

JOHANNES OELDEMANN
Paderborn (Niemcy)

STOPNIOWA WSPÓLNOTA KOŚCIELNA JAKO MODEL EKUMENICZNY? PRZEMYŚLENIA Z PERSPEKTYWY RZYMSKOKATOLICKIEJ

Na drodze do koinonia: przejściowa wspólnota kościelna – pod tym hasłem w sierpniu 2004 r. w Sibiu (Rumunia) odbywała się XIII Naukowa Konsultacja Societas Oecumenica, na której zaprezentowano poniższe tezy na temat rozumienia wspólnoty kościelnej jako stopniowanej rzeczywistości eklezjalnej i znaczenia tej wspólnoty jako ekumenicznego modelu możliwego do zaakceptowania przez różne chrześcijańskie tradycje. *Na drodze do Koinonia* – tytuł ten mógłby służyć jako motto wszystkich ekumenicznych starań, ponieważ *koinonia* w swoim szerokim biblijnym¹ znaczeniu jest bez wątpienia celem ekumenicznych wysiłków zmierzających do pojednania wszystkich chrześcijańskich Kościołów. Celem ekumenizmu jest *koinonia ton ekklesion*, wspólnota Kościołów, w sensie powiązanych ze sobą Kościołów lokalnych, jak przedstawił to pierwszy, monachijski, dokument Międzynarodowej Komisji Dialogu Prawosławno-Katolickiego². „Wspólnota kościelna” jest zatem odpowiednim pojęciem, pozwalającym opisać cel naszych ekumenicznych starań, nie tylko z perspektywy protestanckiej, ale także prawosławnej oraz rzymskokatolickiej³. Podtytuł wspomnianej konsultacji Societas Oecumenica brzmiał: *Przejściowa wspólnota kościelna*. Wskazuje on na to, że w rozumieniu wspólnoty kościelnej zarysowuje się pewna przemiana. Na czym polega owa przemiana i jakie wyzwania wynikają z niej dla dialogu ekumenicznego? Odpowiedzi na te pytania spróbujemy podać w poniższym tekście w formie siedmiu tez, które być może będą stanowić materiał do dalszych, głębszych dyskusji.

¹ Por. TH. SÖDING, *Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie*, Cath 57 (2003), 107-123.

² Zob. dokument *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit*, w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II, Paderborn – Frankfurt a.M. 1992, 531-539.

³ Por. W. THÖNISSEN, *Kirchengemeinschaft als ökumenisches Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive*, w: *Kirche in ökumenischer Perspektive*, hg. von P. WALTER, K. KRÄMER, G. AUGUSTIN, Freiburg i.Br. 2003, 163-177.

1. Celem wszystkich ekumenicznych starań jest widzialna jedność Kościoła, która realizuje się w formie deklaratywnie ustanowionej i praktykowanej wspólnoty kościelnej

Tę na pierwszy rzut oka oczywistą tezę należy umieścić na samym początku, ponieważ w ostatnim czasie mnożą się głosy, które dostrzegają niezgodność między staraniami o widzialną jedność Kościoła a koncepcją wspólnoty kościelnej⁴ Wyraźne echo głosy te znalazły w opublikowanym w 2001 r. Wotum Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD) na temat *Wspólnoty kościelnej w rozumieniu ewangelickim*. W dokumencie tym czytamy, że „rzymskokatolickie wyobrażenie widzialnej, pełnej jedności Kościoła nie jest spójne z rozwijaną tutaj wizją wspólnoty kościelnej”⁵ Ze strony rzymskokatolickiej twierdzeniu temu należy zdecydowanie zaprzeczyć. Wspomniana niezgodność nie odpowiada ani rzekomo „ewangelickiej” koncepcji wspólnoty kościelnej, ani rzekomo „katolickiemu” wyobrażeniu widzialnej jedności. Dlatego formułując pierwszą tezę chciałbym podkreślić, iż – moim zdaniem – dążenie do widzialnej jedności Kościoła jest spójne z modelem wspólnoty kościelnej.

Cytowany dokument EKD zdaje się twierdzić coś odmiennego, gdyż przeciwstawia on model wspólnoty kościelnej jako „model ewangelicki” „katolickiemu modelowi” jedności widzialnej. Gdyby obydwie koncepcje były rzeczywistością nie do pogodzenia ze sobą, wówczas EKD – konsekwentnie – musiałby wystąpić ze Światowej Rady Kościołów (ŚRK). W dokumencie doktrynalnym ŚRK, w rozdziale III, opisującym cele tej organizacji, stwierdza się bowiem, że głównym celem Rady jest „wspólne dążenie do widzialnej jedności w jednej wierze i w jednej wspólnotcie eucharystycznej, która swój wyraz znajdzie we wspólnej służbie Bożej i wspólnym życiu w Chrystusie”⁶ Nie sądzę, aby jakkolwiek członek Kościoła ewangelickiego w Niemczech mógł zaprzeczyć dążeniu do tego celu⁷ Twierdzenie o niekompatybilności rzekomo „katolickiego” modelu widzialnej jedności i rzekomo „ewangelickiej” koncepcji wspólnoty kościelnej wynika, moim zdaniem, głównie stąd, że autorzy dokumentu EKD nie dokonali koniecznego rozróżnienia między rozumieniem jedności a modelami jedności, co bardzo wyraźnie uczynił w swoim opracowaniu na temat ro-

⁴ Por. K. KOCH, *Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene*, w: *Kirche in ökumenischer Perspektive*, 135-162.

