

Jerzy Lewandowski

Dwustronne dialogi ekumeniczne

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 4,
179-200

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Jerzy Lewandowski

DWUSTRONNE DIALOGI EKUMENICZNE

„Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (SiDE) w swojej formie działalności ekumenicznej uważają, że nie wystarczy podać doktrynę Kościołów, ale opierając się na niej należy prowadzić dialogi doktrynalne. Dlatego też omawiane czasopismo publikuje materiały odnoszące się do dialogów ujmowanych bardzo wszechstronnie. Dialogi dotyczą religii chrześcijańskich jak też niechrześcijańskich. Słusznie zauważa potrzebę dialogu Światowa Rada Kościołów, która wydaje *Wytyczne w sprawie dialogu*¹ podkreślając, że podjęcie dialogu wymaga otwarcia umysłu i serca na innych. Jest to przedsięwzięcie wymagające zarówno podejmowania ryzyka, jak i głębokiego powołania. Wielu chrześcijan przekonało się, że dialog jest naprawdę możliwy na bazie obopólnego zaufania i poszanowania nienaruszalności tożsamości każdego uczestnika. Dialog jest fundamentalną częścią służby chrześcijańskiej we wspólnocie. Historię chrześcijaństwa można ująć w aspekcie dorastania do dialogu: do dialogu z określoną kulturą, religiami niechrześcijańskimi, strukturami ekonomiczno-politycznymi, a także do dialogu międzykościelnego wewnątrz własnego chrześcijańskiego domu. Każdy z tych dialogów okazał się trudnym i pasjonującym, pełnym napięć i wahań, niezdecydowania i odwagi, zapisując jasne i ciemne karty. Do znaków naszych czasów należy międzykościelny dialog doktrynalny. Droga do dialogu ekumenicznego wiodła od walki do tolerancji, od tolerancji do uznania wolności religijnej jako nieodzownego warunku dialogu.

¹ Por. Dialog we wspólnocie. Wytyczne w sprawie dialogu z przedstawicielami różnych religii i ideologii. Dokument Światowej Rady Kościołów, SiDE: 1986, nr 3, s. 52-68.

O dialogu mówi również Harding Meyer przedstawiając artykuł², w którym podkreśla, że do podziału Kościoła przyczyniło się grzeszne postępowanie ludzi - upór i przekora, pycha i arogancja; z tego powodu podział ten musi być przezwyciężony przez nawrócenie serca. Dlatego prowadzone są dialogi nad sprawami wiary w wielu miejscach i w różny sposób. Wspomniany autor zaznacza, że w prowadzonych dialogach dominują trzy kręgi tematyczne:

- problem pojmowania i praktykowania Eucharystii;
- problem ordynowanego urzędu kościelnego, który łączy się przeważnie z problemem urzędu biskupiego, niekiedy też z problemem urzędu papieskiego;
- problem autorytetu w Kościele, z którym wiąże się problem autorytetu Pisma Świętego, wyznań wiary, soborów i uchwał soborowych, dogmatów i tradycji³.

Wyżej wymieniony autor stwierdza, że rzeczą przedwczesną byłoby twierdzić, że w podejmowanych tematach zdołano w pełni przezwyciężyć istniejące dotychczas różnice. Poza tym istnieją problemy, które w dotychczasowych dialogach nie były rozpatrywane w ogóle, jak na przykład problem prymatu papieskiego, mariologii i kultu świętych lub problem miejsca Kościoła w wydarzeniu zbawczym. Mimo to zdołano osiągnąć godną uwagi zgodność poglądów w wielu kwestiach⁴.

Zdaniem omawianego autora w dialogach chodzi o osiągnięcie jedności Kościoła jako wspólnoty Kościołów częściowych o różnych ich „profilach”, które w procesie porozumienia ekumenicznego uległyby takiej odnowie i przemianie, że dotychczasowe różnice przestałyby odgrywać rolę czynnika dzielącego, lecz stanowiłyby wyraz uprawnionej różnorodności członków jednego Ciała Chrystusa. Autor zauważa, że dialogi posiadają od początku dynamikę, która nie chce zadowolić się opracowaniem porozumień teologicznych, lecz zmierza do realizacji żywej jedności i wspólnoty kościelnej. Ta dynamika, wiodąca od konsensu do żywej wspólnoty, wzmożła się jeszcze wraz ze wzrostem osiąganych porozumień. Toteż dzisiaj mamy do czynienia z dwoma jednocześnie przebiegającymi procesami, z jednej strony trwa zmaganie o osiągnięcie porozumień teologicznych,

² Por. H. Meyer, Jedność Kościoła w duchu i prawdzie, tłum. K. Załęski, SiDE 1984, nr 3, s. 80-83.

³ Tamże, s. 81.

⁴ Tamże, s. 82.

z drugiej strony występują starania o realizację tych porozumień w życiu wspólnoty kościelnej. Wielką kartę dialogu Kościoła z całym światem stanowią programowe słowa Jezusowej odprawy: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19)⁵.

Z kolei Alfons Skowronek⁶ stwierdza, że godzina dialogu wybiła dzisiaj w sytuacji postaw i światopoglądów pretendujących do ideologicznej powszechności, ekskluzywizmu i supremacji. Zdaniem autora dzisiejszy dialog oscyluje między dwoma biegunami: między nadzieją, jaką żyje świat, a nadzieją chrześcijaństwa. Wezwanie do dialogu Pawła VI w pełni przyjęte zostało przez ogół ojców soborowych. W encyklice *Ecclesiam suam* i w tekstach soborowych słowo „dialog” oznacza najpierw nową postawę Kościoła na zewnątrz; rozumie on swoje posłannictwo jako posługiwanie, które oferuje ludzkości⁷.

Encyklika stwierdza, że „dzieje zbawienia ludzkiego świadczą o tym długotrwałym i różnorodnym dialogu, który Bóg w sposób przedziwny z ludźmi nawiązuje i w rozmaity sposób dalej prowadzi” (n. 70). Na ofertę dialogu ze strony Boga ludzie odpowiadają modlitwą, jedną ze szczytowych form rozmowy z Bogiem. Kulminacyjną sytuację dla dialogu ze stworzeniem zainaugurował Bóg za pośrednictwem Jezusa z Nazaretu. Ponieważ Jezus jest przedstawicielem wszystkich ludzi, wszyscy przez Niego jesteśmy wezwani do dialogu z Bogiem⁸.

Zapoczątkowany w tajemnicy Wcielenia dialog z ludzkością kontynuować ma Kościół, któremu Chrystus powierzył dzieło nauczania i uświęcania w dialogu, głoszenia Ewangelii i udzielania chrztu wiary. Cel dialogu pokrywa się zatem dokładnie z misją Kościoła, która sprowadza się do szerzenia Królestwa Bożego i potęgowania wzrostu Ciała Mistycznego Chrystusa, stwierdza wspomniany autor. Dialog musi toczyć się w klimacie pełnej wolności, w atmosferze zaproszenia i oferty: „Myśl o zmuszaniu kogoś do podjęcia zbawczego dialogu była dla Chrystusa czymś zupełnie obcym, zapraszał ich jedynie poryw miłości” (n. 75). Papież Paweł VI mówi o czterech celach dialogu, które wymagają: jasności, łagodności, wzajemnej

⁵ Tamże, s. 83.

⁶ Ks. A. Skowronek, *Sens i znaczenie dialogu*, SiDE 1989, nr 1, s. 26-38.

