

Mariusz Piecyk

Ekumeniczny wymiar sakramentów służących komunii w dialogu prawosławno-anglikańskim

Studia Theologica Varsaviensia 50/2, 141-175

2012

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. MARIUSZ PIECYK

EKUMENICZNY WYMIAR SAKRAMENTÓW SŁUŻĄCYCH KOMUNII W DIALOGU PRAWOSŁAWNO-ANGLIKAŃSKIM

Kościół prawosławny należy do jednych z pionierów ruchu ekumenicznego, co potwierdza choćby fakt ich zaangażowania się w powstanie Światowej Rady Kościołów.¹ Swoje uczestnictwo w działalności ekumenicznej rozumieją jako misyjne i pełne dynamizmu świadectwo swych duchowych skarbów wobec znajdujących się poza granicami Wspólnoty, oraz jako sposób przygotowania drogi prowadzącej do jedności w prawdziwej wierze i miłości, która może być urzeczywistniona jedynie poprzez powrót do wspólnej tradycji starożytnego i niepodzielonego Kościoła pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych.² Prawosławni podkreślają więc, że „Bóg wzywa wszystkich chrześcijan do jedności w wierze takiej, jaką przeżywa się w Kościele prawosławnym w sakramentach i w tradycji”.³ Ową jedność postrzega się jako duchową i żywą wspólnotę równych i niezależnych Kościołów, kierowanych przez biskupów, będących gwarantem zachowania sukcesji apostołskiej, a w eucharystycznym zgromadzeniu reprezentujących lokalnie cały Kościół powszechny. To właśnie biskupim powołaniem i zadaniem

¹ Por. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003, s. 50.

² Zob. Trzecia Ogólnoprawosławna Konferencja Przesoborowa, *Stosunki Kościoła prawosławnego z całym światem chrześcijańskim*, SiDE 4(1987), s. 63.

³ Por. Trzecia Ogólnoprawosławna Konferencja Przesoborowa, *Kościół prawosławny a ruch ekumeniczny*, SiDE 4(1987), s. 69.

jest wyrażanie kościelnego braterstwa w harmonii i we wspólnocie synodów i soborów oraz w codziennej solidarności. W taki sposób Kościół może być w świecie swego rodzaju ikoną Trójcy Świętej – jedności w różnorodności Boskich Osób.⁴

W prowadzonych przez Kościoły prawosławne dialogach bilateralnych dalece zaawansowane są rozmowy z anglikanami, przy czym ordynowanie kobiet przez kolejne wspólnoty anglikańskie doprowadziło do kryzysu we wzajemnych relacjach. Mimo trwających od 1930 roku wspólnych rozmów pomiędzy prawosławnymi a anglikanami, pierwsze oficjalne posiedzenie Wspólnej Komisji Prawosławno-Anglikańskiej odbyło się w 1973 r. Wskutek prac pierwszej fazy dialogu powstała tzw. *Deklaracja Moskiewska* (1976), która zawierała porozumienia dotyczące m.in. poznania Boga, inspiracji i autorytetu Pisma Świętego, formuły *filioque*, Kościoła jako wspólnoty eucharystycznej, epiklezy Ducha Świętego w Eucharystii.⁵

1. PIERWSZA FAZA DIALOGU

Uzgodnione oświadczenie moskiewskie zawiera w rozdziale o Kościele, jako eucharystycznej wspólnocie, odniesienie do sakramentu święceń. I tak, dokument dialogowy stwierdza, że już w Eucharystii ujawnia się w czasie odwieczne kapłaństwo Chrystusa. Sprawujący liturgię celebrans staje się posiadaczem dwojakiego kapłaństwa: stanowi *sui generis* ikonę Jezusa, Jego uosobienie, kiedy we wspólnocie działa w imię Zbawiciela, ale jest także przedstawicielem tejże wspólnoty, wyrażając zarazem powszechne kapłaństwo ochrzczonych. Trzeba również zaznaczyć, że w każdej lokalnej celebracji eucharystycznej manifestowana jest w pełni widzialna jedność i powszechność Kościoła. Nadto, *Deklaracja Moskiewska* stwierdza także, iż problem relacji między ce-

⁴ J. E. Vercautse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, Kraków 2001, s. 89-90.

⁵ Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 166.

lebranssem i jego biskupem oraz pomiędzy samymi biskupami wymagać będzie dalszych studiów i uzgodnień.⁶

Skutkiem zaistniałych trudności, jakie pojawiły się od momentu ordynowania kobiet na duchownych przez niektóre prowincje anglikańskie, było opublikowanie przez Komisję Prawosławno-Anglikańską stanowiska obu Kościołów na ten temat w formie *Deklaracji Ateńskiej* (13-18 lipca 1978).⁷

Prawosławni członkowie Komisji jednoznacznie potwierdzają, iż Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, ustanawiając jednocześnie różnorodność komplementarnych zadań i charyzmatów. Funkcje te nie zawsze pozostają wymienne (por. 1 Kor 12), dlatego Stwórca przewidział w Kościele, podobnie jak w rodzinie, poszczególne zadania i formy posługi duchownej szczególnie mężczyznom, a inne – odmienne, ale nie mniej ważne – kobietom. Nie ulega więc wątpliwości, że chrześcijańskim prawem jest sprzeciw wobec współczesnych tendencji, iż mężczyźni i kobiety mogą wymieniać się zadaniami i funkcjami, co prowadzi to dehumanizacji życia.⁸

W Kościele prawosławnym godność niewiasty zostaje najbardziej podkreślona w osobie Dziewicy Maryi, *Theotokos*. Niemniej, we wschodniej tradycji nadawano również świętym kobietom tytuły *megalomartys* („wielkie męczennice”) oraz *isapostolos* („równe apostołom”), co potwierdza, że w prawosławiu nie uważano niewiasty za istoty niższe w oczach Boga. Mężczyźni i kobiety pozostają zawsze równi, ale zarazem różni i należy bezwzględnie uznać w odniesieniu do nich ową różnorodność darów. Dlatego też Kościół prawosławny w swych wewnętrznych dyskusjach oraz w dialogu z innymi chrześcijanami, uznaje powinność Kościoła w zakresie przyznawania kobietom więcej możliwości wykorzystania ich szczególnych *charismata* z korzyścią dla całego ludu Bożego. Wśród urzędów duchownych (*diakoniai*), sprawowanych

⁶ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd 1, 1931-1982, Paderborn 1983, n. 27, s. 86. Odtąd: DwŮ I.

⁷ Por. K. Kariski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz. cyt., s. 166.

⁸ DwŮ I, n. 5, s. 91.

w Kościele przez kobiety, notuje się: 1) posługi typu diakońskiego i filantropijnego, obejmujące troskę o chorych i potrzebujących, o uchodźców oraz urzędy występujące w różnych formach społecznej odpowiedzialności; 2) posługę modlitwy i orędownictwa, pomocy duchowej i przewodnictwa, również w powiązaniu ze wspólnotami monastycznymi; 3) posługi związane z nauczaniem i szkoleniem, zwłaszcza na polu misyjnym; 4) urzędy związane z kościelną administracją. Powyższe przykłady nie ograniczają się tylko do wyżej zasygnalizowanych problemów, ale wskazują jednocześnie na niektóre z obszarów, kiedy to kobiety i mężczyźni są powołani do wspólnej pracy na rzecz królestwa Bożego i gdzie wiele charyzmatów Ducha Świętego może się swobodnie i owocnie realizować dla budowania Kościoła i społeczeństwa.⁹

Mimo różnorodności sprawowanych przez kobiety urzędów, nie istnieje możliwość przyjęcia ich i włączenia w szeregi kapłaństwa. Zdaniem dialogujących stron, ordynowanie kobiet na duchownych stanowi innowację, nie posiadającą żadnych podstaw w świętej Tradycji. W tym zakresie Kościół prawosławny przyjmuje za rozstrzygające upomnienie św. Pawła: „Ale jeśli byśmy nawet my, lub anioł z nieba głosił wam dobrą nowinę inną od tej, którą wam głosiliśmy, niech będzie przeklęty. Jak już powiedzieliśmy, tak i teraz znowu mówię: Gdyby ktoś głosił wam dobrą nowinę od tej, którą przyjęliście, niech będzie przeklęty” (Ga 1, 8-9). Od czasów Chrystusa i apostołów, Kościół przeznaczony do sakramentalnej służby w kapłaństwie jedynie mężczyźni. Teologowie prawosławni podkreślają więc, że chrześcijanie zobowiązani są do pozostania wiernymi temu zwyczajowi, zgodnie z przykładem Jezusa, świadectwem Pisma Świętego oraz ciągłą i niezmienną od dwóch tysięcy lat praktyką Kościoła, w której nie sposób nie dostrzec objawionej woli Bożej i świadectwa Ducha Świętego i przekonania, że Duch Święty nie może sam sobie przeczyć.¹⁰

Teologowie prawosławni są przekonani co do żywotności i twórczego charakteru świętej Tradycji, która jest przejmowana przez następcę

⁹ DwŪ I, n. 6, s. 91-92.

¹⁰ Tamże, n. 7, s. 92.

pokolenia niezmiennie, chociaż rozpatrywana we właściwym dla nich kontekście, a zatem jest poddawana weryfikacji i wzbogaceniu poprzez nowe doświadczenia, nieustannie zdobywane przez Boży lud. Opierając się na tej właśnie empirii, Duch Święty poucza Kościół, by zawsze był wyczulony na potrzeby współczesnego świata. Przy czym Paraklet nie przynosi nowego objawienia, lecz umożliwia jedynie nowe odczytanie prawdy, już raz objawionej wszystkim w Jezusie Chrystusie i w sposób ciąglej obecnej w Kościele. Konieczne więc pozostaje rozróżnienie pomiędzy innowacjami a twórczą ciągłością Tradycji, w którego to kontekście prawosławni patrzą na problem święceń kobiet nie jako na część owej twórczej kontynuacji, ale jako na pogwałcenie wiary apostołskiej i nakazu Kościoła.¹¹

Ważnym argumentem w tej współczesnej dyskusji jest stwierdzenie, że święcenia kobiet nie są li tylko kanonicznym problemem dyscypliny Kościoła, ale stanowią polemikę dotyczącą podstaw chrześcijańskiej wiary. Jeśli więc anglikanie będą nadal ordynować kobiety do kapłaństwa, wpływać to będzie negatywnie na kwestię uznania święceń anglikańskich. W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć, iż te Kościoły prawosławne, które częściowo lub tymczasowo tylko uznały ordynację u anglikanów, uczyniły to na podstawie zachowania przez Kościół anglikański sukcesji apostołskiej, która nie jest jedynie ciągłością polegającą na zewnętrznym geście nałożenia rąk, ale oznacza wierność i kontynuację wiary apostołskiej oraz życia duchowego. Przeto, wyświęcając kobiety, anglikanie sami zrywają z ową ciągłością, dlatego też żadne akty prawnego uznania przez prawosławnych nie będą mogły być brane pod uwagę.¹²

„Jeśli jeden członek cierpi, cierpią z nim wszystkie członki” (1 Kor 12, 26). Mając na uwadze Pawłowe stwierdzenie, Kościół prawosławny nie może traktować anglikańskich propozycji ordynacji kobiet jako ich wewnętrznej sprawy, która prawosławnych nie dotyczy. W imię wspólnego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa prawosławni pilnie pro-

¹¹ Tamże, n. 8, s. 92.