⁵ *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen* (EKD-Texte 69), hg. von KIRCHENAMT DER EKD, Hannover 2001, 13.

⁶ Konstytucja ŚRK, III.2.

⁷ Nie bez powodu zatem także w środowisku Kościołów ewangelickich w Niemczech pojawiły się liczne krytyczne wypowiedzi na temat cytowanego dokumentu EKD. Por. G. WENZ, *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, ÖR 51 (2002), 353-366.

zumienia celu ekumenizmu Harding Meyer⁸ Widzialna jedności nie jest w konieczny sposób związana z modelem jedności organicznej, lecz jest otwarta na różne modele jedności, także na model wspólnoty kościelnej.

2. Aby przybliżyć się do celu ekumenizmu, potrzebujemy tymczasowych rozwiązań na drodze do pełnej wspólnoty Kościołów. Model stopniowanej wspólnoty Kościołów oferuje teologiczną podstawę dla takich tymczasowych rozwiązań

Ekumeniczne dialogi minionych dziesięcioleci pokazały, że droga do widzialnej jedności jest bardziej męcząca i dłuższa niż przypuszczano w okresie ekumenicznego ożywienia w latach 60. i 70. XX wieku. Długość tej drogi uzasadnia zatem dążenie do rozwiązań pośrednich i tymczasowych, wytyczania jakby „przystanków” Im jakiś cel jest bardziej oddalony, tym bardziej potrzebujemy jakichś znaków, które dałyby nam orientację na drodze do celu, który leży jeszcze poza naszym horyzontem. W historii ruchu ekumenicznego można wskazać na występowanie takich znaków. Podam dwa przykłady: zniesienie w dniu 7 grudnia 1965 anatem z 1054 r., które zmierzało do oczyszczenia pamięci w związku z symboliczną datą rozłamu pomiędzy Kościołem wschodnim i zachodnim; oraz podpisanie 31 października 1999r. Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, w której stwierdzono osiągnięcie fundamentalnego konsensusu w głównych kwestiach spornych z okresu reformacji. Takie pośrednie etapy na drodze do widzialnej jedności tworzą kluczowe punkty, które – posługując się obrazem ze wspinaczki górskiej – zapewniają utrzymanie osiągniętej już wysokości i poziomu, a zarazem zabezpieczają przed spadnięciem w dolinę wyznaniowej polemiki. Dlatego dobrze przemyślane kroki na drodze do całkowitej jedności Kościoła są jakby etapami na drodze do widzialnej jedności Kościoła.

Wspomniane pośrednie kroki na drodze do pełnej jedności Kościoła są możliwe, a nawet pożądane nie tylko z protestanckiego, ale także z katolickiego punktu widzenia. Podkreślił to niedawno biskup Brian Farrell, od prawie dwóch lat sekretarz Papieskiej Rady dla Popierania Jedności Chrześcijan, w swym wykładzie w Instytucie Ekumenicznym im. Johanna Adama Möhlera w Paderborn, stwierdzając, „że na drodze do jedności należy osiągać liczne cele pośrednie”⁹ Jest zrozumiałe, że osiąganie tych celów nie może opierać się tylko na taktyce i zdolnościach dyplomatycznych. Jeśli mają one przyczynić się do prawdziwej zmiany relacji międzykościelnych, muszą wzrastać na teologicznym fundamencie. Model stopniowanej wspólnoty kościelnej zawiera taki teologiczny fundament, który umożliwia dążenie do takich pośrednich celów na drodze do pełnej jedności.

⁸ H. MEYER, *Ökumenische Zielvorstellungen* (=Bensheimer Hefte 78), Göttingen 1996.

⁹ B. FARRELL, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2002*, Cath 57 (2003), 84.

