

## O JEDNOŚĆ KATOLICKO-PRAWOSŁAWNĄ

Mówi się niekiedy o Williamie Warburton, biskupie Gloucester ok. 1760 r., że był typowym oryginałem. „Dzieła Warburtona znane są ze względu na ich paradoksalność, a nie erudycję” — stwierdza jeden z bardziej intrygujących komentarzy, przytaczając jedną z wypowiedzi tegoż biskupa, skierowaną do lorda Sandwich: „Prawosławie? Prawosławie to *moja* doktryna; heterodoksja jest dla innych”.

Trudno powiedzieć, czy rzeczywiście Warburton tak myślał o Prawosławiu pisany przez duże „P”. Pewne jest natomiast, że nie dane mu było żyć w czasach, gdy Wschód i Zachód chrześcijański pozostawały w ścisłej relacji ze sobą, zachowując swe własne autentyczne tradycje, jak dzieje się to choćby dzisiaj. Głównym owocem ostatnich ewolucji jest niewątpliwie dialog prowadzony na płaszczyźnie międzynarodowej między Kościołem prawosławnym i Kościołem rzymskokatolickim. Chciałbym natomiast krótko ten dialog, o którym wiemy na ogół niewiele.

Aktualny współsekretarz katolicki tego dialogu, bp Eleuterio Fortino zachęca nas<sup>1</sup> do uświadomienia sobie znacznego zbliżenia, jakie się dokonało w ostatnich dekadach, przypominając fakt z r. 1951. Wtedy prawosławny Kościół grecki zaprosił przedstawicieli wszystkich Kościołów prawosławnych na uroczyste obchody 1900-lecia przybycia św. Pawła do Grecji. Arcybiskup Aten i całej Grecji, Spiridion zaprosił także Kościół katolicki do udziału w tych obchodach. Ale odpowiedź Watykanu brzmiała następująco: „Papież wyraża wdzięczność Waszej Ekscelencji za zaproszenie, żałuje jednak, czując się zobowiązany go nie przyjmując”. W odpowiedzi nie mówi się nawet o „Kościele prawosławnym”, lecz tylko o obchodach mających się odbyć w tym tak znanym kraju i narodzie. Zakończenie jest bardzo kurtuazyjne: „Mogę jedynie skierować do Waszej Ekscelencji z całego serca to czcigodne orędzie, prosząc o przyjęcie wyrazów mego religijnego szacunku”. Podpisał je substytut w Sekretariacie Stanu, niejaki Giovanni Battista Montini.

W r. 1967 tenże sam Giovanni B. Montini już jako papież Pa-

<sup>1</sup> Por. E. Fortino, *The Catholic-Orthodox Dialogue, One in Christ* 18 (1982) 194.

weł VI udał się osobiście do Patriarchatu ekumenicznego „wbrew wszelkim zasadom protokołu”, jak zauważył to Fortino, aby się spotkać z patriarchą Atenagorasem. A kiedy ten umarł w 1972 r., Paweł VI przypomniał jego życzenie, by mógł koncelebrować Mszę z papieżem, i stwierdził: „To jest także nasze życzenie. I to właśnie nie zrealizowane jak dotąd życzenie staje się obecnie jego dziedzictwem i naszym zadaniem” Po śmierci Pawła VI w 1978 r. wszystkie Kościoły prawosławne, łącznie z Kościołem greckim, wzięły udział w uroczystościach pogrzebowych.

## I. KATOLICKA DOBRA WOLA

Ze strony katolickiej można by mówić faktycznie o rewolucji, jaka się dokonała od wielkiej rezerwy w r. 1951 po kontakty stałe w latach 1967, 1972 i 1978. Zwrot dokonał się na Soborze Watykańskim II, który podkreślił mocno to, co Kościół prawosławny ma wspólnego z Kościołem katolickim. Te właśnie jego wypowiedzi, zawarte w Dekrecie o ekumenizmie, są zacznym trzech wspólnych deklaracji opracowanych potem w ramach dialogu między tymi dwoma Kościołami.

Przypomnijmy, co Sobór mówi o Kościołach Wschodnich: „przez sprawowanie Eucharystii Pańskiej w tych poszczególnych Kościołach buduje się i rozrasta Kościół Boży” (DE 15).

Pierwsza deklaracja wspólna poświęcona więc została Eucharystii; o której Sobór powiedział: „Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostoelskiej kapłaństwo i Eucharystię” (DE 15).

Druga deklaracja dotyczyła sakramentów, trzecia zaś sakramentu święceń i sukcesji apostoelskiej.