¹² DwŰ I, n. 9, s. 92.

szą swych anglikańskich braci, aby nie podejmowali w tej sprawie kolejnych decyzji, które już wewnątrz anglikańskiej wspólnoty kościelnej doprowadziły do podziałów, co zarazem oznacza niszczycielski sprawdzian dla wszystkich nadziei na jedność pomiędzy anglikanizmem i prawosławiem. Jeśli więc dialog ma być dalej kontynuowany, będzie musiał przyjąć całkowicie inny charakter.¹³

Analizując stanowisko anglikańskie, zauważa się już na samym początku jednorodność w ich chęci akceptacji i utrzymania tradycji Ewangelii, której świadectwo dają prorocy i apostołowie, a co nadal istnieje w życiu Kościoła. Jednakże, nie można nie wspomnieć o występujących różnicach co do sposobu, w jaki tradycja ta powinna reagować na naciski i realia współczesnego świata, na rozbieżności w kwestii jej rozciągłości odnoszącej się do rozwoju, zmian i kryteriów ją określających, jak również co do właściwości i uprawnionych zmian. W przypadku ordynacji kobiet, wewnątrz samej Wspólnoty anglikańskiej różnice stały się wyjątkowo ostre i dzielące, zwłaszcza kiedy opinie sprzyjające takiemu rozwiązaniu zostały włączone w sferę realizacji niektórych Kościołów narodowych. Nie da się ukryć, że w tym zakresie istnieje zarazem w Kościele anglikańskim, jak i wśród członków Wspólnej Komisji różnorodność poglądów. Są tacy, którzy wierzą, iż święcenia kobiet do stopnia prezbiteratu i episkopatu w najmniejszym stopniu nie współbrzmiają z autentycznym rozumieniem katolicyzmu i apostołowości Kościoła, wręcz przeciwnie – tworzą raczej poważną deformację tradycji wiary i porządku kościelnego. Dlatego też wyznawcy tej opinii żywią nadzieję, że pod natchnieniem Ducha Świętego owe praktyki w denominacji anglikańskiej zostaną zaniechane. Występuje jednak inne przekonanie, zgodnie z którym już podjęte działania w zakresie ordynowania kobiet

¹³ Tamże, n. 10, s. 93. Jednoznaczną przestrożę przed dopuszczeniem kobiet do święceń kapłańskich w Kościele anglikańskim zawiera orędzie patriarchy moskiewskiego Pimena skierowane do Konferencji w Lambeth, w którym stwierdza się, że z prawosławnego punktu widzenia ordynowanie kobiet jest absolutnie niedopuszczalne i fakt ten może doprowadzić do przedmiotowej zmiany obustronnego dialogu doktrynalnego. Wyraża on również niepokój i żal, gdyby dialog między Kościołami miał dotyczyć relacji chrześcijańskich i ludzkich, zamiast być dwugłosem prowadzącym do jedności eucharystycznej. Por. *XI Konferencja z Lambeth*, BE 29(1979), s. 45.

tworzą właściwe przedłużenie i ewolucję tradycyjnego urzędu duchownego w Kościele oraz konieczną, prorocką odpowiedź na zmieniające się okoliczności, w jakich znalazły się niektóre Wspólnoty. Przekonani o tym anglikanie również żywią nadzieję, że we właściwym czasie i dzięki natchnieniu Pocieszyciela owe działania zostaną powszechnie przyjęte. Jest również trzecia grupa teologów, którzy żałują sposobu, w jaki niniejsze działania zostały podjęte i sądzą, że nie było ku temu sprzyjającego czasu ani okoliczności; ponadto, przyjęta metoda nie była adekwatna do działań, chociaż nie mają zastrzeżeń co do samego toku postępowania. Niektórzy z nich wyrażają przekonanie, że probabilistycznie będzie można znaleźć odpowiedni sposób, który pozwoli na odrębny i dopełniający udział mężczyzn i kobiet w ordynowanym urzędzie Kościoła.¹⁴

Protokoły *Konferencji Ateńskiej* z 1978 r. zawierają również prezentację, wyrażonych przy tej okazji, poglądów teologów anglikańskich. I tak, anglikanie z zasady przeciwstawiający się ordynacji kobiet, czynią to z powodów podanych w niniejszym raporcie przez prawosławnych. Uzasadniają swoje stanowisko bazując na fakcie Wcielenia; chociaż nie ma w Bogu ani męskości, ani kobiecości, jednak „Słowo stało się ciałem” w mężczyźnie, ludzkość zaś w swojej pełni została zjednoczona w Bogu Trójjedynym. Prawosławni wierzą, że inicjatywa odkupienia człowieka całkowicie leży w gestii Stwórcy, natomiast odpowiedź człowieka musi być twórczym posłuszeństwem. Idea, według której kobieta ma być wizerunkiem lub sakramentalnym wyrażeniem Chrystusa jako Głowy, wydaje się im być sprzeczną z biblijnymi obrazami Kościoła w relacji do Boga, co konsekwentnie podkreślają, gdyż ludzkość i Kościół należy ujmować w kategorii oblubienicy w stosunku do Boga (Oblubieńca). Teologowie tego „konserwatywnego” skrzydła anglikanizmu podkreślają również, iż zgodnie ze świadectwem Nowego Testamentu problem przywództwa i władzy, jakkolwiek uwarunkowany, nie może zostać wyłączony z relacji mężczyzny i kobiety np. w małżeństwie, ani odłączony od instytucjonalnego związku pomiędzy ordynowanym

¹⁴ DwÜ I, n. 11-12, s. 93.

duchownym i parafią. Wierzą, że kapłan jako mężczyzna musi stanowić symbol i obraz Chrystusa – Oblubieńca, podczas gdy kobiety – doskonałe egzemplifikowane w osobie Maryi Dziewicy, obdarzonej najwyższym powołaniem pośród wszystkich ludzi na ziemi – mają być symbolem i obrazem odpowiedzi ludzkości we wspomnianym wyżej twórczym posłuszeństwie. Wynika stąd, iż człowiek obdarzony przez Boga naturą kapłaństwa służebnego – posiada męski charakter. Odmowa przyjęcia tego faktu prowadzi, ich zdaniem, nie tylko do zniekształcenia ludzkiego rozumienia jego relacji z Bogiem, ale również do wypaczonego rozumienia odkupienia w najgłębszych aspektach jego człowieczeństwa. W końcu oponenci uważają, iż umożliwienie święceń kapłańskich kobietom prowadzi do podziałów.¹⁵

Anglikańscy członkowie Komisji, którzy bronią możliwości ordynowania kobiet do kapłaństwa, zdają sobie sprawę, że tradycja Kościoła musi ewoluować i rozwijać się, jeśli ma on pozostać wierny swej misji w świecie. Uszczegółowiając, są przekonani, że to właśnie dzięki przewodnictwu Ducha Świętego będzie miał miejsce właściwy rozkwit modeli urzędu duchownego, do którego Bóg wzywa niektóre Wspólnoty w odpowiedzi na ważniejsze zmiany w zarządzaniu wspólnotą. Powołanie kobiet, ofiarowujących swą posługę do ordynowanego kapłaństwa, wymaga zatem konkretnych przedsięwzięć, gdyż żaden z argumentów opartych na Piśmie Świętym czy na Tradycji, przemawiający przeciwko takiemu stanowisku, nie wydaje się być dostatecznie przekonującym. Utrzymuje się zwłaszcza, że sugerowane przez sceptyków rozwiązania i argumenty, według których duchownymi mogą być tylko mężczyźni jako wybrani i powołani przez Boga (przy czym stanowisko to nie znalazło uznania u żadnego członka Komisji) lub też argument, jakoby Chrystus-mężczyzna, będąc posłany przez Ojca dokonał odkupienia, są oparte na poważnych błędach doktrynalnych. Skoro kapłan reprezentuje rodzaj ludzki wobec Boga i Boga wobec ludzkości, to człowieczeństwo, a nie rodzaj męski, stanowi rozstrzygającą kwalifikację do sprawowa-

¹⁵ Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission, *The Athens Report 1978*, w: Anglican Communion Office, *The Dublin Agreed Statement 1984*, Dublin 2007, s. 40-41.

nia ordynowanego urzędu, podobnie zresztą jak w Chrystusie – zgodnie z doktryną katolicką – w naturze ludzkiej, którą Chrystus przyjął, dokonał odkupienia. Następnym argumentem jest także to, iż obstawanie przy powoływaniu jedynie mężczyzn do kapłańskiej posługi, kiedy to w innych dziedzinach życia zaniechano wyłącznie „męskiego” przywództwa, powoduje zniekształcenie sensu kościelnego urzędu duchownego, co prowadzić może do doktrynalnych wykrzywień. Wreszcie, teologowie zakwalifikowani do tej grupy są przekonani, że święcenia kobiet prowadziłyby do wzbogacenia chrześcijańskiej posługi, poprzez wniesienie do niej kobiecych darów i mądrości oraz pogłębiłyby rozumienie odkupieńczej inicjatywy podjętej w Jezusie Chrystusie, którą kapłaństwo reprezentuje. Na koniec trzeba dodać, że są jeszcze inni członkowie Wspólnej Komisji, którzy jeżeli twierdzą, że argumenty powyższe są wystarczające i przekonujące, to opowiadają się zarazem za argumentami natury eklezjologicznej, według których działania w tym zakresie nie powinny być podejmowane pośpiesznie i bez gruntownego namysłu.¹⁶

2. DRUGA FAZA DIALOGU

Ukoronowanie drugiej fazy dialogu prawosławno-anglikańskiego stanowi tzw. *Uzgodniona Deklaracja Dublińska* (1984), która zajęła się trzema zagadnieniami: a) tajemnicą Kościoła; b) wiarą w Trójcę Świętą, modlitwą i uświęceniem; c) kultem i tradycją. Analiza tekstu wykazuje, iż w fundamentalnych kwestiach osiągnięto zgodność poglądów, jednakże różnice nadal pozostają w zakresie przymiotów Kościoła, ordynacji kobiet i eucharystycznej wspólnoty.¹⁷

Dla niniejszego opracowania istotne pozostaje zagadnienie misterium Kościoła, w którym zawiera się pojęcie apostołowości, przewodniczenia i ordynacji kobiet. W historii Kościoła, zaczynając od Nowego Przymierza, zauważa się występowanie różnych modeli szerszego prze-

¹⁶ Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission, *The Athens Report 1978*, dz. cyt., s. 41.