3. Zarówno reformacyjna, jak i katolicka oraz prawosławna tradycja otwarte są na koncepcję stopniowanej wspólnoty Kościołów

Na pierwszy rzut oka koncepcja stopniowanej wspólnoty Kościołów wydaje się być modelem reformacyjnym. Rzeczywiście, w obrębie Kościołów reformacyjnych można znaleźć najwięcej przykładów różnych form wspólnoty kościelnej. Obejmują one zarówno bardzo wąskie formy wspólnot kościelnych w oparciu o wspólne wyznanie (np. Światowa Federacja Luteraska) lub wspólne struktury (np. niemieckie unijne Kościoły poszczególnych landów), luźniejsze formy (np. Leuenerska Wspólnota Kościołów) aż do bardzo szerokich form wspólnot kościelnych (np. pomiędzy Kościołem Anglii i niemieckimi Kościołami ewangelickim). Bez wątplenia pomiędzy tymi różnymi formami wspólnot kościelnych istnieją jakościowe różnice. W obrębie Kościołów reformacyjnych można zatem znaleźć bogaty materiał poglądowy dla głębszej refleksji nad możliwą konkretyzacją koncepcji stopniowanej wspólnoty kościelnej. Niestety brakuje jednak, według mojej wiedzy, odpowiednio zróżnicowanej teologicznej koncepcji, która służyłaby jako podstawa do zrozumienia istoty i natury wspólnoty kościelnej jako takiej, co pozwoliłoby na jej uznanie bez względu na granice regionalne lub konfesyjne.

Z perspektywy Kościoła katolickiego wystarczy lektura dokumentów Soboru Watykańskiego II, by móc się przekonać, że koncepcja stopniowanej wspólnoty kościelnej nie jest obca myśli katolickiej. Chciałbym tu przede wszystkim wskazać na relację między rzymskokatolickimi diecezjami obrządku łacińskiego i katolickimi Kościołami wschodnimi. Związek pomiędzy „rzymskimi” (łacińskimi) i „greckimi” (unickimi) katolikami stanowi – przynajmniej w dzisiejszych czasach – przykład naprawdę wąskiej formy wspólnoty kościelnej pomiędzy Kościołami lokalnymi o bardzo zróżnicowanych elementach rytualnych, kulturowych i dyscyplinarnych. Stąd wynika także przekonanie, że Kościoły prawosławne z katolickiego punktu widzenia są Kościołami w pełnym tego słowa znaczeniu, mimo że nie pozostają we wspólnocie ze stolicą rzymską. Dlatego już papież Paweł VI nazwał Kościoły prawosławne Kościołami siostrzanymi, przez co potwierdził w pewnym stopniu istnienie wspólnoty kościelnej¹⁰ W spojrzeniu na Kościoły reformacyjne Dekret o ekumenizmie jak wiadomo rozróżnia między Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, których status eklezjalny w dokumentach Soboru Watykańskiego II nie został jednak dokładnie zdefiniowany. Z eklezjologicznych wypowiedzi soborowego Dekretu o ekumenizmie i soborowej Konstytucji dogmatycznej o Kościele wynika, że z katolickiego punktu widzenia należy przyjąć eklezjalny charakter tych niekatolickich wspólnot. Oba wspomniane

¹⁰ Por. E.CHR. SUTTNER, *Die Anerkennung der Orthodoxen Kirche als Schwesterkirche durch das Zweite Vatikanische Konzil*, „Der Christliche Osten” 56 (2001), 164-176; na temat implikacji teologii Kościołów siostrzanych zob. Z. GLAESER, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych” Studium ekumeniczne*, Opole 2000.

dokumenty wskazują przede wszystkim na sakrament chrztu, poprzez który wierzący łączą się z Ciałem Chrystusa (LG 14, UR 3). Sobór traktuje chrzest jako „sakramentalną więź jedności” (UR 22) i uwypukla w ten sposób baptyzmalną podstawę wspólnoty kościelnej. Wszyscy ochrzczeni „pozostają w pewnej, jeśli nie całkowitej, wspólnocie z Kościołem katolickim” (UR 3). Ta wypowiedź Dekretu o ekumenizmie tworzy teologiczną podstawę koncepcji stopniowanej wspólnoty kościelnej po stronie katolickiej.

Także w Kościele prawosławnym znajdujemy punkty oparcia dla urzeczywistnienia idei stopniowanej wspólnoty kościelnej. Odnosi się to zarówno do relacji wewnątrzprawosławnych, jak też do relacji z Kościołami nieprawosławnymi. W obrębie wewnątrzprawosławnym istnieje – wprawdzie nie w teorii, lecz *de facto* – różny stopień wspólnoty między eparchiami określonego patriarchatu i eparchiami różnych patriarchatów. Jeszcze wyraźniej różne stopnie wspólnoty kościelnej zarysowują się pomiędzy prawosławnymi patriarchatami kanonicznie uznanymi i pozostającymi w całkowitej jedności ze sobą a niekanonicznymi prawosławnymi wspólnotami, na przykład w Macedonii czy na Ukrainie. Z kolei w odniesieniu do Kościołów nieprawosławnych Kościół prawosławny przyjmuje postawy zróżnicowane, czego dowodem jest chociażby dokument Moskiewskiego Synodu Biskupów z lipca 2000 r., zatytułowany *O podstawowych zasadach stosunku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do nieprawosławnych*¹¹ Dokument ten, krytykowany wprawdzie ze względu na wypowiedzi o charakterze ekskluzywistycznym, stwierdza jednak, że Kościoły nieprawosławne nie utraciły nigdy Bożej łaski, stąd nadal istnieje wspólnota z nimi, choć jest ona niedoskonała¹² Zaskakująca jest paralelność sformułowań Moskiewskiego Synodu Biskupów i wypowiedzi Dekretu o ekumenizmie Soboru Watykańskiego II¹³ Tak więc przynajmniej z perspektywy rosyjskiej teologii prawosławnej można mówić o istnieniu koncepcji stopniowanej wspólnoty kościelnej. Na płaszczyźnie panprawosławnej koncepcja ta raczej nie znajduje powszechnego uznania.