Dążąc do jak najszybszego rozpoczęcia dialogu między Kościołem katolickim a tymi Kościołami, Sobór Watykański II podał następujące wskazanie: „Sobór zachęca wszystkich, zwłaszcza tych, którzy pieczołowicie zabiegają o przywrócenie pełnego zjednoczenia Kościołów Wschodnich z Kościołem katolickim, by należycie wzięli pod uwagę te specjalne warunki powstania i rozwoju Kościołów Wschodnich oraz charakter stosunków istniejących między nimi a Stolicą Rzymską przed podziałem, a również by urobili sobie słuszny osąd tego wszystkiego. Dokładne zastosowanie się do tego przyczyni się niezmiernie do zamierzonego dialogu” (DE 14).

W wymownym przejawie braterstwa, w 23 lata potem, patriarcha ekumeniczny Demetrios I, stanął w r. 1987 u boku Jana Pawła II na liturgię Słowa, na początku mszy celebrowanej w dru-

gą niedzielę adwentu w bazylice św. Piotra. Obaj modlili się razem, a Papież przypomniał postawę Soboru, kierując do Patriarchy następujące słowa:

„Sobór Watykański II domagał się tego, by w wysiłkach podejmowanych na rzecz przywrócenia pełnej komunii z Kościołami Wschodu uwzględniano zwłaszcza „charakter stosunków istniejących między nimi a Stolicą Rzymską przed podziałem”. Te zaś stosunki wyrażały pełen szacunek do tego, że „Kościoły Wschodu już od samego początku kierowały się własnymi normami”. Pragnę więc zapewnić Waszą Świętobliwość, że Stolica Rzymska, wychulona na wszystko, co zawiera w sobie tradycja Kościoła, pragnie szanować w pełni tę tradycję Kościoła Wschodniego”<sup>2</sup>.

Następnie razem odmówili Symbol nicejsko-konstantynopolski po grecku *bez Filioque*, kończąc w ten sposób symboliczny konflikt między Wschodem i Zachodem w tej tak nabrzmiałej kwestii.

Kościół katolicki zaangażował się publicznie w dzieło zjednoczenia z Kościołem Wschodu, z którym żył w komunii w pierwszym tysiącleciu (ich odłączenie wiąże się tradycyjnie z r. 1054). Ale ten dawny wzorzec komunii nie uwzględniał np. nominacji jakiegokolwiek biskupa wschodniego przez Rzym. Nominacja taka przysługiwała raczej patriarsze miejscowemu i jeżeli nawet papież ma prymat powszechny, to jest on jedynie patriarchą Zachodu. W r. 1969 J. Ratzinger<sup>3</sup> zasygnalizował konieczność pogłębionych studiów nad odróżnieniem dwóch funkcji papieża: prymacjalnej i patriarchalnej.

## II. DOBRA WOLA PRAWOSŁAWNA

Kościółowi prawosławnemu zależało także na jedności. To on w gruncie rzeczy podjął jedną z zasadniczych inicjatyw u początków ruchu ekumenicznego w 1920 r., kiedy to patriarcha ekumeniczny opublikował encyklikę „Do wszystkich Kościołów chrześcijańskich świata”<sup>4</sup>. Z wielką dalekowzrocznością encyklika zalecała zbliżenie i komunie (*koinonia*) wśród Kościołów chrześcijańskich. Zachęcała je do wyrzeczenia się goryczy braku jedności i stworzenia na nowo bratniej miłości między tymi, którzy należą do rodziny Chrystusa, aby przyczynić się w ten sposób do „tego świętego zjednoczenia, które wypełni się później zgodnie z wolą Boga”

<sup>2</sup> Sekretariat (obecnie: Papieska Rada) do popierania Jedności Chrześcijan, Information Service 66 (1988) 25.

<sup>3</sup> *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, cz. II, r. 4.

<sup>4</sup> Tekst w: C. G. Patelos (wyd.), *The Orthodox Church in the ecumenical movement*, Genewa 1978; ss. 40-43.

Wszystkim Kościołom — przypominała Encyklika — grożą na równi różne niebezpieczeństwa współczesne, jak „ubóstwienie pieniądza i pogarda dla wzniosłych idei”, czy też „całkowita rozwiążność obyczajów, dominująca obecnie”; wszystkie powinny więc wspólnie badać te problemy i stawiać im czoła.

W 1963 r. panprawosławna konferencja na Rodos zaakceptowała inicjatywę patriarchy ekumenicznego Atenagorasa i podjęła jednomyślnie następującą decyzję: „by nasz Kościół prawosławny Wschodu zasugerował Kościołowi rzymskokatolickiemu początek dialogu między dwoma Kościołami na bazie równości”<sup>5</sup>. Sugestię tę podjęto na nowo w roku następnym (1964), w którym ukazał się soborowy Dekret o ekumenizmie. Tak to pod tchnieniem Ducha Świętego obudziły się równocześnie serca dwóch stron.