⁷ Tamże, s. 28 n.

⁸ Tamże, s. 30.

ufności i roztropności⁹. Dalej Ojciec Święty w swojej encyklice podkreśla, „że troska o to, aby dotrzeć do braci, nie powinna osłabić prawdy, nie może prowadzić do kompromisu i ustępstw, gdy chodzi o zasady moralne, które w założeniach i praktyce określają i ukierunkowują życie według chrześcijańskiej wiary” (n. 17).

Z dotychczasowych spostrzeżeń osnutych wokół analizowanych artykułów i encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*, wynika, że cała specyfika dialogu, warunki jego prowadzenia pokrywają się bez reszty z samym duchem chrześcijaństwa, którego naczelnym przykazaniem jest miłość bliźniego i miłość do nieprzyjaciół. Ta miłość w swym podwójnym wyrazie jest równoznaczna z miłością Boga.

Zamieszczone artykuły w SiDE są próbą usystematyzowania zasad prowadzenia dialogu. Kwartalnik stara się na bieżąco rejestrować wszystkie ważniejsze dialogi międzywyznaniowe. Wyniki dialogów stanowią wkład w przewyższanie ostrych polaryzacji i nieporozumień. Jest to istotny sukces o dwustronnym znaczeniu.

A. Religie chrześcijańskie

E. Castro¹⁰ podkreśla, że przykazanie Jezusa Chrystusa i moc Jego łaski prowadzi Kościół do głoszenia Dobrej Nowiny. To posłannictwo Ewangelii daje wspólnotom chrześcijańskim wspólną podstawę dla ich zwiastowania. Kościoły chrześcijańskie uznają chrzest, jako skuteczny znak ich jedności, będący środkiem do wyrażenia i pogłębienia wspólnego świadectwa¹¹.

Inny autor J. Chandran¹² pisze, że idea jedności chrześcijaństwa była żywa we wszystkich epokach, choć dla jej wyrażenia stosowano i używano najróżniejszych pojęć. Nasi przodkowie wielokroć starali się doprowadzić do jedności rozbite chrześcijaństwo. Najbardziej brzemienny w skutkach rozłam między Wschodem a Zachodem, między Kościołem Rzymu a Kościołem Konstantynopola, dokonał się w 1054 roku. Dla chrześcijaństwa

⁹ Tamże, s. 31 nn.

¹⁰ Por. E. Castro, Wspólne świadectwo, tłum. J. Mizgała, SiDE 1985, nr 2, s. 34-38.

¹¹ Tamże, s. 35 nn.

¹² Por. J.R. Chandran, Chrześcijaństwo a religie światowe - dyskusja ekumeniczna, tłum. I. Kruczyńska, SiDE 1984, nr 1, s. 33-48.

wynikła z tego największa schizma. Powstał Kościół prawosławny, który odłączył się od Kościoła rzymsko-katolickiego. Odtąd Wschód i Zachód kroczą odrębnymi drogami¹³.

W pierwszej połowie XVI wieku Kościołem Rzymu wstrząsnęła Reformacja. Odłączyła się od niego cała Europa północna i wielkie obszary Europy środkowej. Luter stworzył w Niemczech fundament, na którym powstawać zaczęły nowe Kościoły ewangeliczne (lutrańskie).

Podobne zjawisko obserwujemy w Szwajcarii, gdzie najpierw Ulryk Zwingli wprowadza Kościół Zurychu na drogę Reformacji, a po wielu dysputach z przedstawicielami Kościoła rzymskiego, za przykładem Zurychu idą inne kantony oraz duża część Niemiec południowych, które przyłączają się do obozu Reformacji. Pod wpływem Jana Kalwina, działającego w Genewie, Reformacja rozprzestrzeniła się w Europie zachodniej. W 1534 roku król Henryk VIII odłączył od Rzymu Kościół Anglii. W dalszym ciągu następowały rozłamy, ale w Kościele Wschodnim nie przybrały nigdy tak dramatycznych rozmiarów jak w Kościołach Zachodnich. Historia Kościoła nie jest jednak wyłącznie historią podziałów religijnych. Trzeba pamiętać, że w ciągu wieków stale na nowo podejmowane były starania zmierzające do przywrócenia jedności¹⁴.

Ostatnio widać zmianę w postawie Kościoła wobec podziału chrześcijaństwa. Nowość postawy Kościoła w ruchu ekumenicznym poczyniła instrukcja *Ecclesia catholica* i Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan oraz motu proprio *Supermo Dei nutu*, dając Kościołowi podstawę do dialogu z prawosławnymi i protestantami¹⁵.

Dialog międzywyznaniowy staje się założeniem ekumenizmu katolickiego od pontyfikatu Piusa XII, od czasu, gdy powstał Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Jan XXIII apeluje o pracę ekumeniczną opartą na tym, co łączy Kościół katolicki z braćmi odłączonymi, a nie dzieli. Ekumeniści katolicy są zgodni, że jedność przyrzeczona przez Pana może być tylko jednością w Prawdzie. Zjednoczenie chrześcijaństwa musi uwzględniać moment rozdziału, a także rozwój prawdy chrześcijańskiej w czasach rozłąki. Zjednoczenie religii chrześcijańskich to spotkanie w nowym punkcie dziejów, wyznaczonym przez rozwój doktryny chrześcijańskiej¹⁶.

¹³ Tamże, s. 34 n.

¹⁴ Tamże, s. 36.

¹⁵ Tamże, s. 37.

¹⁶ Tamże, s. 38.

Podjmując problem zjednoczenia chrześcijaństwa, mówiono początkowo o powrocie braci odłączonych do widzialnej wspólnoty z Rzymem, natomiast dekret *Unitatis redintegratio* mówi o wierności nauce Chrystusowej. Nie ma to być jedność integracyjna, ale wspólnotowa, której podstawą jest tajemnica Trójcy Świętej oraz Osoba i zbawcze dzieło Chrystusa. Włączenie się w nią wymaga od wszystkich religii chrześcijańskich ustawicznej przemiany. Dialog z religią prawosławną wysuwa wiele spornych problemów, ale oparty o posoborową eklezjologię nakazuje katolikom traktować chrześcijański Wschód jako jedność¹⁷.

Dialog z Kościołem prawosławnym napotyka na trudności, dlatego, że większość wyznań protestanckich odrzuca sakramentalizm, a przyjmuje zasadę *Scriptura sola*. Dialog od II Soboru Watykańskiego spowodował, że chrześcijanie ukazują kierunek porozumienia, który ma doprowadzić do prawdziwej jedności ludzkiej rodziny. Chrześcijanie różnych Kościołów uznali, że Sobór Watykański II wyzwolił potężne siły w kierunku jedności chrześcijaństwa. We wszystkich dyskusjach podkreślano wysoki poziom dokumentów soborowych, w których płaszczyzną dialogu doktrynalnego jest eklezjologia ujmująca Kościół jako tajemnicę¹⁸.

Jak wynika z przedstawionego dialogu, największa rozbieżność między chrześcijanami ujawnia się w pojmowaniu Kościoła, a Sobór i powstałe na nim dokumenty zainspirowały do nowego myślenia i szukania dróg prowadzących do prawdziwej jedności, takiej, o której mówił sam Jezus Chrystus. Dlatego w ruchu ekumenicznym bardzo pomocne jest patrzenie na współwyznawców jak na braci w wierze, szukanie tego co łączy i wspólne rozwiązanie tego co dzieli.