4. W obrębie tradycji reformacyjnej istnieją tendencje, które koncepcję stopniowanej wspólnoty kościelnej stawiają pod znakiem zapytania

Bez wątpienia pojęcie „wspólnoty kościelnej” zostało w XX w. podjęte najpierw przez teologię ewangelicką, która na jego podstawie pragnęła rozwi-

¹¹ Tekst tego dokumentu w języku rosyjskim opublikowano w: *Żurnal Moskovskoj Patriarchii* 2000, z.10, 22-30; wersja angielska w: „*Eastern Churches Journal*” 7 (2000) z. 2, 137-152; wersja niemiecka (niepełna) w: „*Orthodoxie aktuell*” 4 (2000) z. 9, 6-15 oraz ÖR 50 (2001), 210-215. Cytowana wypowiedź znajduje się w rozdziale 1.17.

¹² Por. *tamże*, 1.15.

¹³ Por. J. OELDEMANN, *An der Schwelle zu einem vertieften Dialog. Eine Stellungnahme zur „Ökumene Erklärung” der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche vom August 2000*, ÖR 50 (2001), 178-190.

nać model zjednoczenia dotychczas podzielonych Kościołów¹⁴ Ewangelicka koncepcja wspólnoty kościelnej opiera się przede wszystkim na reformacyjnym rozumieniu Kościoła, które wyraża artykuł 7 *Confessio Augustana*. Punkt wyjścia dla rozmów ekumenicznych wydaje się zatem być jasno określony. Niestety w ostatnim czasie zarysowuje się wśród protestantów pewna modyfikacja rozumienia wspólnoty kościelnej, która z katolickiego punktu widzenia wydaje się być problematyczna. Oprócz wcześniej cytowanego oświadczenia EKD należy jeszcze wskazać na opublikowany w lutym 2004 roku dokument Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec (VELKD) pod tytułem *Ekumenizm według rozumienia ewangelicko-luterańskiego*, w którym czytamy: „celem ekumenizmu według luteran nie jest ani ustanowienie prawdziwej jedności Kościoła, gdyż ta może być jedynie dziełem Bożym, ani powstanie organizacyjnej jedności między Kościołami, gdyż ta zależy od woli i stopnia intensywności współpracy między nimi. Celem ekumenizmu według luterańskiego rozumienia jest raczej ustanowienie i praktykowanie wspólnoty kościelnej”¹⁵. Wprawdzie dokument ten w obrębie wewnątrzluterańskim spotkał się z krytyką¹⁶, jednakże zarówno stanowisko EKD, jak i VELKD jako oficjalne wypowiedzi Kościołów przez partnerów ekumenicznych muszą zostać potraktowane z całą powagą. Jest to tym trudniejsze, że zawarte tam przeciwstawienie pojęcia jedności i koncepcji wspólnoty kościelnej nie jest zgodne z duchem CA 7. Artykuł 7 *Confessio Augustana* rozpoczyna się i kończy deklaracją dotyczącą jedności Kościołów. Jeśli CA 7 uwzględni się jako podstawowy tekst reformacyjnej eklezjologii, wówczas samo zawarcie wspólnoty kościelnej nie może być ostatnim celem reformacyjnych starań o jedność Kościoła. W oparciu o pisma wyznaniowe także z ewangelickiego punktu widzenia właściwym celem wszystkich ekumenicznych starań musi być jedności Kościoła.

Powyższemu rozumieniu CA 7 odpowiada Konkordia Leuenberska, która odróżnia między ustanowieniem a urzeczywistnieniem wspólnoty kościelnej. Warunkiem ustanowienia wspólnoty kościelnej według Konkordii Leuenberskiej jest wspólne rozumienie Ewangelii oraz stwierdzenie, że potępienia doktrynalne okresu reformacji nie dotyczą dzisiejszego nauczania ze strony poszczególnych Kościołów. Za ustanowioną formalnie poprzez podpisanie Konkordii Leuenberskiej wspólnotą kościelną musi jednak pójść jej realne urzeczywistnienie, które, według wypowiedzi zawartej w numerze 35, polega na „umocnieniu i pogłębieniu

¹⁴ Por. H. MEYER, *Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts "Kirchengemeinschaft" Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht*, w: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, hg. von J. SCHREINER, K. WITTSTATT, Würzburg 1988, 204-230.