### III. POCZĄTKI

Wydarzenia potoczyły się bardzo szybko. W r. 1965 obydwa Kościoły anulowały wzajemne anatemy z roku 1054. W r. 1967 Paweł IV udał się z wizytą do Istambułu (Konstantynopola), a Atenagoras do Rzymu. Ta ostatnia wizyta zakończyła się wspólnym oświadczeniem zalecającym „prawdziwy dialog miłości” między dwoma Kościołami, którego niezwykle cennym owocem stało się to, co Jan Paweł II i patriarcha Dimitrios musieli potem nazwać „zbiorowym oczyszczeniem pamięci naszych Kościołów”<sup>6</sup>.

W r. 1975, a więc w 10 lat po wzajemnym zniesieniu ekskomunik, zgodnie z tym, co napisał św. Paweł w *Liście do Efezjan* (4, 15), by praktykowali prawdę w miłości, Paweł VI zdobył się na zdumiewający gest w Watykanie: padł na kolana przed delegatem patriarchy ekumenicznego i ucałował jego stopy. C. Devey wspomina reakcję P. Duprey, obecnie biskupa i sekretarza Papieskiej Rady dla popierania jedności chrześcijan: „Ceremonia mogłaby być tylko wspomnieniem przeszłości, ale stała się aktem twórczym na przyszłość: wstępem do dialogu teologicznego między naszymi dwoma Kościołami”. Ten gest symboliczny — stwierdzał dalej Duprey — „mówił więcej niż jakakolwiek wypowiedź i dowodził, że jedynym autorytetem w Kościele jest ten, który ma swe źródło w pokornym służeniu bratniej komunii w miłości i w prawdzie”<sup>7</sup>. Zapowiedziano przy tej okazji (r. 1975) utworze-

<sup>5</sup> Por. E. Fortino, dz. cyt., s. 195.

<sup>6</sup> Tamże, s. 198.

<sup>7</sup> C. Davey, *Orthodox-Roman Catholic Dialogue, One in Christ* 20 (1984) 348.

nie dwu komisji, katolickiej i prawosławnej, mających przygotować następny etap dialogu.

W r. 1978 mieszana grupa koordynacyjna zebrała się w Rzymie, by sprecyzować cel, metodę oraz tematy. Ale już tutaj ujawniły się rozbieżności: przedstawiciele Kościoła katolickiego chcieli omawiać różnice dzielące obie strony, natomiast prawosławni woleli zacząć od punktów jednoczących, albowiem o wiele więcej mamy wspólnego niż tego, co nas dzieli<sup>8</sup>. Ostatecznie przeważył ten ostatni punkt widzenia, pozwalający zapewnić „pozytywnego ducha” dialogu. Zgodzono się więc na rozpoczęcie dialogu od tego, co jednoczy obydwie Kościoły, aby dojść tą drogą do „przywrócenia pełnej komunii” między Kościołem katolickim i prawosławnym, która znalazłaby swój wyraz w „koncelebrowaniu Świętej Eucharystii”

W samym planie dialogu komisja mieszana uznała, że zgodnie z tradycją pierwotnego Kościoła istnieje, dzięki Duchowi Świętemu, wielki sakrament Chrystusa na ziemi: Kościół, który wyraża się, urzeczywistnia i jest sobą najbardziej jako sakrament Chrystusa w trakcie wspólnotowego sprawowania Eucharystii, z którą wiążą się ściśle wszystkie inne sakramenty<sup>9</sup>. I dlatego właśnie Eucharystia została celowo umieszczona w blasku reflektorów — zgodnie z tradycją Kościoła pierwotnego, która prowadzi do konwergencji ekumenicznej całą współczesną eklezjologię, o ile tylko jest w niej stosowana<sup>10</sup>. Różnice między dwoma Kościołami, o ile tylko dadzą się pogodzić z komunią (wspólnotą) eucharystyczną, nie muszą być przewyciężone, gdyż stanowią obopólne ubogacenie<sup>11</sup>.

#### IV. DIALOG TEOLOGICZNY

Gdy Jan Paweł II udał się z wizytą do patriarchy Dimitriosa w 1979 r., powołali oni wspólnie Komisję mieszaną do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim i Kościołem prawosławnym — na tej właśnie przygotowanej wcześniej bazie. Ustalono także program działania; Papieżowi zależało na przyspieszeniu „procesu pełnego, bratniego pojednania, tak aby jutrzeńka trzeciego tysiąclecia znalazła nas obok siebie w pełnej komunii, go-

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 349.

<sup>9</sup> Por. E. Fortino, dz. cyt., s. 199 n.

<sup>10</sup> Por. P. McPartlan, *Eucharistic Ecclesiology, One in Christ* 22 (1986) 314-331.