Z kolei William Lazareth zauważa, że wszyscy wyznawcy Chrystusa, aby mogli dawać skuteczne świadectwo o Chrystusie, powinni ludziom okazywać miłość i szacunek. Obecność chrześcijan w społecznościach ludzkich powinna być ożywiona tą miłością, jaką umiłował nas Bóg, który chce, abyśmy i my wzajemnie się miłowali¹⁹.

Wydaje się, że droga do zjednoczenia chrześcijan, zarysowana w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych”, nie polega na jakimś dążeniu do administracyjnego połączenia się Kościołów - chociaż tych procesów też nie

¹⁷ Tamże, s. 40 n.

¹⁸ Tamże, s. 45.

¹⁹ Por. W. Lazareth, W Chrystusie nadzieja dla Kościoła. Uwagi na temat ekumenizmu, tłum. I. Kruczyńska, SiDE, nr 1, s. 13-21.

można wykluczyć, ale chodzi raczej o odmianę życia wszystkich Kościołów i wspólnot, o uczciwość wobec świata i dawanie świadectwa prawdzie.

Publikowanie artykułów przez SiDE o innych religiach chrześcijańskich jest ważnym czynnikiem w kształtowaniu, zwłaszcza wśród katolików, postawy otwarcia się na braci innych wyznań, pomaga w przewyciężaniu licznych uprzedzeń i nieporozumień.

1. Dialog katolicko-prawosławny

Artykuły zamieszczone w „Studiach i Dokumentach Ekumenicznych” pozwalają czytelnikowi spojrzeć obiektywnie na Kościół prawosławny. Wywody te dalekie są od polemiki i apologii. Henryk Paprocki²⁰ zauważa, że różnice między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem nie usprawiedliwiają wcale rozłamów, a tym bardziej antagonizmu, jaki trwa przez wieki między dwoma wielkimi Kościołami.

Po wielowiekowym okresie wzajemnej nieufności, a nawet wrogości, Kościoły Wschodu i Zachodu znajdują się obecnie w fazie bardzo zaawansowanego dialogu bilateralnego. Autor pisze, że na tak radykalną zmianę wzajemnych stanowisk niewątpliwie wpływ wywarła z jednej strony postawa hierarchów tej miary, co papież: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II i patriarcha Atenagoras I, a z drugiej strony Sobór Watykański II, który dokonał radykalnej zmiany postawy Kościoła katolickiego w stosunku do ekumenizmu oraz konferencje ogólnoprawosławne, które zmieniły ogólne nastawienie prawosławia²¹.

Dekret o Kościołach Wschodnich Katolickich *Orientalium Ecclesiarum* (1964) stwierdza, że Kościół powszechny ceni bardzo instytucje, obrządku liturgiczne, tradycje, oraz duchową spuściznę i dyscyplinę Kościołów Wschodnich (n. 1). Sobór powszechny potwierdza i pochwała dawne przepisy dotyczące sakramentów św., przyjęte w Kościołach Wschodnich, jak i praktykę w ich sprawowaniu i udzielaniu (n. 12). Na Kościołach Wschodnich, pozostających w łączności ze Stolicą Apostolską, spoczywa szczególnie obowiązek popierania jedności wszystkich chrześcijan, szczególnie wschodnich. Mają to czynić przede wszystkim przez modlitwy, przykładne

²⁰ Por. H. Paprocki, Dialog katolicko-prawosławny, SiDE 1983 nr 1, s. 49-59.

²¹ Tamże, s. 51.

życie, wierność wobec starożytnych tradycji wschodnich, wzajemne lepsze poznanie się, współpracę i braterski szacunek dla rzeczy i ludzi²².

Zgodnie z przyjętymi zasadami można chrześcijanom wschodnim, którzy w dobrej wierze pozostają odłączeni od Kościoła katolickiego udzielać sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych - jeśli dobrowolnie o to poproszą i będą mieli należytą dyspozycję. Owszem, również katolikom wolno prosić o te sakramenty tych duchownych akatolickich, w których Kościołach ważne są sakramenty, ilekroć doradzałaby to konieczność albo rzeczywisty pożytek duchowy, a dostęp do kapłana katolickiego fizycznie lub moralnie okazałby się niemożliwy (n. 20). Przygotowania do dialogu teologicznego katolicko-prawosławnego trwały kilka lat. Oficjalne rozpoczęcie dialogu ogłoszone zostało podczas wizyty Jana Pawła II w Konstantynopolu, 30 listopada 1979 roku. H. Paprocki pisząc o dialogu podkreśla, że prawosławie uważa się za jedyny, prawdziwy, powszechny i apostołski Kościół i z tym trzeba się liczyć. Jeden i drugi Kościół przypisuje sobie pełną eklezjalność. Prawosławna nauka o powszechności stała się przedmiotem ożywionej dyskusji teologicznej. Owocem tej dyskusji był dokument przedstawiony Zgromadzeniu Światowej Rady Kościołów w Nairobi. Określenie Kościoła jako soborowej wspólnoty Kościołów lokalnych zostało przyjęte pozytywnie zarówno przez teologów prawosławnych jak i protestanckich, zaznacza autor²³.

K. Schuh²⁴ nie uchyla się od tak zwanych problemów drażliwych w dialogu ekumenicznym, jakimi są dla wielu kwestie związane z prymatem. Kościół prawosławny nigdy nie negował prymatu w Kościele i uznawał biskupa Rzymu jako *primus inter pares*. Jak zaznacza autor, prymat papieński ma uzasadnienie w Nowym Testamencie. Nierozstrzygnięta pozostaje jedynie kwestia dotycząca natury prymatu. Świadomości chrześcijan Wschodu obcy jest aspekt władzy jurydycznej papieża nad każdym Kościołem lokalnym. Przyjęcie, według nich, takiej władzy oznaczałoby utratę elementu bardzo istotnego dla posługi biskupa w Kościele lokalnym. Podobną trudnością jest przeszkoda w przyjęciu nieomyłności. Dla prawosła-

²² Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, *Orientalium Ecclesiarum*, Pallottinum, Poznań 1968.

²³ Por. H. Paprocki, dz. cyt., s. 55 n.

²⁴ Por. H. Schuh, Dialog między Kościołami Wschodu i Zachodu, tłum. K. Załęski, SiDE 1984, nr 3, s. 84-89.

wia, pisze autor, tylko Sobór posiada władzę wypowiedzenia treści wiary w formie słownej²⁵.

Kościół prawosławny obowiązuje zasada soborowości, wprowadzona przez teologów wschodnich z nauki o Trójcy Świętej. Dalej Kościół jest pojmowany bardziej w kategoriach sakramentalnych - jako sakrament komunii. Ta komunია jest wspólnotą Kościoła lokalnego, jak też wszystkich Kościołów lokalnych razem wziętych. Dewaluację pojęcia „sakrament” dostrzega chrześcijaństwo ewangelickie i katolicyzm, co z kolei wpływa na sakramentalne życie Kościoła, zaznacza autor. Jedynie w prawosławiu nie odczuwa się tego kryzysu. Dlatego też po Soborze Watykańskim II teologowie katoliccy zaczęli głębiej interesować się tradycją chrześcijańskiego Wschodu. Wspominany autor chcąc przybliżyć katolicyzm do prawosławia, oprócz zbieżności i różnic teologicznych ukazuje też postać wspólną obu Kościołom - świętego Benedykta. Piśmiennictwo cerkiewno-słowiańskie przedstawia go jako jeden z filarów, na którym wspiera się jedność piśmiennictwa cerkiewno-słowiańskiego oraz jedność w wierze Kościoła rzymskiego i Kościoła Wschodu²⁶.