¹⁵ *Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis* (Texte aus der VELKD 123/2004), Hannover 2004, 9.

¹⁶ Por. G. WENZ, *Ökumenische Kehrtwende? Zu einem Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD*, US 59 (2004), 171-180; M. HAILER, *Zur Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis. Eine Stellungnahme zu "Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis"*, ÖR 53 (2004), 530-537.

niu uzyskanej wspólnoty” Wspomniane w Konkordii cztery obszary, w których wymagane jest pogłębienie wspólnoty kościelnej, wskazują na to, że autorzy Konkordii Leuenberskiej nie postrzegają jej jako końcowego etapu reformacyjnych starań o jedność, lecz jako cel tymczasowy, który winien służyć za punkt wyjścia dla dalszych kroków na drodze do jedności Kościoła. W tym miejscu chciałbym zacytować Günthera Gassmanna, który zwrócił uwagę na to, że Konkordia Leuenberska i ustanowiona przez nią wspólnota kościelna jest „ważnym etapem” w staraniach o jedność chrześcijan, „ale właśnie tylko etapem, a nie celem”¹⁷. Biorąc pod uwagę powyższą wypowiedź jednego z twórców Konkordii Leuenberskiej, nie sposób nie ulec wrażeniu, że najnowsze wypowiedzi EKD i VELKD, gdzie „Leuenberg” przedstawia się jako reformacyjny model jedności, sprzeciwiają się jego intencji. Należałoby raczej określić Konkordię Leuenberską jako pewien model jednoczenia, dzięki któremu można osiągnąć relatywnie daleko sięgającą formę wspólnoty kościelnej, która jednak nie może być utożsamiana z pełnym urzeczywistnieniem wspólnoty Kościołów. Takie utożsamienie doprowadziłoby w konsekwencji do tego, że koncepcja stopniowanej wspólnoty kościelnej po stronie reformacyjnej w teorii zostałaby porzucona, mimo jej szerokiego zastosowania w praktyce.

5. W obszarze Kościołów katolickiego i prawosławnego można zauważyć rozwój, który w praktyce pomija koncepcję stopniowanej wspólnoty kościelnej

W jakimś sensie lustrzane odbicie tendencji obecnych w protestanckim kręgu można zauważyć w Kościele katolickim i prawosławnym. Mimo, że w katolickiej i prawosławnej eklezjologii istnieją podstawy dla koncepcji stopniowanej wspólnoty kościelnej, to w praktyce można zauważyć tendencje odbiegające od tej koncepcji. Także tutaj chciałbym przytoczyć kilka przykładów.

Sobór Watykański II opowiedział się zdecydowanie za liturgiczną i kanoniczną autonomią katolickich Kościołów Wschodnich, stwierdzając, że zamierzeniem Kościoła katolickiego jest, „aby tradycja każdego Kościoła partykularnego czy obrządku, pozostała bezpieczna i nienaruszona” (OE 2). W związku z tym Sobór Watykański II zachęca katolickie Kościoły Wschodnie do „powrotu do tradycji przodków” (OE 6). *De facto* istnieje jednak nadal silna tendencja Kurii Rzymskiej do ingerowania w życie katolickich Kościołów Wschodnich. Najwyraźniej dało się to zauważyć w dokonanej przez Rzym promulgacji Kodeksu Prawa Kościołów Wschodnich. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (COCE) jako ujednolicony zbiór praw dla wszystkich 21 katolickich Kościołów

¹⁷ G. GASSMANN, *Die Leuenberger Lehrgespräche und der umfassendere ökumenische Dialog. Zur Frage der Kompatibilität von Lehrgesprächen*, w: A. BIRMELE (Hg.), *Konkordie und Ökumene*, Frankfurt a.M. 1988, 118.

Wschodnich nie uwzględnia jednak, mimo dobrych intencji, liturgicznej i kanonicznej różnorodności wschodnich tradycji¹⁸

Drugi przykład to coraz większa w ostatnich latach liczba rzymskich dyrektyw, przez które zostaje ograniczana niezależność także łacińskich Kościołów lokalnych¹⁹ Sprzeciwia się to propagowanej przez Sobór „różnorodności Kościołów lokalnych”, które „cieszą się własną dyscypliną, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym” – jak czytamy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, która powołuje się tu na starokościelną strukturę patriarchalną (LG 23). Dodane przez Sobór Watykański II wskazanie, że w naszych czasach podobną funkcję mogłyby pełnić konferencje biskupów, nie zostało nigdy urzeczywistnione. W tle tego rozwoju trwa ciągle niedokończona wewnątrzkatolicka debata o właściwej relacji pomiędzy Kościołem lokalnym i Kościołem uniwersalnym. Jej aktualność po raz kolejny stała się oczywista w nie tak dawnej dyskusji nad *Lumen gentium* między kardynałem Kasperem i kardynałem Ratzingerem²⁰