¹⁷ Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz. cyt., s. 166-167.

wodniczenia, które anglikanie nazywają płaszczyzną „pierwszeństwa”, prawosławni zaś posługują się terminem „porządek starszeństwa” (*presbeia*). Pomimo różnic w zewnętrznych formach, poprzez które owo przywództwo się wyraża, istnieje podstawowa zgodność co do sposobu, w jaki anglikanie pojmują „pierwszeństwo”, a prawosławni „starszeństwo”. Objawione przekazy Nowego Testamentu wskazują bowiem na pewne osoby, którym nadano w Kościele szczególnie autorytet. Wśród nich wymienić należy Piotra, Pawła, Jakuba i Jana, choć zarazem dodać trzeba, że żaden z nich nie pełnił swej posługi w odosobnieniu. Co więcej, wszystkie pisma nowotestamentalne ukazują niezależność lub autonomię Wspólnot lokalnych, które koegzystują w jedności, mimo że żadnej z nich nie powierzono przewodnictwa nad innymi.¹⁸

Otóż, wskazane wyżej przewodniczenie, nazywane „starszeństwem” bądź „pierwszeństwem”, należy rozumieć nie w kategorii ścisłego ukie-runkowania, lecz pastoralnej służby. Wynika to z nakazu Chrystusa, który przestrzegał apostołów, by nie sprawowali swej władzy w formie panowania nad owczarnią, lecz na zasadzie służby wobec wszystkich (por. Mk 10, 42-45; J 13, 12-17). Identyczne ostrzeżenie zostało powtórzone wobec tych, którzy stali się ich następcami w nadzorze Kościoła (1 P 5, 1-4). Anglikańsko-Rzymskokatolicka Komisja Międzynarodowa przypomniła ten wątek stwierdzając, że „prawdziwie przewodzić, to znaczy służyć, a nie panować nad innymi”, oraz że biskup posiada swą władzę po to, aby „służyć swojej owczarni jako jej pasterz”.¹⁹ Nie ma więc wątpliwości, że trzeba o tym pamiętać, kiedy – używając wyrażenia „starszeństwo czci” (Πρεσβεία τῆς τιμῆς) – obdarza się biskupa innymi „honorowymi” tytułami.²⁰

W szerszym znaczeniu, przewodniczenie ma na celu umocnienie jedności oraz udzielenie braterskiej pomocy biskupom Kościołów lokalnych w wypełnianiu wspólnego urzędu, którego zadaniem jest ochrona

¹⁸ *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd 2, 1982-1990, n. 21-22, s. 106. Odtąd: DwÜ II.

¹⁹ *Authority in the Church II*, n. 5, 17, w: *The Final Report of ARCIC*, s. 83, 89.

²⁰ DwÜ II, n. 23, s. 106.

biblijnej prawdy, gdziekolwiek byłaby ona zagrożona. Chodzi tu także o przyczynianie się do rozpowszechniania prawdziwej nauki i odpowiedniego stylu życia, oraz do wspierania działalności misyjnej Kościoła w świecie. Anglikanie i prawosławni są zgodnie przekonani, że Duch Święty doprowadzi Kościół do całej prawdy oraz że „potęga śmierci go nie zwycięży” (Mt 16, 18). Dlatego też wspólnie wierzą, że wszyscy biskupi są wręcz obligowani przez Ducha Pocieszyciela do dawania świadectwa prawdzie.²¹

Deklaracja Dublińska zawiera również ważne stwierdzenie dotyczące apostołskości Kościoła, która zostaje zmanifestowana szczególnie w sukcesji biskupów, stanowiącej znak nieprzerwanej ciągłości tradycji i życia apostołskiego. Poprzez modlitwę i nałożenie rąk biskup otrzymuje Ducha Świętego, który obdarza go potrzebnym charyzmatem, będącym dla ordynowanego przejawem okazanej mu łaski, a zarazem nakładającym na niego odpowiedzialność za podtrzymywanie autorytetu słowa apostołskiego i za dawanie o nim świadectwa (2 Tm 1, 6). Należy koniecznie zaznaczyć, że biskup lokalny może spełniać swój urząd tylko będąc w jedności ze swoimi braćmi-biskupami, zwłaszcza podczas spotkań synodalnych, oraz w komunii ze swoją owczarnią, obejmującą duchowieństwo i wiernych. Wypełniając z kolei urząd nadzoru nie powinien zapominać o darze prorokowania i innych darach, którymi Jezus obdarza swój lud (Rz 12, 6-8; Ef 4, 11-12).²²

Mimo wyraźnie wyrażonej zgody obydwu Kościołów co do apostołskości Chrystusowego Kościoła, nie zastanawiano się podczas dialogowych rozmów nad stanowiskiem wobec Wspólnot, które nie zachowały biskupiej sukcesji w zewnętrznej i widzialnej formie. Nie dyskutowano również nad ważnością anglikańskich święceń z prawosławnego punktu widzenia. Podkreślono jednak jednoznacznie, że komunijna wspólnota może być realizowana jedynie pomiędzy tymi Kościołami lokalnymi, które zachowują jedność wiary, duchownego urzędu i sakramentów. Nie osiągnięto także porozumienia odnośnie perspektywy udzielania świę-

²¹ Por. tamże, n. 25, 30, s. 107, 108.

²² Tamże, n. 17, s. 105.

ceń kapłańskich kobietom. Zresztą, teologowie prawosławni wyraźnie twierdzą, że taka ordynacja jest niemożliwa, ponieważ stoi w sprzeczności z nauczaniem Pisma Świętego i Tradycji. Z takim poglądem zgadzają się niektórzy anglikanie; inni natomiast sądzą, że ordynowanie kobiet na duchownych nie ma żadnych przeciwwskazań, zaś w obecnej sytuacji jest nawet rekomendowane. Nie da się ukryć, że z zagadnieniem tym związanych jest wiele innych problemów, które nie zostały do tej pory poddane szczegółowym analizom, np. jak rozumieć różnice tkwiące w naturze ludzkiej między mężczyzną a kobietą?; co rozumieć pod pojęciem „sakramentalnego kapłaństwa” oraz jaki jest jego związek z jedynym i niepowtarzalnym arcykapłaństwem Jezusa, a jednocześnie królewskim kapłaństwem wszystkich ochrzczonych?; wreszcie, jakie są poza sakramentalnym kapłaństwem inne modele urzędu duchownego w Kościele?²³

Stwierdzona w 1984 roku różnica stanowisk prawosławnych i anglikanów co do kapłaństwa kobiet, została trzy lata później, w dniach 7-10 grudnia 1987 r., w komunikacie patriarchy Konstantynopola Dymitriosia I i arcybiskupa Canterbury – Roberta Runcie potwierdzona, jako głęboki podział w tej kwestii. Jednakże, równocześnie zadeklarowano wolę kontynuowania rozmów.²⁴

3. TRZECIA FAZA DIALOGU

Coraz bardziej rozpowszechniająca się praktyka udzielania kobietom święceń kapłańskich, a także biskupich, doprowadziła w Kościołach anglikańskich do sytuacji, w której oficjalny dialog prawosławno-an-

²³ DwÜ II, n. 101-13, s. 124.

²⁴ Por. S. Napiórkowski, *Ordynacja kobiet według międzykościelnych dialogów*, CT 63(1994)1, s. 73. „(...) Trotz mehrerer Hindernisse, die überbrückt werden müssen, vor allem was die Ordination der Frauen und deren Zulassung zum Priester- und Bischofsamt anbetreffe – was für die Orthodoxen unannehmbar sei – die Orthodoxen Kirchen sich einig darüber seien und wünschten, dass der Dialog, der bereits begonnen habe und von dritten Panorthodoxen Vorbereitungskommission genehmigt und bekräftigt worden sei, aufrechterhalten und entwickelt werde“. *Gemeinsames Kommuniqué des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. und des Erzbischofs von Canterbury, Robert Runcie, 7.-10. Dezember 1987*, DwÜ II, s. 130.

glikański na forum światowym wstąpił w stan kryzysu. Tym niemniej, pomimo niesprzyjających okoliczności zrekonstruowana Komisja spotkała się ponownie w 1989 roku, by rozpocząć trzecią fazę dialogu, tym razem skupiając się na eklezjologii. Na wstępie przebadano eklezjologiczne korzenie, czyniąc to w świetle trynitologii i chrystologii. W 1998 r. opublikowano trzy krótkie dokumenty: *Trójca Święta a Kościół*, *Chrystus*, *Duch Święty a Kościół* oraz *Chrześcijanin, humanizm a Kościół*. W 2001 roku rozpoczęły się rozmowy nad trudną kwestią urzędu istniejącego w Kościele z mocy ordynacji. Trzy lata później gotowy był już projekt wspólnego stanowiska odnośnie służby świeckich w Kościele, ordynacji kobiet i mężczyzn, herezji i schizmy oraz episkopatu. Całościowy raport o stanie dialogu między Kościołem prawosławnym i anglikańskim został opublikowany w 2006 roku pt. *The Church of the Triune God. The Cyprus Agreed Statement*. W tym dokumencie, istotne dla niniejszego opracowania są trzy obszerne sekcje *Uzgodnionej Deklaracji Cypryjskiej*, poświęcone *episkopé*, *episkopos* i prymatowi (sekcja V), kapłaństwu, Chrystusowi i Kościołowi (sekcja VI) oraz kobietom i mężczyznom, urządowi duchownym w relacji do Kościoła (sekcja VII).²⁵

Wnikając w nowotestamentalne świadectwa zauważa się, że Kościoły lokalne nigdy nie pozostają bez *episkopé* bądź innego nadzoru, czyli urzędu zakorzenionego w Ewangelii. We Wspólnocie apostołów urząd ten przyjmował różne formy, ale jego obecność wydaje się być niepodważalna i niezmienna. Czasami Nowy Testament mówi o urządach w liczbie mnogiej (por. Rz 12, 4-8; Ef 4, 11; Flp 1, 1; Hbr 13, 7. 17; Tt 1, 5-8). Na początku II wieku, listy św. Ignacego Antiocheńskiego dostarczają jednoznacznego dowodu dotyczącego trzech odrębnych, choć ze sobą spójnych urzędów duchownych: biskupa, prezbitera i diakona, z których biskup zapewnia *episkopé*. Historycznie rzecz ujmując można podsumować, iż apostołowie nie przekazali ustalonej struktury urzędu kolegium biskupów jako elementu jasno zdefiniowanego co do trzech stopni: biskupów, prezbiterów i diakonów. W zasadzie, pozosta-

²⁵ Por. K. Karński, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz. cyt., s. 167.

je niezmiennie jeden obraz stopniowej ewolucji różnych form zawsze obecnego *episkopé* w model, według którego w każdej wspólnocie lokalnej był jeden biskup, który działał na poziomie lokalnym, bez żadnego scentralizowanego nadzoru.²⁶

Znacząca zmiana nastąpiła w IV wieku, kiedy przeobrażeniu uległa relacja między Kościołem a Cesarstwem Rzymskim, w konsekwencji czego Kościół został uznany przez państwo. Logicznie przyjmując, ma to nowe implikacje dla kościelnej władzy. Powstało jednak pytanie: jak ekklezjologicznie interpretować rozwój form *episkopé* w powiązaniu z Kościołem lokalnym? Uczestnicy dialogu są zgodni, że w tej ewolucji wiodąca rola przypadła Duchowi Świętemu. Jednakże ani anglikanie, ani prawosławni nie twierdzą, jakoby teksty nowotestamentalne dostarczyły gotowego planu dla późniejszego porządku w Kościele, chociaż *Anglican Ordinal* z 1662 roku przyjmuje, iż trójstopniowy porządek wywodzi się z czasów apostoelskich.²⁷

Nie bez znaczenia pozostaje związek *episkopé* z Kościołem lokalnym i Eucharystią, który zakładał, że ilekroć zbiera się wspólnota lokalna, by celebrować pamiątkę Ostatniej Wieczerzy, wówczas wspólnota eschatologiczna jest uobecniata w całej swej pełni. W taki sposób Kościół lokalny odzwierciedlał rzeczywistość niebiańską. Teologicznie można to rozumieć jako ustanowienie paraleli między Bogiem i przewodniczącym zgromadzenia eucharystycznego, otoczonym przez prezbiterów. Można zatem mniemać, że owo eschatologiczne rozumienie Kościoła lokalnego dało początek jednemu biskupowi (*ho episkopos*) w osobie św. Ignacego. Stąd niezwykłość znaczenia eschatologicznego, a nie linearno-historycznego początku wyłonienia jednego biskupa; podobnie zresztą ma się sprawa z kontekstem kultu i nadzoru pasterskiego, z którego narodziło się przewodnictwo biskupa w Kościele lokalnym, co potwierdza też św. Ireneusz. Z kolei dla Hipolita, podobnie zresztą jak dla Ignacego, urząd biskupa posiada dwojaki charakter: jest on przewodni-

²⁶ The Anglican Communion Office, *The Church of the Triune God. The Cyprus Statement agreed by the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue*, London 2006, n. 3-4, s. 37. Odtąd: *The Church of the Triune God*.