Metropolita Pitirim²⁷ pisze o przypadającym w 1988 roku jubileuszu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Tysiąclecie Chrztu Rusi - przez całą chrześcijańską ekumeniczną zbiorowość traktowane jest jako fakt o szczególnym znaczeniu. Jubileusz ten nawiązuje do tradycji wielowiekowego współżycia ludów złączonych wspólną chrześcijańską i europejską kulturą, a zarazem jest wydarzeniem o wielkiej wymowie dla aktualnego procesu zbliżenia i porozumienia między narodami. Autor podkreśla, że przyjęcie chrztu w 988 roku przez świętego księcia Włodzimierza i kijowsko-ruskie szczyty oraz towarzyszące temu podniesienie prawosławnej wiary i bizantyjskiej tradycji do roli religii państwowej, to fakty, poprzez które Ruś Kijowska weszła w orbitę tak dawnych jak i nowoczesnych państw europejskich. Zbliżający się jubileusz stanie się jakby ogniwem w procesie zbliżenia chrześcijan, bez względu na ich przynależność wyznaniową. Jubileusz odegra rolę kamienia milowego na drodze do odprężenia i pokoju²⁸.

²⁵ Tamże, s. 84.

²⁶ Tamże, s. 88 n.

²⁷ Por. M. Pitirim, Tysiąclecie Chrztu Rusi w kontekście współpracy ekumenicznej, tłum. A. Kempfi, SiDE 1988, nr 1, s. 26-31.

²⁸ Tamże, s. 30 n.

Na uwagę zasługuje działalność Międzynarodowej Komisji Mieszanej²⁹ składającej się z katolików i prawosławnych, mającej za zadanie wyjaśnić kwestie sporne między dwoma Kościołami, w celu odbudowania komunii między nimi. Przedstawiony dokument ujmuje tajemnicę Kościoła jako misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Mieszana Komisja redagująca ten raport chce okazać, co osiągnęła doświadczając razem jednej wiary, która jest kontynuacją wiary Apostołów. Ponieważ chodzi o pierwszy etap dotyczący misterium Kościoła w jednym z jego aspektów, wiele punktów nie było jeszcze rozpatrywanych. Będą one rozpatrywane w etapach następnych³⁰.

Dokument podkreśla, że Kościół odnajduje swój wzorzec, swoje pochodzenie i swój cel w misterium Boga Jedyne w Trzech Osobach. Bóg Jedynek jest wspólnotą Trzech Osób, Kościół jest wspólnotą wielu wspólnot; Kościół lokalny jest wspólnotą osób. Jest to tekst wyrażający podstawową zgodność i to dosyć szeroką odnośnie do rzeczywistości Kościoła oraz jego elementów strukturalnych, ale przesuwający też wyraźnie na potem studium tych zagadnień, co do których istnieją różnice poglądów³¹.

Następny etap pracy dotyczył „Wiary, sakramentów i jedności Kościoła”³². Dokument stwierdza, że jedność w wierze jest podstawą dla jedności w sakramentach, a zwłaszcza w świętej Eucharystii. Pierwszym z warunków prawdziwej wspólnoty między Kościołami jest to, aby każdy z nich odwoływał się do Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Symbolu Wiary. Wspólnota możliwa jest jedynie między Kościołami, które mają wspólną wiarę, kapłaństwo i sakramenty. Na Wschodzie zachowano jedność w czasie liturgicznej celebracji trzech sakramentów (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), podkreślając w ten sposób jedność dzieła Ducha Świętego oraz pełnię włączenia dziecka w sakramentalne życie Kościoła. Na Zachodzie trzy sakramenty udzielane są odrębnie. Istnieją różne praktyki, na Zachodzie i na Wschodzie, gdy chodzi o sprawowanie sakramentów inicjacji chrześcijań-

²⁹ Por. Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Mieszana Komisja Międzynarodowa do spraw dialogu między Kościołem rzymsko-katolickim i Kościołami prawosławnymi. Druga Sesja Plenarna. Monachium 30 czerwca do 6 lipca 1982 r., SiDE 1983, nr 1, s. 51-59.

³⁰ Tamże, s. 54.

³¹ Tamże, s. 56 nn.

³² Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do spraw dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Wiara, sakramenty i jedność Kościoła, SiDE 1988, nr 1, s. 64-72.

skich, powodujące pojawienie się kwestii teologicznych i praktyczno-pastoralnych trudnych do rozstrzygnięcia czy przezwyciężenia³³.

Następnie Komisja Mieszana katolicko-prawosławna przeanalizowała tekst omawiający „Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła”³⁴, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego. Zajęła się nim w sposób szczególny na swej piątej sesji w Uusi Valamo w Finlandii (w 1988 roku) z nadzieją, że po trzech latach prac przygotowawczych zostanie oficjalnie przyjęty, co się też faktycznie stało. Dokument uwidoczniał, że istnieje między Kościołem rzymskokatolickim a prawosławnym wspólna tradycja co do posługi kapłańskiej, sakramentalnej struktury Kościoła i sukcesji apostoelskiej. Struktura Kościoła wyraziła się w sakramentalności święceń biskupich, prezbiterów i diakonów. Fakt ten potwierdził w sposób oczywisty, iż dialog, zapoczątkowany na wyspach Patmos i Rodos w 1980 r., a następnie prowadzony dalej w Monachium (1982), na Krecie (1984) i w Bari (1986 i 1987), był pomyślnie kontynuowany w Valamo w 1988 r. Przez cały okres wspólnych dziejów na Wschodzie i na Zachodzie wspólnota sakramentalna i synodalna między biskupami była znakiem i potwierdzeniem wspólnoty w wierze i w sakramentach. Nie znaczy to, iż oba Kościoły są złączone pełną jednością i wspólnotą sakramentalną. Pozostają jeszcze poważne problemy do rozwiązania, trzeba osiągnąć zgodę w sprawach kontrowersyjnych, między innymi co do form władzy w Kościele³⁵.

Zgodnie z postanowieniem komisji na jej zebraniu w Bari w 1987 r. w Uusi Valamo omawiano sprawę wschodnich Kościołów katolickich pozostających we wspólnocie ze Stolicą Rzymską; sprawa ta poważnie obciąża stosunki między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi. W Valamo powołano do życia podkomisję, której członkowie mają zbadać eklezjologiczne i praktyczne aspekty tego zagadnienia. Powyższy dokument stwierdza, że posługiwanie aktualizuje w Kościele posługiwanie samego Chrystusa, który jest obecny w Kościele. Obejmuje ono w rzeczywistości wiele funkcji pełnionych przez członków wspólnoty wedle różnorodności darów, które otrzymują jako członkowie Ciała Chrystusa. Niektórzy spośród

³³ Tamże, s. 65 nn.

³⁴ Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła (ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego), SiDE 1989, nr 1, s. 58-66.

³⁵ Tamże, s. 57.

nich otrzymują je przez święcenia i spełniają właściwą funkcję biskupa, prezbiteratu i diakonatu³⁶.

Objawem zaangażowania ekumenicznego ze strony Watykanu jest spotkanie Jana Pawła II z Dimitrosem I i podpisanie wspólnej deklaracji³⁷. Spotkanie obu dostojników jest znakiem braterstwa istniejącego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym. Istotnie bowiem, posłannictwo Kościoła w stosunku do świata odkupionego przez Chrystusa łączy się z obroną godności człowieka, wszędzie tam, gdzie godność ta jest bezpośrednio lub pośrednio kwestionowana, stwierdzili obaj dostojnicy³⁸.