Nie chciałbym na tym miejscu przytaczać żadnych przykładów z obszaru prawosławnego, aby nie wkładać palca w obce rany. Wystarczy zwrócić uwagę na wewnątrzprawosławne zmagania dotyczące chociażby sposobu uznania autonomii, względnie autokefalii jakiegoś Kościoła lokalnego, czy też struktur kościelnych w prawosławnej diasporze. Także tu staje się wyraźne, że istniejąca teoretycznie koncepcja stopniowanej wspólnoty kościelnej w praktyce nie zawsze jest stosowana z należytą konsekwencją.

6. Podkreślanie z jednej strony baptyzmalnej podstawy jedności chrześcijan, z drugiej zaś dążenie do jakiejś formy eucharystycznej wspólnoty prowadzi do tego, że zaniedbuje się refleksję nad koniecznymi i możliwymi stopniowymi krokami na drodze do całkowitej jedności Kościoła

W obecnej dyskusji ekumenicznej zbyt mało czasu poświęca się refleksji nad szansami, jakie dla ekumenii stwarza model stopniowanej wspólnoty kościelnej. W kontekście wzajemnych relacji ekumenicznych debata koncentruje się często na możliwościach i granicach wspólnoty eucharystycznej²¹ Zarządy

¹⁸ Por. D. SCHON, *Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient* (= Das östliche Christentum, N.F. Bd. 47), Würzburg 1999.

¹⁹ Zob. np. instrukcja *Liturgiam authenticam* (2001).

²⁰ Por. M. KEHL, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, w: *Kirche in ökumenischer Perspektive*, 81-101; K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate. The Universal Church and Local Churches*, „Theological Studies” 63 (2002), 227-250.

²¹ Spośród wielości publikacji należy wskazać na dokument trzech instytucji ekumenicznych, będących członkami Societas Oecumenica: *Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft*, Frankfurt a.M. 2003; oraz na J. BROSEDER, H.-G. LINK (Hg.), *Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen*, Neukirchen-Vluyn 2003.

Kościółów stawiane są najczęściej przed alternatywą „albo-albo”: albo zostaną rozpatrzone warunki obopólnego uczestnictwa w Eucharystii, albo jego możliwość musi zostać odrzucona. Ponieważ katolicy i prawosławni traktują wspólnotę eucharystyczną jako znak pełnej wspólnoty Kościoła, swoje przyzwolenie na wspólne uczestnictwo w Eucharystii mogą wyrazić dopiero po spełnieniu wszystkich wymaganych kroków na drodze do pełnej wspólnoty kościelnej. Z kolei strona reformacyjna, która powołuje się na CA 7 i Konkordię Leuberską, domaga się, aby na bazie wspólnego rozumienia Ewangelii możliwa była wspólna Eucharystia. W ten sposób spornym jeszcze kwestiom rozumienia Kościoła i posługiwania kościelnych przypisuje się znaczenie marginalne, które z jednej strony nie odpowiada katolickiemu i prawosławnemu rozumieniu, a z drugiej zaprzecza własnym wypowiedziom o niekompatybilności poszczególnych sposobów rozumienia Kościoła i wizji jedności (zob. Wotum EKD).

Coraz częściej ci, którzy uważają, że czas urzeczywistniania jakichś form eucharystycznej wspólnoty nie jest jeszcze odpowiedni, zaczynają sięgać do chrztu jako „sakramentalnej więzi jedności” (UR 22). Zarówno w wydanym przez Papieską Radę dla Popierania Jedności Chrześcijan i skierowanym do wszystkich katolickich konferencji biskupów wezwaniu, aby zmierzać na różnych płaszczyznach do wzajemnego uznania chrztu, jak i podobna w treści wypowiedź Konrada Raisera na Ekumenicznych Dniach Kościoła w Berlinie²², świadczą o istnieniu tendencji do podkreślania baptyzmalnej podstawy jedności wszystkich chrześcijan. Uwypuklanie wspólnoty wszystkich chrześcijan w oparciu o chrzest prowadzi jednak – obok trudności, które rodzą się w tym kontekście dla Kościołów wolnych tradycji baptystycznej – do zaniedbania życiowego i praktycznego wymiaru ekumenizmu, który dąży do widzialnych form wspólnoty. Szczególne eksponowanie chrztu może przysłonić te elementy, które oprócz chrztu już dzisiaj łączą chrześcijan, a także niezbyt wyraźnie ukazać, co w minionych latach już zostało osiągnięte w kwestii wzajemnego zbliżenia i porozumienia.