²⁷ *The Church of the Triune God*, n. 5-6, s. 37.

czącym zgromadzenia eucharystycznego, natomiast prezbiterzy – w porównaniu do Dwunastu – „są niczym rządzące ciało pasterzy”. Wynika stąd, że cały urząd *episkopé* był prawdziwie sprawowany we wspólnocie eucharystycznej, a nie poza nią. Należy ponadto odnotować, iż urząd biskupa nie był środkiem służącym podporządkowaniu laikatu władzy zwierzchniej, lecz urzędem duchownym, który pozwalał Kościołowi lokalnemu pozostawać konkretną wspólnotą.²⁸

Decydująca zmiana nastąpiła w miarę historycznego powiększania się obszaru diecezji. W doświadczeniu większości chrześcijan biskup nie był już dłużej zwykłym przewodniczącym Eucharystii, natomiast jego miejsce zaczęli zajmować prezbiterzy, którzy stali się jej szafarzami, choć imię biskupa było wymieniane podczas liturgii. Eucharystyczna posługa biskupa została więc „przyćmiona” przez jego zaangażowanie administracyjne i nauczycielskie. Nie utracił on nigdy prawa udzielania święceń, aczkolwiek było ono coraz bardziej postrzegane nie jako wywodzące się z relacji jego urzędu do Chrystusa, ale jako funkcja przekazanej mu, drogą sukcesji apostolskiej, władzy. Związek między ordynacją a wspólnotą lokalną został więc siłą rzeczy osłabiony, zaś sama ordynacja stała się sakramentalnym aktem biskupa. Taki stan rzeczy przyczynił się również do nadszarpnięcia kolegialności prezbiterialnej, ponieważ prezbiterzy pracowali na pojedynczych parafiach, przez co przejęli rolę biskupa w przewodniczeniu Eucharystii. Biskupi zaś zostali oderwani od wspólnoty lokalnej, tworząc odrębną grupę z bezpośrednim nawiązaniem do jej apostolskich początków. Taka sytuacja, obejmująca okres od średniowiecza do Reformacji, doprowadziła katolicyzm do skoncentrowania się na ponadlokalnym „kolegium”, pozostającym bez związku z lokalnymi wspólnotami eucharystycznymi, przez co równocześnie osłabła eschatologiczna i eucharystyczna samoświadomość Kościoła.²⁹

Akademickie badania pokazują, iż nie można jednoznacznie orzec, że Kościoły apostolskie i subapostolskie odziedziczyły ustaloną i norma-

²⁸ Tamże, n. 8-10, s. 38.

²⁹ *The Church of the Triune God*, n. 11-12, s. 38-39.

tywną strukturę urzędu duchownego. Anglikańska eklezjologia, zwłaszcza od czasów Hookera, oparła się na twierdzeniu, iż istniał oryginalny, strukturalny projekt, który może być zaczerpnięty z Pisma Świętego i zastosowany w dzisiejszych czasach. Urząd *episkopé*, osobiście sprawowany przez biskupa (*episkopos*), jest akceptowany nie tylko jako działanie służące potrzebom Kościoła, ale również jako znak katolicyzmu i jedności w ramach Kościoła apostołskiego, razem ze świętymi Pismami, licznymi wyznaniem wiary i sakramentami. Czterostronna Konferencja w Lambeth³⁰ mówiła o historycznym episkopacie, lokalnie przystosowanym w zakresie metod jego sprawowania do różnorodnych potrzeb narodów i ludów wezwanych przez Boga do jedności w Chrystusowym Kościele. Prawosławni z kolei rozumieją urząd biskupa w eschatologicznym i ikonicznym znaczeniu – jako reprezentujący Chrystusa. Biskup stanowi więc składowy element Kościoła, wokół którego gromadzi się cała lokalna wspólnota.³¹

Pierwsze wieki chrześcijaństwa dają wyraźne świadectwo istniejącej możliwie jak najściślejszej relacji, zachodzącej pomiędzy Kościołami lokalnymi i *episkopé*. Kościół lokalny pojmował siebie jako wspólnotę braną w jej eschatycznym wymiarze, zgromadzoną wokół Chrystusa w Duchu Świętym, z Eucharystią jako kluczowym momentem w jego eklezjalnym życiu. Termin „Eucharystia” – zdaniem dialogujących stron – winien być rozumiany jako wydarzenie obejmujące pasterski

³⁰ W miarę coraz bardziej postępującego usamodzielniania się poszczególnych prowincji anglikańskich pojawiała się potrzeba powołania organu, który sprzyjałby utrzymaniu wzajemnych relacji i pozwoliłby reprezentować wspólnotę na zewnątrz jako jedną rodziną eklezjalną. Decydujący krok w tej sprawie poczyniono w 1867 roku, kiedy zwołano Pierwszą Konferencję Biskupów w Lambeth. Od tamtej chwili spotkania te odbywają się na ogół co 10 lat; zwołuje je i przewodniczy im arcybiskup Canterbury. Zadaniem Konferencji w Lambeth jest służenie komunikacji i wzajemnej konsultacji w kwestiach o istotnym znaczeniu dla Wspólnoty Kościołów Anglikańskich. Trzeba zaznaczyć, że nie posiadają one autorytetu synodalnego ani prawodawczych pełnomocnictw, nie posiadają również formalnego statutu. Ich uchwały posiadają charakter zaleceń, których akceptacja i realizacja zależą od poszczególnych Kościołów członkowskich. Konferencje z Lambeth mają jednakże duże znaczenie ekumeniczne. W 1968 roku po raz pierwszy uczestniczyli w obradach obserwatorzy z Kościołów nieanglikańskich. Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, dz. cyt., s. 174-175.

³¹ *The Church of the Triune God*, n. 13, s. 39.

nadzór i głoszenie Ewangelii, stanowiące zarazem główne aspekty życia Kościoła. Ponieważ znaczenie lokalnej Wspólnoty z czasem zanikło, a biskupa zaczęto postrzegać bardziej jako administratora, to tym samym partykularne, eschatologiczne i chrystologiczne rozumienie Kościoła przestało być akcentowane, niemniej jednak – choć zmarginalizowane i pominięte – pozostaje ciągle silne w swym rdzeniu.³²

Warto również zwrócić uwagę na zagadnienie sukcesji apostoelskiej, postrzeganej najsilniej jako sukcesja wspólnot reprezentowanych przez własnych biskupów, a nie jako sukcesja jednostek mających władzę i autorytet przekazywania łaski poza własnymi wspólnotami. Kościoły lokalne uczestniczyły w rozszerzonych soborach poprzez swych biskupów, którzy je reprezentowali. Jedność lokalnych Kościołów była zatem utrzymana, a katolickość wiary zachowana bez utraty własnych obyczajów. Taki typ eklezjologii pozostaje zasadniczy głównie co do sposobu, w jaki prawosławni i anglikanie widzą siebie jako komunie lokalnych Kościołów. Zresztą, już Wspólne Oświadczenie Anglikanów i Luteranów z Porvoo (1993 r.) uznało sukcesję biskupią jako niezbędny aspekt życia eklezjalnego, lecz niewystarczający sam z siebie bez sukcesji lokalnych wspólnot eklezjalnych.³³

Uczestnicy dialogowych rozmów postawili również zasadnicze pytanie na temat prezbiteratu i wymiaru teologicznego Kościoła lokalnego, pragnąc jednocześnie zobaczyć biskupa jako zwykłego przewodniczącego zgromadzenia eucharystycznego. Prezbiter jest bowiem obecnie szafarzem Słowa i sakramentu oraz pasterzem i nauczycielem swojej kongregacji, pod nadzorem biskupa diecezjalnego. O ile dotyczy to przewodniczenia Eucharystii, pełni on rolę biskupa lokalnego. Utworzenie mniejszych diecezji uczyniłoby łatwiejszym zrozumienie roli biskupów jako przewodniczących zgromadzeń eucharystycznych. Zresztą na temat natury prezbiteratu w relacji do episkopatu istnieje potrzeba prowadzenia dalszych badań.³⁴

³² Tamże, n. 14, s. 39.

³³ Tamże, n. 15, s. 39.

³⁴ Tamże, n. 17, 27, s. 40, 42.

Uzgodniona Deklaracja Cypryjska w swej szóstej sekcji podejmuje studium nad kapłańskim rozumieniem przewodniczenia Eucharystii przez biskupów i prezbiterów, które prawidłowo jest pojmowane wtedy, kiedy się je ujmuje w kontekście kapłaństwa Chrystusa, Kościoła i w ramach *koinonia* Trójcy Świętej.³⁵

Rzeczą nie ulegającą wątpliwości jest istnienie w Kościele jednego kapłaństwa – kapłaństwa Chrystusa. Od samego początku powszechne kapłaństwo ochrzczonych pojmowane było jako żywe świadectwo obecności Chrystusa w Kościele oraz jako znak paschalnego misterium, dany wszystkim chrześcijanom mocą Ducha Świętego. Jeśli więc chce się zrozumieć rolę kapłaństwa we wspólnocie wierzących i w służbie jedności, należy koniecznie podkreślić jego fundamenty chrystologiczne i pneumatologiczne. Pierwotna tradycja chrześcijańska jest w tym względzie oczywista, bowiem mówi, że kapłaństwo nie stanowi zwykłej funkcji koniecznej dla zapewnienia instytucjonalnego życia Kościoła, stąd nie może być również ograniczone do szczególnych zadań typu *episkopé*, pasterskiej troski czy nawet przewodniczenia liturgicznym zgromadzeniom. Nie jest to również urząd autonomiczny, przypisany ordynowanemu duchownemu. O wiele bardziej stanowi on urząd duchowny należący do całego Ciała Kościoła, powiązany zawsze z uzdrawiającą Komunią Ciała i Krwi Chrystusa.³⁶

W przekazach Nowego Testamentu łatwo zauważyć, że wszystkie wzory i tytuły związane z urzędem duchownym i kapłaństwem odnoszą się do samego Jezusa. Jest On „apostolem i arcykapłanem naszego wyznania” (Hbr 3, 1), „Kapłanem” (Hbr 8, 4); Jego urząd wyraża królewskie panowanie Boga (por. J 18, 33-37; 19, 22); jest „Nauczycielem” i „Rabbim” (Mt 23, 7-8); „Pasterzem i Stróżem (*episkopos*) naszych dusz” (1 P 2, 25). Sam Chrystus mówi o sobie: „Ja jestem pośród was jak ten, który służy” (Łk 22, 27), jest więc „Sługą” (*diakonos*) (Rz 15, 8). W swoim kapłańskim urzędzie Chrystus „wydał samego siebie za nas, jako dar i ofiarę na wonność miłą Bogu” (Ef 5, 2). W odnie-

³⁵ Tamże, n. 1, s. 42.