Z kolei o ruchu ekumenicznym z prawosławnego punktu widzenia pisze metropolita Papandreou³⁹. Autor ukazuje działalność prawosławnego Centrum w Chambesy pod Genewą i wykonywaną pracę ekumeniczną. Otóż Prawosławne Centrum Ekumeniczne Patriarchatu w Chambesy stanowi niejako swego rodzaju przedłużenie Patriarchatu Konstantynopolitańskiego na świat zachodni; jest ośrodkiem pragnącym przekazywać światu zachodniemu prawosławne świadectwo wiary. Podejmowana jest tu próba wypracowania takiego modelu jedności, który by służył scementowaniu całej wspólnoty prawosławnej żyjącej w warunkach diaspory. Ośrodek w Chambesy zabiega o to, by być miejscem, w którym koordynuje się dialogi dwustronne Kościoła prawosławnego z innymi Kościołami i wyznaniem. Właśnie tu miały miejsce przygotowania do oficjalnego dialogu między Kościołem prawosławnym i rzymskokatolickim⁴⁰.

Centrum to dom, w którym prowadzi się prace o charakterze akademickim. Jest to ośrodek pragnący wnieść wkład do dzieła odnowy Kościoła prawosławnego: nie tylko przez to, że zajmuje się przygotowaniem Ogólnoprawosławnego Soboru, lecz także z tego tytułu, że przyczynia się do kształtowania kadry teologów zdolnych do właściwego przekazania Zachodowi prawosławnego świadectwa wiary⁴¹.

³⁶ Tamże, s. 58 n.

³⁷ Por. Wspólna deklaracja podpisana przez Jana Pawła II i Dimitrosa I, 7 grudnia 1987 roku w Watykanie, SiDE 1988, nr 2, s. 95-97.

³⁸ Tamże, s. 96.

³⁹ Por. D. Papandreou, Stan ruchu ekumenicznego z prawosławnego punktu widzenia, tłum. A. Kempfi, SiDE 1986, nr 4, s. 22-33.

⁴⁰ Tamże, s. 25 nn.

⁴¹ Tamże, s. 28 n.

Pozycja prawosławia w ramach ruchu ekumenicznego zostaje w ścisłym związku z zainteresowaniem, z jakim Kościoły prawosławne odnoszą się do sprawy zniesienia istniejących w świecie chrześcijańskim schizm i podziałów. W głębokim przekonaniu prawosławnych schizmy te i podziały sprzeciwiają się istocie i misji chrześcijańskiego Kościoła⁴².

Celem dialogu prowadzonego pomiędzy prawosławiem a katolicyzmem jest przywrócenie pełnej jedności kościelnej. Jednym z bardziej widocznych przejawów postawy ekumenicznej, zdynamizowanej przez Sobór Watykański II, jest zaangażowanie się Kościoła katolickiego w dialog teologiczny z Kościołem prawosławnym, zarówno na płaszczyźnie światowej, jak też regionalnej, narodowej lub lokalnej. W nim tkwi element decydujący o całokształcie wysiłków i procesów ekumenicznych, zmierzających do komunii w tej samej wierze i do żywego wyróżnienia tej wiary w świecie, w jakim żyjemy.

SiDE ukazują panoramę dialogów ekumenicznych między katolicyzmem a prawosławiem w wielu dokumentach i artykułach, a to z kolei pozwala w sposób całościowy zorientować się co łączy, a co dzieli obydwie Kościoły na drodze do jedności.

Wielu teologów zajmuje się tym zagadnieniem a zwłaszcza ksiądz W. Hryniewicz⁴³.

2. Dialog katolicko-anglikański

Anglikanizm jest w dużej mierze syntezą katolicko-protestancką. Gdy król Henryk VIII (1509-1547) zerwał w roku 1533 kontakty z papieżem, przyczyny tego kroku miały charakter osobisty i polityczny, nie teologiczny. Ogłaszając się głową Kościoła w Anglii, król nie zezwalał początkowo na istotne zmiany w sprawach wiary. Kościół Anglii, choć wolny od rzymskiej

⁴² Tamże, s. 30.

⁴³ W. Hryniewicz OMI, Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, „Biuletyn Ekumeniczny” 12 (1983), nr 1, s. 28-11; ks. St. J. Koza, Misterium chrztu Rusi Kijowskiej, „Collectanea Theologica”, 59 (1989), fasc. 2, s. 157-170; W. Hryniewicz OMI, Pierwszy owoc dialogu, „Więź” 26 (1983), nr 1, s. 39-50; W. Hryniewicz OMI, Dialog nie jest igraniem z nadzieją, „Więź” 31 (1988), nr 7-8, s. 54-70; Przed tysiącleciem Chrztu Rusi. Rzymskie spotkania biskupów polskich i ukraińskich, „Znak”, 40 (1988), nr 4, s. 29-62; W. Hryniewicz OMI, Misterium Eucharystii w świetle teologii prawosławnej, „Ateneum Kapłańskie”, 101 (1983), s. 366-380.

kontroli, musiał pozostać kościołem katolickim. Nie zmieniły się jego podstawowe struktury. Henryk VIII uważał się za obrońcę odziedziczonej wiary. Charakter reformacyjny przybrał Kościół angielski dopiero za panowania Edwarda VI (1547-1553), Anglia stała się w tym czasie punktem zbornym dla przesładowanych protestantów z kontynentu, którzy parli do radykalnych przemian⁴⁴.

Główne zasługi w reformowaniu Kościoła miał arcybiskup Canterbury Thomas Cranmer, który przyczynił się do odnowy kaznodziejstwa i liturgii. Wydany przez niego w 1549 roku *Modlitewnik powszechny*, pełniący jednocześnie rolę brewiarza i mszału, stał się jedną z najbardziej znaczących ksiąg w dziejach chrześcijańskiej liturgii Anglików, co do najważniejszych stwierdzeń nauki o zbawieniu i o roli Kościoła w nim⁴⁵.

Anglikanie razem z innymi nurtami protestantyzmu głoszą zasadę, że wszystkie konieczne do zbawienia prawdy wiary są zawarte w Piśmie Świętym. Z drugiej jednak strony twierdzą, że do właściwego zrozumienia Pisma Świętego przyczyniają się cztery czynniki: wewnętrzne światło Pisma Świętego, działanie Ducha Świętego w wierzącym, tradycja kościelna i rozum. Dla uzyskania wiary w Boski charakter Pisma Świętego konieczny jest ludzki autorytet i tradycja Kościoła⁴⁶.

Artykuły anglikańskie ujmują naukę o sakramentach w następujący sposób: sakramenty ustanowione przez Chrystusa są skutecznymi znakami łaski i dobroci Bożej. Anglikanie uważają, że tylko dwa sakramenty są ustanowione przez Jezusa Chrystusa: chrzest i Wieczerza Pańska. Anglikańska nauka o chrzcie nie różni się zasadniczo od nauki Kościoła rzymskokatolickiego. Istnienie różnych nurtów w łonie anglikanizmu zmusiło jego wyznawców do okazywania sobie wzajemnej tolerancji i do stałej pracy ekumenicznej we własnym domu. Świadomość odpowiedzialności za ponowne zjednoczenie Kościołów pojawiła się w anglikanizmie bardzo wcześnie. A oto cztery zasady, które z perspektywy anglikańskiej tworzą podstawę dla ponownego zjednoczenia Kościołów⁴⁷:

1. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu zawiera wszystko, co niezbędne dla zbawienia. Jest ono drogowskazem i ostateczną normą wiary.