7. Odkryta poprzez dialog ekumeniczny wspólnota wiary potrzebuje liturgicznych i praktycznych form wyrazu, które mogłyby wyznaczać etapy na drodze do pełnej jedności

Możliwe w oparciu o koncepcję stopniowanej wspólnoty, a konieczne ze względu na potrzebę dalszego pogłębienia ekumenicznych relacji pośrednie etapy na drodze do całkowitej jedności nie mogą ograniczać się jedynie do oficjalnej, kościelnej recepcji wyników dialogów ekumenicznych, jak miało to

²² Por. K. RAISER, *Der Weg der Ökumene: Dank und Verpflichtung*, w: *Ihr sollt ein Segen sein. Ökumenischer Kirchentag, 28. Mai - 1. Juni 2003 in Berlin. Dokumentation*, hg. von TH. BOLZENIUS u.a., Gütersloh – Kevelaer 2004, 426.

miejsce w przypadku Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, lub formalnego ustanowienia wspólnoty kościelnej, jak to się stało w wyniku przyjęcia i podpisania dokumentów z Leueningu, Meissen, Porvoo, Waterloo i innych. Ta „dzięki wsparciu łaski Ducha Świętego” (UR 1) na nowo odkryta wspólnota w wierze potrzebuje obok teoretycznego uznania także innych form wyrazu, przez które byłaby doświadczana w życiu poszczególnych chrześcijan i wspólnot. Możliwość sprawowania ekumenicznych nabożeństw, a także udziału duchownego innego Kościoła w obrzędzie zawarcia ślubu osób o różnej przynależności konfesyjnej były po Soborze Watykańskim II pierwszymi krokami w tym kierunku. Od tego czasu dokonał się znaczący wzrost jedności w wierze, który nie znalazł jednak należytego odzwierciedlenia w liturgicznych czy innych formach wyrazu. Stąd należałoby pod adresem teologii praktycznej i liturgiki sformułować dezyderat, aby podjęły to wyzwanie i wypracowały odpowiednie modele.

Pomocne może być spojrzenie poza obszar własnego kraju i własnej konfesji. Można zapytać, czy praktykowana w wielu krajach wymiana kaznodziei nie mogłaby stać się szerszą praktyką? Do tej pory Kościół katolicki odrzucał taką praktykę, stwierdzając że przewodniczący Eucharystii winien także głosić homilię, aby zachować jedność Słowa Bożego i Eucharystii. Jeśli jednak w obecności papieża może głosić homilię wyznawca innej konfesji – jak niedawno w czasie uroczystości z okazji święta Piotra i Pawła w Rzymie czynił to Patriarcha Ekumeniczny Bartłomiej I – to powstaje pytanie, dlaczego nie jest to możliwe na płaszczyźnie lokalnej? Jeśli katolicy i luteranie zgadzają się co do istoty Ewangelii, jak to potwierdza Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu, to powinno się także umożliwić, aby luterski kaznodzieja mógł w czasie katolickiej Eucharystii objaśniać Pismo Święte.

W kwestii liturgicznych form, które wyrażają różny stopień wspólnoty, pomocne może okazać się spojrzenie na tradycję prawosławną. W rycie bizantyjskim znakiem wspólnoty jest Antidoron, poświęcony chleb, rozdzielany wiernym na końcu Mszy. Kościół prawosławny zna ponadto ryt Artoklasia, błogosławienia chleba, w którym mogą uczestniczyć wierzący różnych wyznań. W czasie sprawowania jutrzni istnieje także godny uwagi ryt, polegający na kreśleniu świętym olejem na czołach wiernych przy użyciu pędzelka znaku krzyża. Ryt ten stanowi pewien gest liturgiczny, który wychodzi poza zwykłe przypomnienie chrztu, ale jednocześnie nie sięga jeszcze w zakres celebracji eucharystycznej.

Należałoby w tym kontekście wskazać na opublikowane w 2001 r. watykańskie *Wskazania w sprawie dopuszczenia do Eucharystii pomiędzy Kościołem chaldejskim i Asyryjskim Kościołem Wschodnim*²³ Z ekumenicznego punktu

²³ Tłumaczenie niemieckie w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. III, Paderborn/Frankfurt a.M. 2003, 599-601.