<sup>11</sup> Por. E. Fortina, dz. cyt., s. 199.

towych dać wspólne świadectwo o zbawieniu w obliczu świata, którego ewangelizacja oczekuje tego znaku jedności i przyjaźni”<sup>12</sup>.

Komisja mieszana spotkała się po raz pierwszy w r. 1980 na wyspie Rodos i postanowiła rozpocząć swe prace od przebadania tego, co się dzieje, gdy Kościół lokalny celebruje Eucharystię. Delegaci byli przekonani, że wychodząc z tego właśnie punktu obejmą w końcu wszystkie istotne problemy, wymagające refleksji. Komisja liczyła 56 członków: jednego biskupa i jednego teologa z każdego spośród czternastu Kościołów prawosławnych oraz 28 biskupów i teologów katolickich, by zapewnić równowagę liczebną.

Pierwszy omawianym tematem była „Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”<sup>13</sup>. Dialog okazał się owocny z wielu względów. Trzy podkomisje, a następnie komitet koordynacyjny, pracowały nad zagadnieniem w latach 1980—81. Tekst kompletny został przygotowany na plenarną sesję Komisji w Monachium w 1982 r. Jak już wspomnieliśmy, towarzyszyły mu dwie dalsze deklaracje wspólne. Pierwsza z nich, zaaprobowana dopiero w Bari w 1987, dotyczy „Wiary, sakramentów i jedności Kościoła”<sup>14</sup>. Druga, wydana w roku następnym, została zaaprobowana na sesji plenarnej w klasztorze Valamo w Finlandii: „Sakrament święceń w sakramentalnej strukturze Kościoła”<sup>15</sup>.

Te trzy teksty mówią więc najpierw o Eucharystii, a następnie o innych sakramentach i o wierze, kończąc na strukturze Kościoła zespolonego wokół biskupów — na mocy ich święceń. Można by tu odkryć klucz jedności tychże tekstów w tym, co komisja mieszana stwierdziła podczas swej pierwszej sesji plenarnej w 1980 r., przyswajając poniekąd ewangeliczną tonację przemówienia Papieża z roku poprzedniego: „Mamy nadzieję, że przywrócenie pełnej komunii między naszymi Kościołami przyczyni się do pojednania ludzkości i do pokoju światowego, pojednania i pokoju, których Kościół jest znakiem i Bożym sakramentem w planach Boga”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Kard. Willebrands w Istambule z okazji 10-tej rocznicy wizyty Papieża przypomniał, że rok 2000 został pomyślany jako data docelowa. Por. Information Service 73 (1990) 30.

<sup>13</sup> Por. C. Davey, dz. cyt., s. 351 nn.

<sup>14</sup> Foi, sacraments et unité de l'Église, Irénikon 60 (1987) 336-349.

<sup>15</sup> Le Sacrement de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Église en particulier l'importance de la succession apostolique pour la sanctification et l'unité du peuple de Dieu, Irénikon 61 (1988) 347-359. Numery w nawiasach, podawane w tekście, będą się odnosiły do tych kolejnych deklaracji.

<sup>16</sup> Cyt. za: E. Fortino, dz. cyt., s. 203.

Dialog kieruje swój wzrok ku przyszłości, ku pojednaniu i pokojowi w Królestwie Bożym. Duch Święty — w dialogu podkreśla się ten fakt — urzeczywistnia tę przyszłość w teraźniejszości historycznej wraz ze wspólnotą Kościoła jako jego (dialogu) namacalnego owocu, będącego znakiem i narzędziem Bożego planu pojednania i pokoju.

Zwróćmy teraz uwagę na trzy wspomniane deklaracje, aby się przekonać, jak mają się w nich do siebie te trzy rzeczywistości: *przyszłość*, *Duch Święty* uobecniający ją (tę przyszłość) w teraźniejszości historycznej w konkretnej postaci *Kościoła*.

### 1. Pierwsza deklaracja

Deklaracja z r. 1982 na temat Eucharystii stwierdza: „Wspólnota eklezjalna jest (...) powołana do tego, by być załącznikiem odnowionej wspólnoty ludzkiej” (II, 3). Innymi słowy, Kościół jest zaczątkiem czegoś przyszłego. „Magisterium, zarząd, życie sakramentalne” Kościoła stanowią przedłużenie i przejaw „tej jedności (między każdą wspólnotą a jej biskupem) wyrażonej w Eucharystii” (II, 3). I dlatego właśnie wspólnota eucharystyczna daje zasadniczy obraz odnowionej przyszłości. Celebując Eucharystię, „Kościół pielgrzymujący (...) antycypuje sąd świata i jego ostateczną przemianę” (I, 4c).