⁴⁴ Por. K. Karski, *Anglikanizm*, SiDE 1989, nr 3-4, s. 51.

⁴⁵ Tamże, s. 53.

⁴⁶ Tamże, s. 59.

⁴⁷ Por. Artykuły anglikańskie, SiDE 1984, nr 2, s. 75-87.

2. Apostolskie Wyznanie Wiary jako symbol chrztu oraz Nicejskie Wyznanie Wiary są wystarczającą deklaracją wiary chrześcijańskiej.
3. Dwa przez Chrystusa ustanowione sakramenty - chrzest i Wieczerza Pańska mają istotne znaczenie dla życia Kościoła Chrystusowego.
4. Historyczny episkopat, w metodzie sprawowania swej funkcji dostosowany do warunków lokalnych, jest niezbędnym znakiem jedności dla wszystkich narodów i ludów, powołanych do Kościoła Chrystusa.

Teologiczny dialog między katolikami i anglikaninami poczynił wielkie postępy, łącznie z procesami oficjalnego przyjęcia ze strony zwierzchności obydwu Kościołów. Dialog ten obiecuje widzialne rezultaty, pomimo trudności będących następstwem ordynacji kobiet w łonie Wspólnoty Anglikańskiej⁴⁸.

Karol Karski⁴⁹ przedstawia prace przygotowawcze dotyczące dialogu. Ustaleniem tematyki dialogu zajmowała się działająca w latach 1967-68 Wspólna Komisja Przygotowawcza. W 1970 roku utworzono Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką, która swój cel widziała w osiągnięciu unii organicznej obu Kościołów. Komisja ogłosiła na przestrzeni kilku lat uzgadniane dokumenty dotyczące następujących kwestii: *Eucharystia* (1971), *Urząd duchowny i ordynacja* (1973) i *Autorytet w Kościele* (1976). Poza tym w 1975 roku ukazała się deklaracja osobnej podkomisji dotycząca teologii małżeństwa i jej zastosowania wobec małżeństw mieszanych. W 1982 roku ogłoszono raport końcowy, który zawierał drugi tekst na temat autorytetu w Kościele dotyczący prymatu papieskiego. Komisja wyrażała przekonanie iż w kwestiach, które były dotychczas przyczyną podziału, możliwa jest substancjonalna zgodność poglądów. Watykańska Kongregacja Doktryny Wiary zakwestionowała jednak to stwierdzenie i wezwała do kontynuacji rozmów. W raporcie końcowym wymienione są trudności doktrynalne wymagające przewyciężenia. Stało się jasne, że dialog katolicko-anglikański potrzebuje nowego impulsu, choćby dla przewyciężenia pewnego zawodu jaki spowodował, jak też grożącego mu impasu⁵⁰.

Impulsem takim stała się wizyta Jana Pawła II w Anglii⁵¹, w maju 1982 roku, wraz z podjętą wówczas decyzją utworzenia nowej Komisji Mie-

⁴⁸ Tamże, s. 78 nn.

⁴⁹ K. Karski, Anglikanizm, art. cyt., s. 55.

⁵⁰ Tamże, s. 67.

⁵¹ Por. K. Doroszewski, Papież Jan Paweł II w katedrze w Cantenbury, *SIDIE* 1983, nr 1, s. 39-46.

szanej, mającej kontynuować dotychczasowe prace, a także badać i starać się rozwiązywać te różnice doktrynalne, które dzielą dotąd obydwie wyznania. Powstała w ten sposób II Komisja Mieszana, która zgromadziła się po raz pierwszy w roku następnym i postanowiła badać, na prośbę anglikańskiego Zespołu Doradczego (będącego organem jednoczącym całą Wspólnotę Anglikańską) problem usprawiedliwienia⁵².

Po trzech latach pracy w 1986 roku w Liandof Komisja II zatwierdziła wspólną deklarację o Kościele i zbawieniu, opublikowaną w styczniu następnego roku. Jak wynika z deklaracji obydwie wspólnoty są zgodne co do istotnych aspektów doktryny zbawienia oraz roli Kościoła w tej dziedzinie. Można powiedzieć, że dokument ten wyraża pierwszy wielki konsens ekumeniczny odnośnie do „sakramentalności” Kościoła, mającego być mocą Ducha Świętego, znakiem, sługą i narzędziem planu Bożego⁵³.

Wyżej wymieniony autor mówi, że w ostatnim czasie teologiczny dialog katolicko-anglikański skupił się na refleksji nad etapami, którymi - na bazie osiągniętej już zgodności - będzie można i trzeba podążać, aby odnowić pełną komunię między dwoma Kościołami. Dokument *Drogi do jedności* był przedmiotem badań na jednym z ostatnich posiedzeń Komisji Mieszanej. W trakcie polemiki starano się wyjaśnić dawne i nowe problemy. Jednym z nich jest kwestia wzajemnego uznania posługi, co zakłada poprzednie rozwikłanie problemu deklaracji papieża Leona XIII o nieważności święceń anglikańskich. Innym z kolei problemem jest ordynacja kobiet i płynące z niej następstwo dla jedności Kościoła⁵⁴.

Anglikanie wierzą mocno, że są członkami jednego, świętego i apostołskiego Kościoła. Nie dopuszczają myśli, że Kościół ich istnieje dopiero od 450 lat. Anglikanizm bardziej niż inne nurty Reformacji przywiązuje wagę do tradycji. Wydarzenia z XVI wieku nie są przez ten Kościół traktowane jako zerwanie z tradycją. Anglikanie czują się związani z Kościołem pierwszych wieków w taki sam sposób, jak katolicy rzymscy, czy prawosławni⁵⁵.

Doświadczenie nabyte w dialogu wewnątrzwyznaniowym, wnieśli anglikanie jako swój specyficzny wkład do ekumenii ogólnochrześcijańskiej. Czołowi przedstawiciele Kościołów anglikańskich należeli do pionierów ruchu ekumenicznego. Dzisiaj niemal wszystkie Kościoły tej tradycji

⁵² Tamże, s. 40 n.

⁵³ Tamże, s. 43 nn.

⁵⁴ Por. K. Karski, Anglikanizm, art. cyt., s. 65 nn.

⁵⁵ Tamże, s. 58.

należą do Światowej Rady Kościołów, współpracują w regionalnych strukturach ekumenicznych oraz uczestniczą aktywnie w dwustronnym dialogu teologicznym.

Kwartalnik stara się w sposób obiektywny przedstawić publikacje dotyczące wzajemnych kontaktów katolicko-anglikańskich, które służą sprawie jedności. Warto podkreślić, że właśnie SiDE powyższej problematyce poświęciły wiele miejsca na swoich łamach, czego nie można powiedzieć o innych czasopismach, które tylko sygnalizowały omawiany problem.

3. Dialog katolicko-luterański

„Studia i Dokumenty Ekumeniczne” poświęciły wiele miejsca dialogowi katolickoluterańskiemu i Światowej Wspólnocie Kościołów Luterańskich⁵⁶. Luter i jego współpracownicy nigdy nie występowali z roszczeniem tworzenia nowej wspólnoty kościelnej. To opowiedzenie się za kontynuacją Kościoła jest dla luteranizmu czymś, z czego nie może on zrezygnować. Przekonania ogłoszone przez reformatorów nie tylko mają oparcie w Biblii, lecz także w tradycji Kościoła pierwszych wieków. Kościoły luterańskie szukają dialogu i wspólnoty z innymi Kościołami⁵⁷.