³⁶ Tamże, n. 2-3, s. 42-43.

sieniu do Jezusa *List do Hebrajczyków* używa kilku modeli interpretacyjnych, wśród których centralne miejsce zajmuje obraz Najwyższego Kapłana miłosiernego Boga, Pośrednika Nowego Przymierza. Wysiłki zmierzające do wyjaśnienia doniosłości i sensu Jego śmierci musiały być wyrażone w słowach zrozumiałych dla ludzi, czego liczne przykłady daje Nowy Testament. Wspomniany *List do Hebrajczyków* przedstawia bezprecedensową wizję, która uzasadniła nową, przekraczającą jej dotychczasowe granice. Dotyczy ona prorocтва Nowego Przymierza w powiązaniu z żydowskim Dniem Pokuty, wypełnienie czego przypisuje się obydwu w odniesieniu do Tego, który jako ikona samego Boga i jako Najwyższy Kapłan, złożył za wszystkich raz i na zawsze najwyższą i skuteczną ofiarę z samego siebie. Wizja ta zdaje się wywodzić z własnego przeżycia żywego Jezusa przez autora *Listu do Hebrajczyków*, czyli z bezpośredniego dostępu do „tronu łaski” oraz z osobistej i wyzwalającej komunii z Bogiem. Taka była obietnica Nowego Przymierza i cel kapłaństwa. Obydwa zakładały zburzenie bariery grzechu, który stoi na drodze do pełnego pojednania z Bogiem. By więc wyjaśnić w jaki sposób owa przeszkoda została pokonana, *List do Hebrajczyków* używa popularnego wyobrażenia żydowskiego kapłaństwa i ofiary: „Każdy kapłan staje codziennie do służby i wielokrotnie składa te same ofiary, które nigdy nie mogą zgładzić grzechów. Ten zaś, gdy złożył jedną ofiarę za grzechy, na zawsze zasiadł po prawicy Boga, czekając odtąd, że Jego nieprzyjaciele zostaną położeni jako podnózek pod Jego stopy. Przez tę jedną ofiarę przecież uczynił na zawsze doskonałymi tych, którzy dostępują uświęcenia” (Hbr 10, 11-14). Jezus jest więc wypełnieniem i zarazem końcem systemu ofiarniczego. On „jeden raz się pojawił, aby zgładzić grzech przez własną ofiarę” (Hbr 9, 26). Dlatego też ofiarowanie Chrystusa – Kapłana i Ofiary – raz na zawsze uświęciło ludzi.³⁷

Kapłaństwo Chrystusa wyraża się w Jego wcielonym życiu i urzędzie, w pokutnym samoofiarowaniu i eschatologicznym przedstawie-

³⁷ *The Church of the Triune God*, n. 4-5, s. 43. Potwierdza to definitywny i powszechny charakter odkupienia, pozbawiając zarazem najmniejszego waloru dawne, nieskuteczne ofiary. Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 497.

niu odkupionego stworzenia Ojcu. Jako Kapłan pozostaje On pośrednikiem między ludźmi i Bogiem, a jako Cierpiący Sługa z pieśni Izajasza (Iz 53), wstawia się za nami u Ojca. Przez Niego, bezgrzesznego Kapłana i pokutną Ofiarę, mamy dostęp do tronu Boga. Jest On „twórcą naszej wiary” i Tym, który „ją doskonalili” (Hbr 12, 2), uświęca i oczyszcza. Jego kapłańską działalność obejmuje najgłębsza empatia wobec ludzkiego losu, a kapłańska ofiara jest jedyna i ekspiacyjna. Kościół wywodzi się przeto z tego niezwykłego samoofiarowania Chrystusa, będąc z Nim złączony, ponieważ ofiarowuje siebie w odpowiedzi na Jego odkupieńczy akt Boskiej miłości. W życiu Kościoła, Eucharystia stanowi więc centrum pełnej wdzięczności ofiary jego samego (tzn. całego Kościoła) w łączności z Jezusem jako Eschatonem, kiedy przez uwielbienie zostaje włączony w życie Boga w Trójcy Osób.³⁸

Na podstawie rozumienia Chrystusa przedstawionego przez natchnionych autorów Nowego Testamentu można przyznać, że kapłaństwo ochrzczonych jest bezpośrednio powiązane z kapłaństwem Chrystusa. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie stanowi ono prostego rezultatu posługi Jezusa w świecie, ani też nie stara się kopiować lub dorównywać owej służbie; jest natomiast ontologicznie włączone w duchowny urząd Odkupiciela i z Nim utożsamiane. Jeśli istnieje przekonanie, że Kościół jest kontynuacją misji Chrystusa w czasie, to konsekwencją jest, iż chrześcijańskie kapłaństwo jest odwzorowaniem kapłańskiego urzędu Chrystusa w każdej epoce Kościoła i kontynuacją zbawczego działania Mesjasza. Kapłaństwo jest zatem nierozzerwalnie złączone ze Zbawicielem, zaś pojmowanie Jezusa historycznego i Jego urzędu stanowi *esse* kapłaństwa ochrzczonych.³⁹

Oświadczenie Cypryjskie przedstawia również wykładnię relacji: kapłaństwo – Trójca Święta. I tak, już od samego początku chrześcijańska teologia patrzyła na Chrystusa, który zgodnie z wolą Ojca był pierwotnym, jedynym i najwyższym Kapłanem. Słowa Ignacego Antiocheńskiego⁴⁰ sugerują, iż kluczową kwestią kapłańskiego działania

³⁸ *The Church of the Triune God*, n. 6, s. 43-44.

³⁹ Tamże, n. 7, s. 44.

⁴⁰ Dokument powołuje się na *List do Smyrńczyków*, 9. Zob. tamże, n. 8, s. 44.

Chrystusa jest nie tylko przedstawienie odkupionego świata Ojcu, ale pełne otwarcie wszelkiego stworzenia na wolę i działanie Boga. „Mój Ojciec daje wam prawdziwy chleb z nieba” (J 6, 32). To właśnie kapłaństwo Chrystusa umożliwia nie tylko oddawanie chwały Ojcu w imieniu stworzenia, ale również pozwala nam karmić się darem Ojca, czyli Jego Synem. Ponadto chrystologiczne rozumienie kapłaństwa zakłada równocześnie jego wymiar pneumatologiczny. „Nikt też nie może powiedzieć: Jezus jest Panem, inaczej, jak tylko dzięki Duchowi Świętemu” (1 Kor 12, 3). Tylko przez Ducha Świętego człowiek zostaje włączony w ekonomię Syna. Duch Pocieszyciel zostaje posłany na świat przez Chrystusa i w Jego imię, by przywołać w ludzkiej pamięci to wszystko, co Jezus powiedział i dla nas uczynił (por. J 15, 26). Dlatego też chrystologia i pneumatologia nie mogą być brane rozłącznie, ponieważ dzieła Syna i Ducha stanowią wyraz Boskiego działania. Słowo Wcielone przyjmuje ludzką egzystencję w łonie Dziewicy Maryi za sprawą Ducha Świętego. Posłany przez Syna na świat staje się nieustannym świadkiem dzieł Jezusa, a więc także zaistnienia urzędu duchownego Chrystusa w Jego Ciele. To właśnie przez Parakleta uobecnia się kapłańskie działanie Chrystusa w życiu Kościoła, przy czym kapłański charakter Kościoła został w Duchu Świętym powiązany z kapłaństwem Chrystusa. Jednoznacznie więc wynika, że kapłaństwo zostało wpisane w rzeczywistość Świętej Trójcy. Ojciec ukazuje swoją łaskę przez dzieło Syna, a z kolei owa łaska objawia się w chwale i dziękczynieniu ofiarowanym za pośrednictwem Syna przez tych, którzy zostali nakarmieni żywym Chlebem z niebios. Zatem, Eucharystia (pokarm i dziękczynienie) stała się możliwa poprzez działanie Ducha Świętego, posłanego przez Jezusa na świat; trynitarny fundament kapłańskiego urzędu jawi się nie tylko przez Boskie pochodzenie kapłaństwa chrześcijan, ale również jako nierozzerwalny związek z Boską *koinonia*.⁴¹

Analizowany dokument wskazuje przeto nie tylko na trynitarny, chrystologiczny i pneumatologiczny wymiar kapłaństwa, lecz również nie zapomina o jego eklezjalnym znamieniu, wszak cały Kościół zo-

⁴¹ *The Church of the Triune God*, n. 8-10, s. 44-45.

stał włączony w dzieło samoofiarowania się Chrystusa oraz Jego odwiecznego uwielbienia Ojca. Staje się to w sakramencie chrztu, kiedy to każda osoba ludzka wchodzi w zbawczą przestrzeń, zostając niejako ukształtowana wewnątrz eklezjalnej wspólnoty z równoczesnym skierowaniem ku Chrystusowemu kapłaństwu. *Pierwszy List św. Piotra*, będący zarazem pierwszą homilią chrzcielną mówi, że ochrzczeni mają dać się prowadzić, by „jak żywe kamienie, być budowani jako dom duchowy dla świętego kapłaństwa, aby przez Jezusa Chrystusa składać duchowe ofiary przyjemne Bogu”; i dalej: św. Piotr nazywa ich „potomstwem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem wykupionym” (1 P 2, 5. 9). Stąd trzeba jeszcze raz powtórzyć, że kapłaństwo Kościoła jest ściśle związane z kapłaństwem Chrystusa.⁴²

Duża część *Deklaracji Cypryjskiej* została poświęcona ordynowanemu kapłaństwu, które wymagało bardziej obszernego wprowadzenia teologicznego dla właściwego zrozumienia jego sensu i kontekstu. Nie da się ukryć, że istnieją różne funkcje i zadania odnoszące się do duchownych urzędów biskupów i prezbiterów. Są oni bowiem pasterzami, kaznodziejami, nauczycielami, głosicielami Ewangelii, przewodniczącymi kultu liturgicznego, posłańcami, strażnikami i przedstawicielami Chrystusa. W miarę ewolucji kościelnego życia, określenie „kapłan” – w Nowym Testamencie używane tylko wobec Chrystusa i Kościoła – znalazło swoje odniesienie najpierw do biskupów, a następnie do prezbiterów.⁴³

W świetle analizowanej Deklaracji urząd kapłański został ściśle powiązany z życiem kościelnej wspólnoty. To poprzez święcenia biskupi i prezbiterzy otrzymują dar Bożej łaski, by służyć konkretnemu Kościołowi lokalnemu, z którym ich misja pozostaje nierozdzielnie związana. Przecież kanoniczna tradycja Kościoła zakazuje ordynacji bez konkretnego mianowania, co oznacza, że urząd duchowny biskupa czy prezbitera powinien być pełniony w ramach konkretnej diecezji bądź parafii. Należy również zwrócić tu uwagę na wspólnotowy charakter rytuału

⁴² Tamże, n. 11, s. 45.

