenia Kościoła starożytnego, czy też są one istotnie różne, jak pastorat protestancki. Oczywiście, nie można sprowadzać całości święceń kapłańskich do jednego obrzędu liturgicznego, jak to czyniła w średniowieczu teologia rzymskokatolicka. Kapłan jest również głosiicielem Słowa Bożego i kierownikiem duchownym. Tym niemniej, w przekonaniu prawosławnych, główną funkcją prawdziwego kapłaństwa jest sprawowanie Eucharystycznej Ofiary. A to wiąże się nierozdzielnie z wiarą w rzeczywiste przystoczenie Eucharystycznych Darów w Ciało i Krew Chrystusa. Tymczasem w *Księdze Modlitw Wspólnych*, w obrzędzie włożenia rąk, a przede wszystkim w 39 artykułach, jest wiele miejsc, które budzą wątpliwości, czy w anglikanizmie istnieje taka wiara i czy jest ona obowiązująca. Anglikański obrzęd włożenia rąk (w odróżnieniu od prawosławnego) nie zawiera wskazań, że święcony przeznaczony jest całkowicie do sprawowania Bożej Eucharystii. Nauka o Eucharystii w anglikańskich tekstach liturgicznych zawiera wiele niejasności i dwuznaczności i może być interpretowana w duchu kalwińskiego lub zwingliańskiego. O niejasności w zakresie teologii święceń świadczy fakt, że anglikańscy reformatorzy zamienili praktykowane w zachodnim chrześcijaństwie wręczanie nowoświęconemu pateny i kielicha na wręczanie Biblii. Wręczenie pateny i kielicha jest wprawdzie zwyczajem średniowiecznym, nieznanym starożytnemu

Kościółowi, nie ma go również w prawosławiu, choć praktykuje się tu podobny obrzęd wręczenia Baranka, to jednak w ten sposób zostaje podkreślone zasadnicze znaczenie hierarchicznego Kapłaństwa. Reformatorzy, zmieniając wręczenie pateny i kielicha na wręczenie Biblii, pokazali, że święcenie pojmują jako funkcję przepowiadania i nauczania w duchu protestanckiego pastoratu, a nie przede wszystkim jako obrzęd konsekracji, który daje prawo i obowiązek sprawowania Eucharystii. Nastąpiło tutaj odejście od starożytności święceń, a w każdym razie, istotne przesunięcie punktu ciężkości. Metr. Antoni ze swej strony dodał, że stosunkowo nie tak dawno (w 1872 r.) irlandzki Kościół episkopalny, wchodzący w skład wyznania anglikańskiego, wypowiedział się w oficjalnym dokumencie (katechizmie) przeciw rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w Komunii.

Bp Carpenter przyznał, że w *Rytuale* włożenia rąk nie ma mowy o Eucharystii, tylko o sakramentach w ogólności, tym niemniej jest faktem bezspornym, iż w Kościele anglikańskim tylko osoby posiadające święcenia mogą sprawować Obrzęd Komunii. Wręczenie Biblii w miejsce pateny i kielicha było reakcją przeciw średniowiecznemu pogładowi na kapłana wyłącznie jako sprawującego liturgię mszalną. Poza tym wręczenie Biblii jest właściwe, ponieważ ona daje władzę sprawowania Eucharystii i jest jej uzasadnieniem. Niektórzy anglikanie rzeczywiście odrzucają *Real Presence*, lecz nie uważa się ich automatycznie za nielojalnych wobec wyznania anglikańskiego. Po prostu wyrażają jedną z tradycji anglikańskich.

Rozmowy anglikańsko-prawosławne w Londynie miały z założenia charakter wyłącznie dyskusyjno-informacyjny, dlatego na ich zakończenie nie uczyniono podsumowania, jak również nie ogłoszono oficjalnego sprawozdania wspólnego.

Ks. Tadeusz Wyszyński, Gdańsk