Luterańskie Kościoły są zrzeszone w Światowej Federacji Luterańskiej. Należą do niej 103 Kościoły. Warunkiem członkostwa w Światowej Federacji Luterańskiej jest przyjęcie statutu z podstawą dogmatyczną ujętą w artykule 2: Światowa Federacja Luterańska uznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu za jedyne źródło i nieomylną normę wszelkiej nauki i wszelkiego działania Kościoła. W trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w wyznaniach Kościoła luterańskiego, zwłaszcza w niezmienionej *Konfesji Augsburskiej* i *Małym Katechizmie* Lutra, widzi ona prawidłowy wykład Słowa Bożego⁵⁸.

Luteranizm jako rodzina Kościołów o silnej świadomości wyznaniowej odkrywał bardzo powoli i stopniowo swoje ekumeniczne zobowiązania. Dziś wiele Kościołów luterańskich jest członkami Światowej Rady Kościołów i innych międzynarodowych organizacji ekumenicznych. Luteranizm odnosi się na ogół z rezerwą do unii kościelnych zawieranych przez Kościoły

⁵⁶ Por. K. Karski, Światowa Wspólnota Kościołów Luterańskich, SiDE 1988, nr 2, s. 30-46.

⁵⁷ Tamże, s. 30 n.

⁵⁸ Tamże, s. 35 n.

ewangelickie różnych tradycji. Natomiast aktywnie uczestniczy w międzywyznaniowych, zwłaszcza w dwustronnych rozmowach teologicznych. Dużą pomocą w przygotowaniu i prowadzeniu rozmów ekumenicznych służy działający w Strasburgu (Francja) Luterancki Instytut Badań Ekumenicznych⁵⁹.

Oficjalne rozmowy między Światową Federacją Luterancką a Kościołem rzymskokatolickim były pierwszym dialogiem⁶⁰ dwustronnym podjętym przez jedną ze światowych wspólnot chrześcijańskich i Kościołem rzymskokatolickim: w roku 1967 ustanowiona została wspólna luterancko-rzymskokatolicka komisja studiów nad Ewangelią i Kościołem. W roku 1973 powołana została przez Światową Federację Luterancką i przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan nowa wspólna komisja rzymskokatolicko-luterancka. Komisja, która zakończyła swe prace w roku 1984 zaakceptowała następujące sprawozdania:

- Eucharystia (1978);
- Drogi do Wspólnoty (1980);
- Wszyscy pod władzą jednego Chrystusa - z okazji 45 rocznicy powstania Wyznania Augsburskiego (1980);
- Urząd duchowny w Kościele (1981);
- Marcin Luter - świadek Jezusa Chrystusa (1983).

Od roku 1965 prowadzony jest w USA doniosły dialog dwustronny pomiędzy Kościołami luteranckimi a Kościołem rzymskokatolickim. Rezultatem tego dialogu jest szereg sprawozdań na temat: Nicejskiego Wyznania Wiary, chrztu, Eucharystii i urzędu duchownego, prymatu papieskiego i Kościoła powszechnego, autorytetu nauczania i nieomylności w Kościele. W 1983 roku zostało przyjęte sprawozdanie na temat usprawiedliwienia. W ciągu ostatnich 20 lat dialogi te i spotkania przysłużyły się dobrze sprawie zbliżenia między Kościołami luteranckimi a Kościołem rzymskokatolickim⁶¹.

Alfons Skowronek⁶² zastanawia się nad katolicką recepcją Lutera; nie tyle oczywiście nad możliwością i granicami przyjęcia całości dzieła Reformata, ile nad recepcją głównych jego postulatów. Sprawa katolickiej recepcji Lutera nie jest problemem łatwym i prostym. Luter wołał o reformę całego Kościoła, pragnął by życie wiernych było pokutą zgodnie ze słowami

⁵⁹ Tamże, s. 38.

⁶⁰ Por. Dialog między luteranami a katolikami, SiDE 1984, nr 2, s. 52-53.

⁶¹ Tamże, s. 53.

⁶² Ks. A. Skowronek, W kręgu katolickiej recepcji Marcina Lutera, SiDE 1984, nr 1, s. 24-32.

Chrystusa mówiącego: „pokutę czyńcie”. Luter widzi pokutę w wymiarze ogarniającym i przenikającym wszystkie dziedziny życia chrześcijańskiego.

Sprawę tak pojętej, wszechogarniającej pokuty, katolicki Kościół posoborowy uczynił swoim programem. Vaticanum II tezę Lutra nawet zdradykalizował, głosząc: „Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje” (KK 8). Trzeba powiedzieć, że mamy tu do czynienia z teoretyczną przynajmniej recepcją problemu, który nurtował Lutra. Ale praktyczna realizacja tak szeroko podjętej reformy Kościoła katolickiego została dopiero rozpoczęta⁶³.

Luter powiedział, że jesteśmy usprawiedliwieni przez wiarę, z której wypływają dobre uczynki z czym zgadza się Kościół katolicki. Luter ostro występował przeciwko Mszy świętej jako ofierze ludzkiej, rozwijając swoją naukę o Wieczerzy Pańskiej, nie przeczył jednocześnie obecności ofiary Chrystusa w tym sakramencie. Prowadzony od lat, w tym właśnie newralgicznym punkcie, dialog katolicko-luterański przyniósł wręcz niezwykle i nieoczekiwane zbliżenie. We wspólnie zredagowanym, oficjalnym dokumencie luteranie i katolicy stwierdzają, że Jezus Chrystus ofiarował się raz na zawsze i, że w Eucharystii staje się obecny sakramentalnie. Przy dokładniejszym spojrzeniu można poczuć się wręcz zaskoczonym, jak dalece problemy nurtujące Lutra są obecne w naszej katolickiej teologii posoborowej⁶⁴.

Luter twierdził, że na mocy chrztu wszyscy chrześcijanie należą do stanu duchownego. Jako członkowie jednego Ciała Chrystusa mają w nim swoje określone miejsce. Obstawał przy tym, że tylko ten spełniać może w Kościele urząd, który w sposób właściwy został do tego powołany przez ordynację⁶⁵.

Dialog rzymskokatolicko-ewangelickoluterański doprowadził dzisiaj do zbliżenia poglądów na temat urzędu. Uchwalony w roku 1981 wspólny dokument poświęcony urzędowi w Kościele, stwierdza, że droga do wzajemnego uznania urzędu w Kościele ma wiele etapów. Prowadzi ona przez wzajemny respekt dla urzędów w Kościele, a poprzez praktyczną współpracę do takiego uznania urzędów w innych Kościołach, która ostatecznie doprowadzi do wspólnoty stołu eucharystycznego. Reformator mówi, że konieczna do zbawienia prawda zawarta jest jedynie w Piśmie Świętym. Dzi-

⁶³ Tamże, s. 24.

⁶⁴ Tamże, s. 27.

⁶⁵ Tamże, s. 28.

siejsza teologia katolicka odczytuje pozytywnie postulat wyłączności Pisma Świętego⁶⁶.