widzenia dokument ten jest godny uwagi nie tylko dlatego, że uwzględnia szczególny charakter tradycji wschodniosyryjskiej i uznaje za ważną nawet celebrację Eucharystii, w której nie występują słowa ustanowienia (co jest sprzeczne z ustaleniami tradycji łacińskiej, które zostały sformułowane m.in. na Soborze Florenckim²⁴), ale także dlatego, że zawiera interesującą nowość w odniesieniu do praktykowania wspólnoty eucharystycznej pomiędzy Kościołami, które nie tworzą jeszcze pełnej jedności. Dokument ten podejmuje z jednej strony znane wypowiedzi Soboru Watykańskiego II na temat ograniczonej *communio in sacris* pomiędzy wiernymi Kościoła katolickiego i Kościołów wschodnich (por. OE 27), z drugiej jednak strony kładzie nowy akcent ograniczając możliwość ograniczonej interkomunii w obrębie rytu wschodniosyryjskiego do wiernych Kościołów chaldejskiego i asyryjskiego. W tym ograniczeniu leży szczególnie ekumeniczna doniosłość tego tekstu. Jeśli zatem te watykańskie wskazania dopuszczają określoną grupę z Kościoła katolickiego do Eucharystii w Kościele niekatolickim, podczas gdy pozostali katolicy są wykluczeni z tej reguły, to powstaje pytanie czy byłoby również możliwe „częściowe” dopuszczenie do Eucharystii w innych, partykularnych kontekstach. W ten sposób modelowi stopniowanej wspólnoty kościelnej mogłaby towarzyszyć stopniowana wspólnota eucharystyczna.

Przedstawione wyżej przykłady pokazują, że istnieje cały szereg możliwości, aby tę na nowo odkrytą i pogłębioną wspólnotę wiary poprzez różne formy liturgiczne uczynić bardziej „namacalną”. Takie praktyczne rozwiązania na drodze do całkowitej jedności są konieczne, aby nie osłabła wola wzajemnego zbliżania się. Za ekumenizmem deklaracji musi podążać ekumenizm czynów lub – jak to sformułował kardynał Kasper na Niemieckim Dniu Katolików w Ulm w czerwcu 2004 roku – „ekumenizm życia”, który winien inspirować się trzema głównymi funkcjami Kościoła: świadectwem wiary, sprawowaniem liturgii i służbą ludziom. Jeśli będziemy „działać wspólnie na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego – wszędzie tam, gdzie pozwalają na to istniejące warunki i gdzie na przeszkodzie nie stoją racje wiary lub inne nadrzędne cele” – jak czytamy w Karcie Ekumenicznej²⁵ – to pod przewodnictwem Ducha Świętego będziemy mogli poczynić dalsze kroki na drodze do *koinonia*, jak postuluje motto XIII Naukowej Konsultacji Societas Oecumenica.

Tłum. z j. niem.: O. Czerwiński, R. Porada, R. Prusko

²⁴ Por. DH 1321,1352.

²⁵ *Karta Ekumeniczna* II, 4.

Zusammenfassung

Gestufte Kirchengemeinschaft als ökumenisches Modell? Überlegungen aus römisch-katholischer Perspektive

Das Ziel der Ökumene ist eine Gemeinschaft von Kirchen im Sinne miteinander verbundener Ortskirchen. Der Begriff „Kirchengemeinschaft“ ist daher eine zutreffende Beschreibung für das Ziel der ökumenischen Bemühungen. Im Verständnis von Kirchengemeinschaft zeichnet sich aber ein Wandel ab, wie es der Untertitel der XIII. Wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica zu verdeutlichen versucht: *Kirchengemeinschaft im Übergang*. Welche Herausforderungen erwachsen daraus für den ökumenischen Dialog? Der Artikel versucht in Form von sieben Thesen eine Antwort auf diese Frage zu geben.

Die vorgetragenen Thesen sind: 1) Das Ziel aller ökumenischen Bestrebungen ist die sichtbare Einheit der Kirche, die sich in Form gegenseitig erklärter und praktizierter Kirchengemeinschaft realisiert; 2) Um dem Ziel der Ökumene näher zu kommen, brauchen wir Zwischenschritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft. Die theologische Grundlage für solche Zwischenschritte bietet das Modell einer gestuften Kirchengemeinschaft; 3) Sowohl die reformatorische als auch die katholische und orthodoxe Tradition enthalten Anknüpfungspunkte für das Konzept der gestuften Kirchengemeinschaft; 4) Im reformatorischen Bereich gibt es aber Tendenzen, die das Konzept der gestuften Kirchengemeinschaft in der Theorie in Frage stellen; 5) Im katholischen und orthodoxen Bereich gibt es Entwicklungen, die das Konzept der gestuften Kirchengemeinschaft in der Praxis unterlaufen; 6) Die Betonung der baptismalen Grundlage der Einheit aller Christen einerseits sowie das Drängen auf Formen eucharistischer Gemeinschaft andererseits führen dazu, dass die Reflexion über die notwendigen und möglichen Zwischenschritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft vernachlässigt wird; 7) Die im ökumenischen Dialog wiederentdeckte Gemeinschaft im Glauben bedarf liturgischer und anderer lebensnaher Ausdrucksformen, durch die Zwischenschritte auf dem Weg zur vollen Einheit markiert werden.

Der Verfasser des Artikels plädiert für praktische Zwischenschritte auf dem Weg zur vollen Einheit, damit der Wille aufeinander zu gehen nicht erlahmt. Dem Ökumenismus der Worte muss ein Ökumenismus der Taten folgen.