⁴³ Tamże, n. 13, s. 45.

święceń, który ten eklezjalny aspekt szczególnie uwydatnia. Ordynacja jest zawsze aktem eklezjalnym, który odbywa się publicznie wobec wspólnoty ochrzczonych, czemu przewodniczy biskup w otoczeniu prezbiterów i wiernych. W obrzędzie prawosławnym i anglikańskim uznanie dla wyboru kandydatów do święceń, proklamowane przez całe zgromadzenie liturgiczne, nie stanowi li tylko rytualnego zawołania, ale jest odpowiedzialnym wypowiedzeniem aprobaty Kościoła. Gest ten posiada zresztą głębokie znaczenie o eklezjalnej wymowie, uwidaczniając, że biskup nigdy nie działa sam, lecz jako osoba mająca sakramentalną władzę do ordynowania razem i w ramach chrześcijańskiej wspólnoty. W ten sposób zostaje potwierdzona funkcja jego urzędu, której celem jest strzeżenie jedności Kościoła, łączącego poprzez sukcesję apostołską przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Właśnie z tego powodu uczestnictwo w ordynacji biskupa (co najmniej trzech) ma fundamentalne znaczenie eklezjalne. Bowiem każdy *episkopos*, biorący udział w święceniach nowego pasterza, czyni to jako przedstawiciel swej małej trzody, ujawniając swą obecność w osobie swojego biskupa. Wszyscy konsekrowani biskupi stanowią razem widzialny obraz Kościoła powszechnego. Biskupia ordynacja zatem nie tylko przekazuje nowo ordynowanemu przywileje kanoniczne, lecz przede wszystkim powołuje biskupa na urząd duchowny jako osobę uniwersalną (*catholic person*), która jest nominowana dla wspólnoty jako żywy obraz kościelnej jedności z tymi, którym daje świadectwo.⁴⁴

Szczególnym elementem budującym jedność Kościoła jest Eucharystia celebrowana przez biskupów lub prezbiterów, będących przedstawicielami biskupa. To właśnie w sakramencie ołtarza lud Boży pozostaje w stałej, personalnej i wspólnotowej relacji ze zmartwychwstałym Chrystusem. Nic więc dziwnego, że od najdawniejszych czasów święcenia są liturgicznie i teologicznie nierozdzielną częścią eucharystycznej komunii, co potwierdza, że kapłaństwo należy do tej szczególnej wspólnoty. Stąd też lud Boży, zebrany podczas celebracji Eucharystii, tworzy fundament ordynowanego urzędu duchownego. Takie rozumienie

⁴⁴ *The Church of the Triune God*, n. 14-16, s. 45-46.

święceń zawiera jednak implikacje o kluczowym znaczeniu dla teologii kapłaństwa, jak i dla rozumienia ich roli dla kościelnej jedności. Trzeba tu zwłaszcza podkreślić, iż Eucharystia – jako sakrament decydujący o eklezjalnej egzystencji – nie stanowi indywidualnego działania pojedynczego duchownego, ale jest dziełem całej wspólnoty, będąc celebrowana przez kapłana i lud. Jest to o tyle istotne, iż sprawującym Eucharystię jest sam Chrystus, działający poprzez przewodniczącego biskupa bądź prezbitera oraz wspólnotę w celu budowania Jego Ciała.⁴⁵

W prezentowanym dokumencie przewija się niczym echo stwierdzenie, że kapłaństwo nie istnieje bez wspólnoty. Ponadto zaznaczmy, że kapłaństwa nie należy postrzegać li tylko w kontekście autorytetu, ani władzy nad zgromadzeniem, ani nawet funkcji czy urzędu istniejącego równoległe do niego, lub poza nim. Kapłaństwo w swej najgłębszej istocie związane jest z eucharystyczną ofiarą, która jest głównym wydarzeniem dającym moc i będącym źródłem kościelnej jedności. Oznacza to więc, że lokalne wspólnoty odnajdują swoją spójność w ich duchownym, poprzez którego zgromadzenie tworzy eucharystyczne ciało, sakramentalnie powiązane i kanonicznie zjednoczone z powszechną pełnią Kościoła. Przez dar łaski dany osobie ordynowanej, eklezjalna

⁴⁵ Tamże, n. 17-19, s. 46-47. Eucharystia opiera się na „uprzednim” i „pierwotnym” działaniu zbawczym Boga poprzez krzyż i zmartwychwstanie i stanowi zarazem spełniony znak trwałej miłości i łaski w Jezusie. To, co jest „uprzednie” i „pierwotne”, oraz fakt, że zbawienie przyszło „z zewnątrz”, odnajduje swój sakramentalno-symboliczny wyraz w posłaniu duchownego do wiernych oraz „w przeciwstawieniu go wspólnocie”. Wprawdzie kapłan, który również jest adresatem zbawienia, należy jak wszyscy chrześcijanie do grona wierzących i podobnie jak każdy inny ochrzczony potrzebuje przebaczenia Boga, Jego miłosierdzia i łaski, jednakże w swej kościelnej posłudze zostaje on przeciwstawiony wiernym jako przedstawiciel Głowy Kościoła, właściwego Celebransa, który jest Zapraszającym i Gospodarzem Eucharystii. Owo napięcie między przynależnością a przeciwstawieniem, między duchownym a wiernymi, posiada fundamentalne znaczenie zarówno dla kapłańskiego urzędu, jak i dla charakteru wspólnoty. Chrześcijańska gmina bowiem bez ordynowanego duchownego stanowi sprzeczność samą w sobie, podobnie jak celebrowanie Eucharystii jest niemożliwa bez kapłańskiej posługi. Por. W. Kasper, *Sakrament jedności. Eucharystia i Kościół*, Kielce 2005, s. 21-22.

jedność i katolickość realizuje się w konkretnym miejscu i czasie jako eucharystyczne uczestnictwo.⁴⁶

Ordynowane kapłaństwo zakłada uczestnictwo w kapłańskiej misji samego Chrystusa. Jest to osobisty dar Ducha Świętego dla nowo ordynowanych, który taką partycypację umożliwia. Poprzez epiklezę i przyjęcie Parakleta podczas święceń, kapłaństwo Chrystusa zostaje im ofiarowane, a przez to pozostaje nieustannie żywe i prawomocne wewnątrz wspólnoty.⁴⁷

Istotnym wskazaniem *Oświadczenia Cypryjskiego* jest zwrócenie uwagi na fakt, że biskupi i prezbiterzy nie posiadają nie dającego się zetrzeć znaku (*indelible mark*) tak, jak gdyby święcenia były swego rodzaju magiczną pieczęcią gwarantującą im osobistą władzę do celebracji Eucharystii lub każdej innej czynności liturgicznej poza wspólnotą Kościoła. Kapłański urząd to bowiem charyzmatyczny dar, który pozwala przyjmującym go służyć i budować Ciało Chrystusa. Jest to więc stały porządek posługi pełnionej jedynie w jedności z Kościołem i poprzez jego rozpoznawalną władzę. Bez względu na treść podkładaną pod pojęcie „niezmazalnego znaku”, to jednak zawsze ordynowana osoba obligowana jest owym szczególnym znakiem kapłaństwa, którego nie można usunąć, ani się zrzec w żadnych okolicznościach. Otóż, według *Oświadczenia Cypryjskiego* tego rodzaju doktryna absolutyzuje kapłaństwo, izolując je ze wspólnoty Kościoła. W ten sposób zostaje ono rażąco zniekształcone, zaś jego znaczenie w ogromnym stopniu przecenione. Kapłaństwo staje się wówczas czymś nienaturalnie narzucenym Kościołowi, który nie jest w stanie pozbawić osoby ordynowanej kapłańskiego znaku, nawet jeśli ona nie zasługuje już na zachowanie eklezjalnej łaski. Tego rodzaju nauka zdaje się oddzielać kapłaństwo

⁴⁶ “The words of Christ addressed to his disciples are significant, and clearly describe the true character of priestly service: ‘You know that the rulers of the Gentiles lord it over them, and their great ones are tyrants over them. It will not be so among you; but whoever wishes to be great among you must be your servant, and whoever wishes to be first among you must be your slave; just as the Son of Man came, not to be served but to serve, and to give his life a ransom for many’ (Matthew 20, 25-28)”. *The Church of the Triune God*, n. 20, s. 47.

⁴⁷ *The Church of the Triune God*, n. 21, s. 47.

od jego organicznego kontekstu, czyli od eklezjalnej egzystencji. Przyzwala ona osobie ordynowanej na autonomiczną władzę nad Kościołem do tego stopnia, że nie może on znieść „nieusuwalnego znaku”, nawet w sytuacji, kiedy ordynowani porzucają wykonywanie urzędu duchownego lub są z niego usuwani, czy nawet ekskomunikowani. Dialogujące strony zgodnie potwierdzają, że teoria „nieusuwalnego znaku” związanego ze święceniami nie była podejmowana w nauczaniu Ojców Kościoła. Co więcej, kanoniczne dokumenty nie pozostawiają wątpliwości, iż kiedy Kościół zdecydował się złożyć z urzędu biskupa bądź prezbitera, wówczas miał miejsce powrót do stanu świeckiego. Zdymisjonowani lub ekskomunikowani nie mogli w żaden sposób pełnić kapłańskiej misji. Fakt, iż ani rehabilitacja ani ponowne przywrócenie na urząd nie przewidywały, zgodnie z ówczesnym prawem, ponownych święceń. Łaskę ordynowanego urzędu duchownego przyznawano po przypisaniu do wspólnoty Kościoła, bez wymogu żadnego innego znaku sakramentalnego czy rytuału. Trzeba jednak tu zaznaczyć, że w katolicyzmie indywidualne braki czy słabości osób ordynowanych, nie unieważniają urzędów sakramentalnych, które dane osoby sprawują. Kiedy bowiem chrześcijańska dojrzałość i sposób życia muszą być spójne z powołaniem biskupów i prezbiterów, ich tożsamość kapłańska nie jest ani nadana, ani też podtrzymana jako znak lub nagroda z tytułu szczególnego standardu moralnego. W tym też sensie kapłaństwo, z istoty swojej, zawiera w sobie powołanie i wolną decyzję Boga, nawet ponad osobistymi cechami konkretnych duchownych i ich wspólnot.⁴⁸

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty można powiedzieć, iż kapłaństwo nie stanowi w najmniejszym stopniu urzędu duchownego, który zakładałby podział lub klasyfikację wewnątrz ciała eklezjalnego. Rozróżnienie pomiędzy kapłanem i wiernym świeckim nie posiada statusu prawnego, ale dotyczy rozdzielania darów Ducha Świętego, co potwierdza św. Paweł, iż „różne są dary łaski, ale ten sam Duch, różne są też posługi, ale ten sam Pan. Różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich” (1 Kor 12, 4-6). Oznacza to, że

⁴⁸ *The Church of the Triune God*, n. 22-24, s. 47-48.