Możemy więc powiedzieć, że w teologii katolickiej dokonał się ważny proces recepcji istotnych wątków nauki Lutera. Cała teologia Reformatora z istoty swej jest zorientowana na duszpasterstwo, to znaczy, że Luter pragnie Ewangelię tłumaczyć, wyjaśniać i przybliżyć w języku dostępnym każdemu. Luter zawsze miał na myśli konkretnych ludzi z ich troskami, potrzebami, radościami i siłą zaangażowania. Z satysfakcją należy odnotować fakt, że i teologia katolicka ukierunkowana jest dzisiaj na to samo, że teologia pasterska, praktyczna należy dziś do jej działów najważniejszych⁶⁷.

Żeby uprzytomnić sobie, co łączy, a co dzieli protestanckie i katolickie poglądy mariologiczne, należy z typowymi twierdzeniami protestanckimi zestawzić typowe twierdzenie mariologii katolickiej. C. Napiórkowski⁶⁸ pisze, że zarówno współczesny protestantyzm, jak katolicyzm godzi się na przyznanie Maryi tytułu *Theotokos*. Protestantyzm niejednokrotnie wyraźnie stwierdza, że przyjmuje naukę Soboru Efeskiego o wcieleniu oraz formułę, która nazywa Maryję Matką Boga. *Theotokos* świadczy dzisiaj w sposób jasny o wspólnym dziedzictwie i wspólnej historii rozłączonych braci. Popęłniłoby się jednak nieściskość, gdyby się twierdziło, że protestantyzm i katolicyzm zupełnie i całkowicie zgadzają się w wyznaniu wiary w Boże macierzyństwo Maryi, stwierdza autor⁶⁹.

Drugą prawdą, która łączy protestanckiego i katolickiego teologa w mariologii, jest dziewictwo Maryi, która jest wzorem pokory i wiary. Ale trzeba wyjaśnić, że podczas gdy teologowie katolicy podkreślają wewnętrzne piękno i duchowe bogactwo Matki Bożej, która mimo to wyznaje swą „niskość”, teologowie protestanccy mówią o rzeczywistej duchowej nędzy szczerze wyznawanej przez Maryję w *Magnificat*⁷⁰.

Słowna jedynie zbieżność występuje w nauce o stosunku Matki Bożej do Kościoła. Zarówno jedna, jak i druga strona zwie Maryję typem czy figurą Kościoła, ale treść ukryta pod tymi samymi nazwami różni się niemal diametralnie. Współczesna teologia protestancka i teologia katolicka zgadzają się, że Matce Chrystusa należy się wielki szacunek. Podczas, gdy ka-

⁶⁶ Tamże, s. 30 n.

⁶⁷ Tamże, s. 31.

⁶⁸ O. St. C. Napiórkowski, Mariologia jako problem ekumeniczny, SiDE 1988 nr 3, s. 13-51.

⁶⁹ Tamże, s. 16.

⁷⁰ Tamże, s. 17.

tolicyzm mówi o potrzebie kultu maryjnego, protestantyzm wzdyga się przed tymi słowami, poprzestając na aprobachie zwykłego ludzkiego szacunku, który nie leży w zakresie czci religijnej. Na tym wyczerpują się zbieżności, które można dostrzec między protestancką i katolicką mariologią. Lista różnic jest znacznie dłuższa⁷¹.

Wymieniony autor mówi, że poglądy mariologiczne kształtują się w zależności od koncepcji źródła Objawienia oraz sposobu pojmowania stosunku między Bogiem a człowiekiem. W ewangelickim proteście przeciwko dogmatowi o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny najczęściej powtarza się zarzut, że w Piśmie Świętym nie ma nauki zdogmatyzowanej przez Kościół rzymski, albo też, że stoi ona w sprzeczności z Biblią. Zarzut niebiblijności stawia się na pierwszym miejscu i przyznaje się mu siłą rozstrzygającą. Podnosi się go także przeciwko innym twierdzeniom mariologii katolickiej, jak przeciwko nauce o dozgonnym dziewictwie Maryi, Niepokalanym Poczęciu, świętości, rozdawnictwie łask, współodkupicielstwie, duchowym macierzyństwie i kulcie maryjnym⁷².

Teologowie protestanczy twierdzą, że Kościół katolicki uznaje cały szereg źródeł Objawienia, jak Pismo Święte, Tradycję, Nauczycielski Urząd Kościoła i *sensus fidei*. Zwracają przy tym uwagę, że samą tradycję katolicyzmu tworzy się w dużej mierze drogą refleksji, w rozważaniach mariologicznych odwołuje się do natury rzeczy i wielką wagę przywiązuje do czysto rozumowych spekulacji, które stanowią przyczynę rozwoju dogmatów maryjnych w sensie modernistycznym⁷³.

C. Napiórkowski pisze, że o treści mariologicznych wypowiedzi decyduje przekonanie o bardzo ostrej antynomii między Bogiem a człowiekiem. Wymieniony autor zauważa, że tylko na pierwszy rzut oka wydaje się, że mariologia i kult maryjny oddzielają od siebie wyznania chrześcijańskie. Rzeczywistość jest inna. Przecież papieże uczą, że Maryja jest Matką wszystkich ludzi i Matką jedności. Matka Najświętsza kocha wszystkie swoje duchowe dzieci i pragnie ich zjednoczenia w jednej owczarni. Fakt istnienia mariologii kaznodziejsko-dewocyjnej wraz z jej licznymi nieprawidłowościami wskazuje jasno, że stanowi on rzeczywistością i poważną przeszkodę we wzajemnym zbliżeniu protestanckiego i katolickiego chrześcijaństwa. Przebyta dotąd droga pozwala na dalszy dialog katolicko-luterański

⁷¹ Tamże, s. 18.

⁷² Tamże, s. 23 n.

⁷³ Tamże, s. 26 nn.

z wielką nadzieją. Obecnie chodzi o wkroczenie w samo sedno podziałów i najtrudniejsze problemy. Należą do nich kwestie prymatu i nieomyłności, zagadnienia teoretyczne i praktyczne związane z mariologią⁷⁴.

W ostatnich latach powiększyły się głosy luteran dopuszczających możliwość papiestwa, przypisując mu wielką rolę w życiu Kościołów po zjednoczeniu. Decydującym zadaniem obu stron jest przyjęcie tego, co już osiągnięto, oraz intensyfikacja dialogu na płaszczyźnie lokalnej. Istnieje wiele czynników „niedogmatycznych” (o charakterze historycznym, kulturowym, politycznym, psychologicznym), które wywierają tutaj wielki nacisk.

Redakcja kwartalnika zamieszczając artykuły związane z dialogiem katolicko-luterańskim dokonuje próby bilansu międzykościelnego na forum światowym, prezentując ważniejsze wspólne deklaracje i ustalenia. Okazuje się, że prawda jednoczy, a poszukujący teologicznej prawdy stają się sługami jedności.

Ks. Jerzy Lewandowski

⁷⁴ Tamże, s. 40 n; Bp A. Nossol, Co teologia Marcina Lutra może dać teologii katolickiej? „Collectanea Theologica” 54 (1984), fasc. nr 4, s. 5-20; St. C. Napiórkowski OFM, Luter - świadek Chrystusa, Więż 28 (1984), nr 1, s. 11-17; Tenże, Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce, „Collectanea Theologica” 54 (1984), fasc. 2, s. 29-40; Tenże, Mariologia i pobożność maryjna jako problem ekumeniczny, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 30 (1983), z. 2, s. 17-32; A. Skowronek, Marcin Luter o Maryi; „W Drodze” (1983), nr 5, s. 22-26.