Jak to się dzieje? W jaki sposób „czasy ostateczne” są już teraz obecne? Są obecne dlatego, że — jak mówi deklaracja — „Eucharystia i Kościół” są miejscem „energii Ducha Świętego” (I, 40). Przytaczając wypowiedź Ignacego Antiocheńskiego i Ireneusza, deklaracja ujmuje Eucharystię jako „przedsmak życia wiecznego, zadatek nieśmiertelności, znak Królestwa przyszłego” (I, 2).

Na nazwę „Kościoła” zasługuje zatem w pierwszym rzędzie zgromadzenie eucharystyczne. Tak właśnie Komisja mieszana rozumie fakt, że Kościół jest — zgodnie z tym, co mówi Nowy Testament — rzeczywistością „lokalną”: istnieje ich wiele w danym regionie, ale każdy ma swoje miejsce. Każda zaś z tych „rzeczywistości lokalnych” jest owocem czegoś, co pochodzi z wysoka. „Kościół istniejącego w danym miejscu nie stanowi, ściśle rzecz biorąc, suma osób go tworzących. Istnieje „Jerozolima z wysoka”, która „zstępuje od Boga”, komunია tworząca wspólnotę. Kościół zostaje ukonstytuowany mocą darmowego daru, daru nowego stworzenia” (II, 1).

I dlatego w każdej Eucharystii lokalnej, mocą Ducha Świętego, odzwierciedla się przyszłe życie wspólnoty nowego Jeruzalem. Sa-

mym archetypem tego życia komunii jest natomiast Trójca Święta. Stąd najgłębsze chyba zdanie w całym tekście: „Celebracja eucharystyczna brana w swej całości, uobecnia trynitarną tajemnicę Kościoła” (I, 6). W tym jednym zdaniu zawiera się przedmiot do refleksji na całe życie.

Tak liczne są celebracje w czasie i przestrzeni, choć jedna jedyna jest wciąż powtarzana i sygnalizowana: celebracja jedynego i definitywnego Kościoła Bożego. Ukazanie tej jedności jest istotne po to, by świat pojął Ewangelię. Krótko mówiąc, sukcesja apostołska jest tym, co wyraża jedność w ciągu wieków (por. II, 4; III, 4), a soborność lub kolegialność jest tym, co wyraża jedność w świecie w określonym momencie dziejów (por. III, 4).

## 2. Druga deklaracja

Eucharystia wiąże się więc nierozdzielnie z przyszłością, z Duchem Świętym i z Kościołem. Te trzy elementy pojawiają się wciąż na nowo w tym, co druga deklaracja mówi o wierze i innych sakramentach.

Wiara czyli „nowe ukierunkowanie ku rzeczywistościom Królestwa, które nadchodzi i które zaczyna już teraz przemieniać rzeczywistości tego świata” (11) — dla przyszłości. „Wiara nie jest owocem wypracowania i konieczności logicznej lecz wpływu łaski Ducha Świętego” (5) — to Duch Święty. I wreszcie wiara nie jest jakimś czczym i abstrakcyjnym pojęciem. „Dana przez Boga wiara, którą zwiastuje Kościół, jest głoszona, przeżywana i przekazywana w widzialnym Kościele lokalnym w komunii z wszystkimi Kościołami lokalnymi, rozrzuconymi po świecie, tzn. przez Kościół katolicki wszystkich czasów i miejsc” (8) — jest to wreszcie Kościół, urzeczywistniający się w Eucharystii lokalnej, powtarzającej się wciąż w czasie i przestrzeni.

Wszystkie sakramenty wyrażają i umacniają wiarę, wszystkie też wiążą się z samej swej istoty z Eucharystią, gdyż to ona stanowi „*par excellence* głoszenie wiary” (17). Św. Paweł przypomina Koryntianom: „Ilekcroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, *śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie*” (1 Kor 11, 26).

A oto inny punkt ważny. Tożsamość wiary stanowi istotny warunek udziału w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii (25). Niemniej Wschód i Zachód idą innymi drogami od chwili podziału; jakie zatem kryteria możemy wspólnie podać, aby zidentyfikować autentyczny rozwój wiary pod wpływem Ducha Świętego, tak by osobna droga jednych mogła być uznana przez drugich?

Deklaracja podaje trzy kryteria takiego „prawowitego rozwo-

ju” (28). Po pierwsze, należy zachować ciągłość tradycji (29). Po wtóre, trzeba być godnym celebrowania, tzn. odpowiednio dostosowanym do zbawienia sprawowanego w liturgii (30). Po trzecie, trzeba uznać nasz cel ostateczny, którym jest „przebóstwienie przez zwycięstwo nad śmiercią i w przemianie stworzenia” (31).