poprzez święcenia przynależący do Kościoła zostaje postawiony obok, by sprawować sakrament jedności Kościoła. Zresztą, w tradycji Ojców Kościoła kapłaństwo nigdy nie było rozumiane jako urząd wsparty na uprzedmiotowionym znaku, odcisniętym na duszy osoby ordynowanej; był to raczej dar o charakterze eklezjalnym, którego zadaniem jest budowanie Ciała Chrystusa. Warto zauważyć ponadto, iż w dyskusjach na temat natury ordynowanego kapłaństwa dominowało rozróżnienie pomiędzy definicjami: „ontologiczne” a „funkcjonalne” kapłaństwo, przy czym pierwsze pojęcie rozumiano często jako cechę przynależną konkretnemu kapłanowi. Teologowie obu dialogujących stron są zgodni, iż konieczne jest wyjście poza wyżej wspomniany schemat myślenia. Kapłaństwo powinno być bowiem przedmiotem badań i refleksji nie jako samo w sobie i dla siebie, lecz raczej jako rzeczywistość wzajemnych relacji i odniesień. Aby zatem dojść do właściwego rozumienia daru kapłańskiej łaski, winno się je postrzegać w kontekście Eucharystii i jego łączności z kościelną wspólnotą.⁴⁹

Siódma sekcja *Uzgodnionej Deklaracji Cypryjskiej* została poświęcona obecności kobiet i mężczyzn we wspólnocie oraz relacji pomiędzy urządami duchownymi a Kościołem. Już wcześniej zostało stwierdzone, że urząd duchowny zakorzeniony jest w urzędzie Jezusa Chrystusa. Pasterska, prorocka i kapłańska godność Kościoła odzwierciedla i kontynuuje zbawcze dzieło Boga-Człowieka. Trzeba również zaznaczyć, iż cały urząd Kościoła – włączając w to konkretne posługi osób świeckich, ludzi pełniących urzędy niższego rzędu, diakonów oraz urzędy przewodniczenia biskupa i prezbitera – umieszczono w kontekście sakramentów: chrztu i Eucharystii. Jeśli więc Kościół jest znakiem obecności Chrystusa rozciągniętego w historii i odzwierciedlającego Jego eschatyczną chwałę, to również urząd duchowny ma swoje korzenie w urzędzie Jezusa, sprawowanym na każdym etapie historii życia Kościoła.⁵⁰

Z analizy *Uzgodnionej Deklaracji Cypryjskiej* wynika, iż posługa płynąca z ordynacji posiada ważne znaczenie dla życia i dialogu obu

⁴⁹ Tamże, n. 25, s. 48.

⁵⁰ *The Church of the Triune God*, n. 1, s. 48-49.

Kościół. W praktyce jest ona często zrównywana z urzędem kapłańskim, przy czym posługa Kościoła jest pod względem zakresu daleko szersza niż urząd kapłański, a zatem nie można pomijać posługi diakonów i świeckich. Obecna faza dialogu, którą podsumowuje ów dokument, została spowodowana i naznaczona decyzją anglikanów, by ordynować kobiety do prezbiteratu i episkopatu. Obydwie strony dostrzegają konieczność rozpatrywania tego zagadnienia w szerszym kontekście pełnionych posług kobiet i mężczyzn w ramach laikatu i diakonatu. Dyskusja na temat ordynacji kobiet obejmować więc musi analizę wszystkich urzędów duchownych sprawowanych przez kobiety i mężczyzn w Kościele, co zresztą niniejsza Deklaracja szczegółowo przedstawia. Jednak – co trzeba podkreślić – porozumienie pomiędzy prawosławnymi i anglikanami na temat pełnienia posług duchownych przez kobiety w stopniu episkopatu i prezbiteratu nie zostało zawarte. Mimo wszystko obydwie Kościoły przyznają, że możliwa jest zgoda co do przyznania możliwości szerszego posługiwania kobiet bez święceń, a także odnośnie urzędu duchownego kobiet w ramach diakonatu.⁵¹

Prawosławni i anglikanie uznają diakonat jako odrębny stopień urzędu duchownego, jak również jako stopień przygotowujący do święceń prezbiteratu. Kościół prawosławny posiada więcej stałych diakonów niż Kościół anglikański, jednakże w obydwu Wspólnotach kościelnych znacznie większa liczba diakonów jest ordynowana na prezbiterów. Kanoniczna tradycja stopniowych ordynacji (*cursus honorum*) sięga swą historią IV wieku. Niemniej, wśród teologów obu dialogujących stron ma miejsce postawa krytyczna odnośnie praktyki udzielania święceń niższych jako wstępnych do wyższego stopnia ordynacji. Dlatego wnioskuje się, iż dobrym rozwiązaniem byłoby uznanie diakonatu w obu tradycjach jako odrębnego urzędu posługi (*diakonia*). Trzeba też podkreślić, że ordynacja prezbiteratu z diakonatu i episkopatu z prezbiteratu nie powinna być postrzegana jako awans w szerokim znaczeniu, gdyż byłoby to niezgodne z Pismem Świętym i przekazami najstarszej Tradycji Kościoła.⁵²

⁵¹ Tamże, n. 2, s. 49.

⁵² *The Church of the Triune God*, n. 18, s. 52.

Jak już z tenoru analizy dokumentów dialogowych prawosławno-anglikańskich wynika, obok diakonatu mężczyzn istnieje również diakonat kobiet. W obydwu tradycjach wyznaniowych są kobiety-diakoni w stopniu diakonów lub diakonise, aczkolwiek mają zupełnie inną historię. Diakoniat kobiet znany był bowiem w niektórych wspólnotach nowotestamentalnych i jest nadal podtrzymywany na Wschodzie od trzeciego wieku, na Zachodzie zaś począwszy od piątego. Kościół prawosławny nigdy formalnie nie zniósł święceń diakonis, chociaż ich koniec w tradycji bizantyjskiej datuje się na wiek XI. Należy jednak zauważyć, że ostatnimi czasy pojawiają się opinie dotyczące przywrócenia diakonatu dla kobiet w tradycji prawosławnej.⁵³ Kościoły anglikańskie z kolei powróciły do funkcjonowania urzędu diakonis w połowie XIX wieku. Zresztą, ich posługiwanie wraz z pracą innych świeckich kobiet dostarczyło anglikanom dalszego doświadczenia w zakresie urzędów duchownych kobiet. Doprowadziło to pod koniec ubiegłego stulecia do udzielania święceń w stopniu diakonatu, równoległe z ordynowaniem mężczyzn. Właśnie w tym kluczu należy rozpatrywać anglikańską historię ordynacji kobiet do prezbiteratu i episkopatu. Niemniej, anglikańscy i prawosławni uczestnicy dialogu zgadzają się co do ordynacji kobiet jako diakonów bądź diakonis.⁵⁴

Mimo, że anglikanie i prawosławni są zgodni co do ordynowania kobiet w stopniu diakona, to już takiej jednomyślności nie ma odnośnie teologii i praktyki dotyczących miejsca kobiet w kapłańskich posługach biskupa i prezbitera, zwłaszcza gdy chodzi o funkcję przewodniczenia

⁵³ "The Inter-Orthodox Consultation at Rhodes in 1988 recommended the restoration of the diaconate for women. The conference of Orthodox women at Damascus in 1996, entitled 'Discerning the Signs of the Times', also commended the ministry of deaconesses. At a meeting in Istanbul in 1997 the Ecumenical Patriarch said: Among the many important recommendations of the Damascus conference is the call for the full restoration of the order of women deacons. This recommendation echoes a similar one coming from the Inter-Orthodox consultation in Rhodes in 1988. The order of women deacons is an undeniable part of the tradition coming from the early church. Now, in many of our churches, there is a growing desire to restore this order so that the spiritual needs of the people of God may be better served. There are already a number of women who appear to be called to this ministry." *The Church of the Triune God*, n. 19, s. 52.

⁵⁴ Tamże, n. 19, s. 52-53.

Eucharystii. Pewna liczba prowincji Wspólnoty Anglikańskiej aktualnie realizuje święcenia kobiet w stopniu prezbiteratu, spośród których trzy zostały wyświęcone na biskupów. Aczkolwiek kapłańska posługa kobiet w anglikanizmie jest dość szeroko akceptowana, to jednak anglikańscy członkowie Międzynarodowej Komisji mają świadomość istnienia w swym łonie opozycji sprzeciwiającej się ordynacji kobiet na prezbiterów i biskupów. Kościoły prawosławne nie święcą kobiet do urzędów kapłańskich, a zatem postawiły swym ekumenicznym partnerom wyzwanie o dużej randze. Stąd, problem ten domaga się dalszych dialogowych rozstrzygnięć.⁵⁵

Teologowie obydwu Kościołów, mając świadomość istniejących różnic, zastanawiają się aktualnie nad źródłami, które mogą być ukryte w fundamentalnie rozbieżnych bądź wadliwych doktrynach z zakresu trynitologii, chrystologii, pneumatologii, antropologii, eklezjologii, prymatu i episkopatu, ujmowania relacji zachodzącej pomiędzy ewangelizacją i kulturą, czy wreszcie samej doktryny kapłaństwa. Każda z dialogujących stron wierzy, że ich decyzje zostały podjęte w wierności Pismu i Tradycji oraz w odniesieniu do prowadzenia ich przez Ducha Świętego. Przy czym, swoistą niekonsekwencją pozostaje kwestia wiary w asystencję Ducha, który prowadzi jeden Kościół do jednej teologicznej konkluzji, a drugą Wspólnotę do zupełnie innych wniosków. Skoro więc obydwie dialogujące Kościoły są przekonane co do poprawności swoich stanowisk, wtedy angażowanie się w dalszy wspólny dialog pozostawia wiele do życzenia. Stąd przekonanie, że ten sam Duch wzywa do poszukiwania prawdy z otwartością i gotowością kwestionowania własnej pewności, może w takiej sytuacji okazać się skuteczną próbą wyjścia z impasu.⁵⁶

W związku z powyższą kwestią *Deklaracja Cypryjska* usiłuje – jak się wydaje – wskazać odpowiedź na pytanie: dlaczego wielu anglikanów uważa, że istnieją ważne podstawy teologiczne ordynowania ko-

⁵⁵ “The Orthodox members of our dialogue are aware of a small but not negligible minority of Orthodox who are in favour of the ordination of women, or see no theological reasons against it.” *The Church of the Triune God*, n. 20-21, s. 53-54.

⁵⁶ Tamże, n. 22-23, s. 54.

biet i mężczyzn do kapłańskich urzędów prezbitera czy biskupa? Próbuje też przynajmniej wskazać, że nie ma ważnych teologicznie przyczyn, by tego nie czynić. Zwolennicy ordynacji kobiet i mężczyzn do stopnia prezbiteratu i episkopatu powołują się na stwierdzenie, że kapłan jest gwarantem tożsamości Kościoła w Chrystusie, w którym nie ma ani Greka, ani Żyda, ani niewolnika, ani wolnego, mężczyzny ani kobiety.⁵⁷ Tymczasem, prawosławni pozostają całkowicie wierni biblijnemu i patrystycznemu nauczaniu, w świetle którego zbawienie, ofiarowane ludziom przez Chrystusa w momencie wcielenia, obejmuje zarówno kobiety, jak i mężczyzn, i w ten sposób odróżniają je od urzędowej,

⁵⁷ Zob. tamże, n. 24-35, s. 54-57. "St Athanasius writes, 'The Logos who in himself could not die, assumed the body which could die, in order to sacrifice his body as his own for all.' Hippolytus of Rome writes, 'In order to be considered equal to us, he took hardship upon himself, he was willing to hunger, to thirst, to sleep, not to resist suffering, to be obedient to death, to rise visibly'. The same idea is found in the Latin theology of Leo the Great: 'He descended among us to assume not only the substance, but also the condition of our sinful nature'. St Gregory of Nazianzus says, 'Christ saves both (women and men) by his passion. Was he made flesh for the man? So he was also for the woman. Did he die for the man? The woman also is saved by his death. He is called 'seed of David': and so perhaps you think the man is honoured. But he is also born of a virgin, and this is on the woman's side' (*Oratio* 37.7). All patristic teaching on this question may be summed it up in Gregory of Nazianzus' simple phrase: 'For that which he has not assumed he has not healed; but that which is united to his Godhead is also saved' (*Epistle* 101. PG 37, 181D). For Gregory of Nazianzus and virtually all the Fathers there is no contradiction in affirming that Jesus Christ as a male was truly and completely human. Although he was born as a particular man at a particular time, Scripture and Tradition are clear that he stands for all and assumes the fate of all, so that all may be saved. There is no suggestion that his maleness, as contrasted with femaleness, is of particular significance. What is significant in Christ's humanity, and what is symbolised by the humanity of the ordained priest, is the human condition which the Son assumes in order to save. The resurrected body of Jesus is wholly continuous with his historical body. His risen body is already eschatologically transformed, transfigured and glorified, as our bodies will be, for Christ's humanity overcomes death (cf. II.29). By his resurrection humanity is restored to wholeness: 'it is sown a physical body, it is raised a spiritual body' (1 Corinthians 15.44). Some of the Fathers, in particular St Gregory of Nyssa and St Maximus the Confessor affirm that, in the risen life in Christ, the distinction between male and female is radically transformed. St Maximus writes: 'Christ brought unity to human existence, mystically removing at the spiritual level the differences of male and female; the true nature of humanity (*ton logon tēs physeōs*) is set free in both male and female from those characteristics that have to do with the passions (Maximus Conf., *Quaestiones ad Thalassum* 48, PG 90, 436A)". Tamże, n. 31-33, s. 56.

a zwłaszcza eucharystycznej posługi Kościoła. Wierni tradycji, zgodnie z którą konsekwentnie od początków Kościoła urząd przewodniczenia Eucharystii przynależny (zarezerwowany) był mężczyznom, nie widzą żadnej teologicznie przekonującej przyczyny dla decyzji anglikanów i innych Kościołów Zachodu, by odejść od tego wielowiekowego zwyczaju, wprowadzając ordynowanie kobiet do kapłaństwa eucharystycznego. Podkreślają przede wszystkim, że przewodniczący eucharystycznej celebracji działa *in persona Christi*. I chociaż Jezus, w którego zastępstwie działa przewodniczący Eucharystii, jest Chrystusem-Eschatonem, to jednak nie wolno z tego wyciągać wniosku, bez głębszego przestudiowania zagadnienia, iż „męskość nie jest Jego szczególną naturą ludzką, a zatem częścią Jego tożsamości” (*maleness is not his specific human nature, and thus part of his identity*). W stwierdzeniu, że „w Chrystusie nie ma ani mężczyzny, ani kobiety”, Paweł – jak jasno pokazuje kontekst – odniósł się do sytuacji, która jest wynikiem chrztu, podczas gdy Maksym Wyznawca mówi o przewyciężaniu podziału i konfliktu pomiędzy płciami, a nie o ostatecznym usunięciu istniejących pomiędzy nimi różnic. Dlatego prawosławni sądzą, iż zagadnienie powinno być rozpatrzone głębiej, zanim jakakolwiek decyzja odnośnie ordynowania kobiet została podjęta i wprowadzona w życie.⁵⁸

Chociaż Kościół musi słuchać społeczeństwa i jego oczekiwań względem siebie, względy socjologiczne nie są same w sobie wystarczające do usprawiedliwienia innowacji odnoszących się do urzędu posługi Kościoła, zwłaszcza jego formy eucharystycznej. W ujęciu więc prawosławia motywy teologiczne i eklezjologiczne muszą w tym kontekście być decydujące. Rozpatrując ordynację kobiet do kapłaństwa, prawosławni nie czują, że wyrządzają kobietom niesprawiedliwość nie wyświęcając ich, jako że ordynacja nie zakłada jakiegoś rodzaju władzy (*potestas*), lecz jest szczególną służbą na rzecz wspólnoty. Kobiety, jak wielu innych świeckich przynależnych do Kościoła, mają własną posługę do realizacji, która w żadnym względzie nie jest gorsza, niż urząd ordynowany. Prawosławni uważają wreszcie, iż w kontekście toczącego się

⁵⁸ *The Church of the Triune God*, n. 36-37a, s. 57.

dialogu ekumenicznego, kwestie o takiej powadze i znaczeniu jak ordynacja kobiet w stopniu prezbiteratu, wymagają prawdziwie głębokiej analizy teologicznej. Koszt schizmy, lub utrwalenia podziału jest w tym wypadku zbyt wielki, by przedkładać to na ewentualne korzyści pastoralne, jakie z takiej innowacji mogłyby wynikać.⁵⁹

Biorąc pod uwagę zakres prawosławno-anglikańskiego uzgodnienia na temat roli kobiety w Kościele, a zwłaszcza zagadnienie święceń kobiet i mężczyzn do diakonatu, wydaje się być czymś koniecznym dalsza refleksja nad problemami stanowiącymi przedmiot niezgody, co szczególnie dotyczy kapłańskiej ordynacji kobiet. W tym względzie ważne są konstatacje co do decyzji o dopuszczeniu lub niedopuszczeniu kobiet do ordynowanych urzędów obejmujących przewodniczenie Eucharystii, wynikające z przesłanek kulturowych. Istotna jest również dalsza refleksja nad teologicznymi argumentami dotyczącymi niezgody na święcenia kobiet, a także odpowiedź na pytanie o miejsce prawa kanonicznego w tym względzie. Przyjmując wreszcie, że nie ma soborowego nauczania co do kapłańskich urzędów kobiet, należy uwzględnić zakres występujących różnic, które mogłyby usprawiedliwić spowodowany w tym względzie podział chrześcijan. Prawosławni winni zatem jasno anglikanom powiedzieć, czy ordynowanie kobiet do stopnia prezbiteratu i episkopatu posiada znamiona herezji, podobnej do montanistycznej praktyki wyświęcenia kobiet. Jeśli jednak nie stanowi to teologicznego problemu, to należy postawić pytanie: do jakiego stopnia ordynowanie bądź nieordynowanie kobiet wpływa na wzajemną jedność Kościołów. I dalej, jeżeli różnice istniejące pomiędzy dwoma Kościołami tkwią w pojmowaniu *koinonia*, wówczas trzeba zadać kolejne pytanie o następny krok na wspólnej drodze dialogowej pomiędzy prawosławnymi i anglikanami.⁶⁰

Podsumowując powyższe refleksje należy stwierdzić, że w uzgodnieniach prawosławno-anglikańskich odnoszących się do urzędu kościelnego, zauważyć należy brak możliwości przyjęcia w szeregi kapłańskie

⁵⁹ Tamże, n. 37b-c, s. 57-58.

⁶⁰ *The Church of the Triune God*, n. 38-39, s. 58.

kobiet, gdyż ich ordynowanie na duchownych stanowi innowację, nie posiadającą żadnych podstaw w świętej Tradycji, co szczególnie mocno podkreślają prawosławni. Natomiast wewnątrz anglikanizmu zdania są podzielone, a różnice stały się wyjątkowo ostre i dzielące. Prawosława podkreśla ponadto apostołskość Kościoła, która jest manifestowana w sukcesji biskupów, stanowiącej znak nieprzerwanej ciągłości tradycji i życia apostołskiego. Anglikanie mówią z kolei o historycznym episkopacie, lokalnie przystosowanym w zakresie metod jego sprawowania do różnorodnych potrzeb narodów wezwanych przez Boga do jedności w Kościele. Ważne jest także, że prawosławni patrzą na urząd biskupa z eschatologicznej i ikonicznej perspektywy. Jednak mimo różnic, biskup niezmiennie stanowi składowy element Kościoła, wokół którego gromadzi się cała lokalna wspólnota. W dialogowych deklaracjach pochyłono się jednocześnie nad kapłańskim rozumieniem przewodniczenia Eucharystii przez biskupów i prezbiterów, co czyni się w kontekście kapłaństwa Chrystusa, Kościoła i w ramach *koinonia* Trójcy Świętej. Zwrócono ponadto uwagę na urząd kapłański, który jest ściśle związany z życiem kościelnej wspólnoty, przy czym biskupi i prezbiterzy nie posiadają „niezartartego znaku”, albowiem w tradycji Ojców Kościoła kapłaństwo nigdy nie było rozumiane jako urząd wsparty na znaku uprzedmiotowionym, odcisniętym na duszy osoby ordynowanej. Jest to bowiem dar o charakterze eklezjalnym, którego zadaniem było i jest budowanie Chrystusowego Ciała. Prawosławni i anglikanie uznają wreszcie diakonat za odrębny urząd duchowny, będący jednocześnie stopniem przygotowującym do święceń prezbiteratu. Odnotowana została także zgodność co do ordynacji kobiet w stopniu diakonatu, natomiast zauważa się różnice w teologii i praktyce odnośnie miejsca kobiet w kapłańskich posługach biskupa i prezbitera, które obejmują zakresem swych funkcji przewodniczenie Eucharystii.

Summary

In his study discussing the problem of the ecumenical dimension of the sacraments in the service of community in the Orthodox – Anglican dialogue the author directs attention to the fact that, in the light of the agreements, there exists no possibility for women of having a priestly order as their ordination to the priesthood would be an innovation without any foundations in the Holy Tradition, which is strongly emphasized by the Orthodox Church. However, the opinions are divided within the Anglicanism and the differences have become unusually sharp and divisive. Moreover, the Orthodoxy stresses the apostolicity of the Church, which is expressed in the bishops' succession, which is a sign of the unbroken continuity of tradition and apostolic life. The Anglicans in turn say about the historic Episcopate locally adapted in the terms of methods of its ministration to various needs of nations summoned by God to the unity within the Church. The fact that the Orthodox Church regards the ministry of bishop from the eschatological and iconic perspectives is essential. However, despite the differences the bishop is the head of Church around which all the local community gathers. The declarations being a result of the dialogue mentioned above discussed sacerdotal understanding of bishops and presbyters' presiding over the Eucharist which takes place in the context of Christ's Priesthood, Church as well as in the frames of *koinonia* of the Holy Trinity. Moreover, the attention was drawn to the sacerdotal ministry which is strictly bound to life of the church community where both bishops and presbyters do not possess an "indelible mark" because, in the Tradition of the Church Fathers, the priesthood had never been perceived as ministry based on a mark as an object, stamped upon the soul of an ordained person, for it is the gift of ecclesial character which is given to build the Body of Christ. Both the Orthodox and Anglican Churches recognize the deacon as distinct ministry which is the step considered as leading to the priestly ordination. The author mentions their accordance as for women's ordination to the diaconate; however he notices differences between theology and practice with regard to the role of women in the priestly service of bishop and presbyter in respect of presiding at the Eucharist.