Jest szczególnie znamienne, że te właśnie kryteria uzależniają uznanie zgody co do wiary od stwierdzenia tego, czy jesteśmy zgodni co do celu ostatecznego, do którego jesteście wezwani. Jest to zasada wyzwolenicza! 900 ostatnich lat bardziej nas dzieliło niż wspierało nawzajem; jeżeli jednak zgodni jesteśmy co do celu, potrafimy wyjść z impasu naszych różnic i zjednoczyć się na nowo.

Na poparcie tej zasady przypomina się to, co św. Paweł powiedział do Efezjan (4, 4-6): „Jedno jest Ciało i jeden Duch”, wyrażając tym samym swoje głębokie przekonanie, które leży u podstaw całego wysiłku ekumenicznego, a następnie wymienił wszystkie elementy jednoczące, które tworzą jedno ciało: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich” Ale zanim jeszcze podał te elementy, podkreślił: „Jedno jest Ciało i jeden Duch, jako też wezwani jesteście do *jednej nadziei* wezwania waszego”. Tym więc, co zespala w pierwszym rzędzie chrześcijan w jedno ciało, jest ta jedna *nadzieja*, jaką mamy, gdy patrzymy ku *przyszłości*.

Chrześcijańska nadzieja jest mocna (por. 1 P 1, 8-9; Rz 5, 5), a pewność swą czerpie z tygodniowego celebrowania Eucharystii. We Mszy św. mówi się o nadziei i o oczekiwaniu na przyjscie naszego Pana, Jezusa Chrystusa. Zapalając w sobie z dnia na dzień tę nadzieję, możemy skutecznie przyczyniać się do przywrócenia tej jedności, jaka z niej wypływa.

### 3. Trzecia deklaracja

Dotyczy ona święceń i posługiwania w Kościele, a sytuuje naszą refleksję w kontekście tej służby, jaką — jak to widzieliśmy — cały Kościół ma pełnić wobec świata. Jak Kościół służy światu? Dając mu nadzieję na przyszłość. Tekst powiada: „Wszystkie posługiwania mają na celu służbę światu, aby doprowadzić go do jego prawdziwego celu, Królestwa Bożego” (12). Głównym środkiem dla Kościoła w wypełnianiu tego zadania jest uobecnienie tego celu w świecie podczas sprawowania Eucharystii. „Eucharystia uobecnia już teraz świat przyszły” (36). „Zgromadzenie eucharystyczne (...) jest antycypacją ostatecznej wspólnoty z Chrystusem” (14). „Stanowiąc wspólnotę eschatologiczną jako ciało

Chrystusa, posługiwanie Kościoła odpowiada potrzebom świata” (12).

Tutaj także, gdy zwracamy się ku posłudze jako takiej, zespalamy ją bezpośrednio z przyszłością Kościoła. Skoro zaś główna służba Kościoła polega na objawieniu przyszłości w Eucharystii, wynika stąd, że zasadnicze posługiwanie Kościoła konkretyzuje się w przewodniczeniu Eucharystii. A to jest właśnie podstawowym zadaniem biskupa: „W przewodniczeniu zgromadzeniu eucharystycznemu rola biskupa znajduje swe dopełnienie” (41). Z tej zaś jego roli eucharystycznej wypływa całe nauczanie i zarządzanie biskupie (38, 39). Jego tożsamość jako „ikony Chrystusa” (33) wynika także z jego roli eucharystycznej: w rzeczy samej znajduje się on w swoim Kościele lokalnym jak Chrystus w sercu ostatecznego zebrania się wszystkich w Jerozolimie niebieskiej (por. Hbr 12, 22-24; Ap 14, 1).

Aby uzupełnić tę trójcę elementów, stwierdzimy, że tym jedynym Bytem, który umożliwia taką właśnie obecność eschatologiczną, jest wyłącznie Duch Święty stanowiący tutaj, jak nigdzie indziej — zgodnie z wyrażeniem Komisji mieszanej — „gwarancję doskonałej realizacji planu Boga co do świata” (3, por. 10).

Wszystkie inne posługiwanie w Kościele sytuują się wokół posługi biskupa i — skoro wiążą się ze sobą po to, by wspierać świat we wzroście nadziei — „zmierzają” razem do Eucharystii, tego wielkiego ośrodka nadziei, oraz są faktycznie „przekazywane” w Eucharystii (24). Wyjaśnia się w ten sposób to, co normalnie i tak często czynimy: udzielamy sakramentu święceń podczas Eucharystii; powierzamy różne posługi w Eucharystii; chrzczymy, bierzmyśmy, zawieramy małżeństwa i odprawiamy pogrzeby — także w ścisłym powiązaniu z Eucharystią.

Różne Eucharystie w różnych Kościołach lokalnych, tak liczne w czasie i przestrzeni, są znakami wieczności, zasobami łaski. Widzieliśmy już, że tożsamość tych celebracji w czasie winna im zapewnić i wyrazić sukcesja apostolska. Co jednak powiedzieć o tożsamości celebracji w całym świecie w danej określonej chwili? Powiedzieliśmy wyżej, iż kluczem jest tu soborowość lub kolegialność. Ta właśnie trzecia deklaracja wyjaśnia, co to znaczy. Przypomina najstarszą praktykę Kościoła: nowego biskupa wyświęcało co najmniej dwóch lub trzech biskupów (27). Zwyczaj ten — zauważmy — nie gwarantuje ważności święceń, jako że jeden z tych biskupów może wypowiadać błędne słowa lub okazywać złą intencję. Chodzi jednak o to, że ci dwaj lub trzej tworzą minimum niezbędne dla komunii. Dlatego przecież sam Chrystus oświadczył, że tam, gdzie dwaj lub trzej zgromadzą się

w Jego imię, On będzie pośród nich (Mt 18, 20). Przebieg święceń biskupich wyraża więc jasno obecność Pana w danym Kościele lokalnym, która dzięki jego biskupowi i przez niego staje się też odczuwalna w komunii Kościołów lokalnych i w braterstwie ich biskupów. Stąd też biskupi dawali świadectwo komunii swych Kościołów, zbierając się na soborach czy synodach (54). Trzeba jednak słusznie zauważyć, że sobory te z samej swej natury są czymś sporadycznym: gromadzą się i rozchodzą. Czy nie istnieje zatem jakiś strukturalny przejaw trwałego braterstwa, jakie Pan przyobiegał swemu Kościołowi? A może będzie nim zespolenie się wokół centralnego stróża jedności? Jest to pytanie bardzo żywotne.

Deklaracja zauważa, że w Kościele pierwotnym, który jest naszym wspólnym dziedzictwem, w każdym regionie był jakiś uznany przez innych *pierwszy* biskup, bez zgody którego ci inni nie mogli działać, a który troszczył się także o zgodę tych innych dla swych własnych poczynań (53). Stanowiło to wówczas stałą strukturę komunii dla każdego regionu. W jakim jednak stopniu wykonywany był prymat powszechny przez Rzym? Komisja mieszana wywołuje kwestię „prymatu biskupa Rzymu” jako punkt „poważnej rozbieżności między nami, który zostanie później omówiony” (55).

## V. TRUDNOŚCI

W tym właśnie punkcie znalazł się obecnie dialog. Przygotowuje się aktualnie czwartą deklarację: „Działanie kolegialne (soborność) a władza w Kościele”. Ma ona dotyczyć zagadnień omawianych w trzeciej deklaracji; miała zaś być przygotowana na sesję plenarną we Freisingu w 1990 r., ale pojawił się nagle konflikt dotyczący Kościołów unijnych. Nowe otwarcie się Europy wschodniej spowodowało uznanie przez odnośne rządy unii z Rzymem wspólnot dotąd uciskanych. Ale otwały się zarazem dawne rany: dialog został poniekąd zablokowany w oczekiwaniu na moment, gdy katolicy i prawosławni zagoją je z miłością i z wzajemnym szacunkiem dla siebie. Zgodnie z deklaracją wspólną, ten właśnie problem stał się obecnie „priorytetowy w stosunku do wszystkich innych, jakie wymagają wspólnego zgłębienia i omówienia”<sup>17</sup>.

Zresztą sam język deklaracji budzi także zastrzeżenia. Jeden z teologów greckich, będący aktualnie członkiem Komisji mieszanej

<sup>17</sup> Por. Information Service 73 (1990) 52.

nej, zarzucał deklaracji o Eucharystii to, że mówi ona językiem „niezrozumiałym i (...) dalekim od tradycyjnych definicji doktrynalnych” Tekst — jego zdaniem — jest „nijaki i bezosobowy”; brakuje mu czegoś specyficznego „bądź to dla tradycji rzymskokatolickiej, bądź też prawosławnej”. Teolog ten uważa, iż powinno się zacząć raczej od rozbieżności, a dopiero potem szukać pół zbliżenia<sup>18</sup>.

Pojawiają się również wątpliwości członków jednego Kościoła odnośnie do statusu drugiego. Najczęściej zdarza się to po stronie prawosławnej. Najbardziej skrajnym tego przykładem było pytanie skierowane z góry Athos do patriarchy Dimitriososa po jego powrocie z Rzymu w 1987 r., kiedy to w ramach wizyty u Papieża uczestniczył czynnie w Liturgii Słowa podczas Mszy św. odprawianej w bazylice św. Piotra. Mnisi ci bowiem są zdania, że „sakramenty Kościoła rzymskiego są pozbawione łaski (...); nie do przyjęcia jest więc taki udział w celebrze heretyckiej”<sup>19</sup>.

Istnieje wreszcie — trzeba to uczciwie powiedzieć — kwestia trudna także po stronie katolickiej. Są bowiem tacy, co kwestionują samo założenie całego dialogu, a mianowicie, że lepsza znajomość Kościoła pierwotnego może być dla nas wielce pouczająca i prowadzić do odnowy naszego aktualnego życia kościelnego; nie brakuje też takich, co nie wahają się twierdzić, iż Kościół pierwotny nie tylko nie jest dla nas normatywny, ale błędził faktycznie w kluczowych problemach. Tak myślący ludzie nie będą z pewnością tracili swego jakże cennego czasu na zbędne dla nich dialogi!

## ZAKOŃCZENIE

Jak widzieliśmy, ośrodkiem dotychczasowego dialogu katolicko-prawosławnego była Eucharystia, związana ściśle z przyszłością, z Duchem Świętym i z komunią Kościoła. Te trzy elementy są niejako nośnikami wszystkich trzech deklaracji. Jak dotąd jednak tylko niewielka grupa osób zaangażowała się bezpośrednio w ten oficjalny dialog stanowiący przecież bardzo ważną drogę, którą mogą podążać *wszyscy* członkowie obydwu Kościołów, wsłuchując się w głos deklaracji, starając się je zrozumieć i przyswoić sobie — do serca.

Modlitwa, refleksja, dyskusja — mogą w tej nowej perspektywie stać się faktycznym zaczynem jedności, albo raczej: przy-

<sup>18</sup> Por. Y. Davey, dz. cyt., s. 360 n.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Clearing a path through a minefield. Orthodox-Roman Catholic Dialogue, 1983—1990, One in Christ* 26 (1990) 302.

gotować grunt pod owocny zasiew tego zaczynu jedności, jaki sam Pan może tylko wrzucić w glebę serc ludzkich. On zaś dokonuje tego przede wszystkim w Eucharystii, jak wyznajemy to przed komunią w każdej Mszy św., przywołując na pamięć Jego słowa: „Pokój mój daję wam, pokój mój zostawiam wam” (J 14, 27). Jedność katolicko-prawosławna stanie się faktem z chwilą zgromadzenia się wiernych obu tych Kościołów celem przyjęcia tego daru (jedności) właśnie w Eucharystii: staną się jednym w niej i przez nią.

Jeden z bardziej znaczących teologów prawosławnych uznał, że „powrót do dawnych źródeł patrystycznych, typowy dla teologii zachodniej naszego stulecia, przyczynił się także w wielkiej mierze do prawosławnego odrodzenia teologicznego”<sup>20</sup>. Wymienia on w sposób szczególny wkład dwóch teologów katolickich. H. de Lubaca i Y. Congara. Pomijając dzieła samego de Lubaca, nacechowane dogłębnie myślą Ojców Kościoła, wypada podkreślić, że to on właśnie rozpoczął wraz z innymi w r. 1942 wydawanie serii *Sources chrétiennes*, zawierającej teksty patrystyczne Wschodu i Zachodu, a dochodzącej obecnie prawie do 400 tomów.

W Apokalipsie św. Jan przedstawia nam wizję, jaką miał wówczas, gdy Duch go porwał i ukazał mu rzeczy przyszłe, w dniu Pana, tzn. z pewnością w dniu sprawowania Eucharystii. Ujrzał wielkie zgromadzenie, Baranka otoczonego gronem starców i olbrzymim tłumem na górze Syjon w Jeruzalem niebieskim (np. Ap 4, 2-4; 7, 9; 14, 1). Autor *Listu do Hebrajczyków* mówi o podobnej wizji, podając zarazem klucz pozwalający usytuować ją w jakiejś mierze w kontekście Eucharystii. Co więcej, w tym co jest — być może — najczystszym użyciem tego słowa w Nowym Testamencie, nazywa on to zgromadzenie „Kościołem” (*ekklesia*: Hbr 12, 22-24). Tak więc już w Nowym Testamencie spotykamy te trzy rzeczy, o których mówiliśmy: przyszłość, Ducha i Kościół — wszystkie zespolone ściśle z Eucharystią.

Jan mówi, że miał tę wizję na wyspie Patmos, gdzie został wygnany, by głosić Słowo Boże i dawać świadectwo Jezusowi (Ap 1, 9). Pierwsze posiedzenie plenarne w dialogu katolicko-prawosławnym odbyło się na wyspie Rodos. Ale zanim tam się udali, delegaci odbyli pielgrzymkę, która odkrywa tutaj cały swój sens. Dokąd się udali? Na wyspę Patmos!

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>20</sup> J. Zizioulas, *Ortodossia*, w: *Enciclopedia del Novecento*, t. V, Roma 1980, s. 6.