

## KOŚCIÓŁ KATOLICKI W DIALOGU TEOLOGICZNYM Z INNYMI KOŚCIOŁAMI

Jednym z bardziej widocznych przejawów postawy ekumenicznej, zdynamizowanej przez Sobór Watykański II, jest zaangażowanie się Kościoła katolickiego w dialog teologiczny z innymi Kościołami zarówno na płaszczyźnie światowej, jak też regionalnej, narodowej lub lokalnej. W nim tkwi element decydujący o całokształcie wysiłków i procesów ekumenicznych, zmierzających do komunii w tej samej wierze i do żywego wyrażenia tej wiary w świecie, w jakim żyjemy.

To zaangażowanie Kościoła katolickiego wyraża się, na płaszczyźnie dialogu bilateralnego (prowadzonego między dwoma Kościołami), zwłaszcza w tworzeniu Komisji mieszanych o wymiarze międzynarodowym, obdarzonych oficjalnym mandatem. Prowadzone przez nie dialogi oraz ich owoce są wydarzeniem o wielkim znaczeniu teologicznym i faktem kościelnym, mającym wielką wymowę. „Ich charakter eklezjalno-oficjalny wskazuje, że w grę wchodzi tu coś więcej od prywatnych tylko wysiłków teologicznych. To pewne, że ich owoce nie są uznawane same przez się za oficjalną naukę Kościoła; wymagają bowiem gruntownego przebadania ze strony kompetentnych władz kościelnych, refleksji wszystkich wierzących i przyjęcia przez nich, zgodnie z osądem Magisterium”<sup>1</sup>.

Poniższe uwagi zmierzają do podania pewnych podstawowych informacji na temat tychże dialogów teologicznych, aby ułatwić tą drogą właściwe uchwycenie ich prawdziwego znaczenia. Ograniczymy się z konieczności do bilateralnego dialogu teologicznego, prowadzonego przez Kościół katolicki z czterema wielkimi tradycjami wyznaniowymi: anglikanami, luteranami, prawosławnymi, reformowanymi. Dlatego nie weźmiemy pod rozwagę bardzo ważnego dokumentu w dialogu multilateralnym, w jakim uczestniczył także Kościół katolicki, a mianowicie tekstu o chrzcie, Eucharystii i posłudze, zatwierdzonego w 1982 r. w Limie przez Komisję Wiary i Światową Radę Kościołów, stanowiącego nie-

<sup>1</sup> Kard. J. Willebrands, *In Christus — Solidaritätsgemeinschaft in Hoffnung und Leid, Una Sancta* 39 (1984) 332.

wątpliwie wielkie wydarzenie ekumeniczne w tej materii w ostatnich latach <sup>2</sup>.

## 1. Dialog katolicko-anglikański

Teologiczny dialog między katolikami i anglikanami poczynił dotąd największe chyba postępy, łącznie z procesami oficjalnego przyjęcia ze strony zwierzchności obydwu Kościołów. Przynajmniej na pozór obiecuje on też widzialne rezultaty w dosyć krótkim czasie, pomimo nowych trudności będących następstwem ordynacji kobiet w łonie Wspólnoty Anglikańskiej.

Wszystko zaś się zaczęło w r. 1966 wraz z utworzeniem mieszanej komisji mającej przygotować dialog między dwoma Kościołami: decyzji podjętej w następstwie wizyty, jaką arcybiskup Canterbury M. Ramsey złożył w marcu 1966 r. Pawłowi VI, po której wydano wspólną deklarację w kwietniu tegoż roku <sup>3</sup>.

Prace Komisji przygotowawczej polegały na wyjaśnieniu metod postępowania, które się okazały rewelacyjne i nowatorskie — o wielkim znaczeniu ekumenicznym <sup>4</sup>. Po sprecyzowaniu zasadniczych tematów niezgody, wymagających gruntownej analizy — problem interkomunii, jak też związane z nim kwestie Kościoła i posługi, zagadnienie władzy, jej natury i wniosków stąd płynących — zalecono utworzenie stałej Komisji mającej posuwać wciąż naprzód dialog nad tymi tematami.

Pierwsze posiedzenie Międzynarodowej Komisji Mieszanej dla Dialogu Katolicko-Anglikańskiego (ARCIC = *Anglican-Roman Catholic International Commission*) miało miejsce w 1970 r. w Windsor i było poświęcone wstępnemu rozpatrzeniu tych tematów na bazie pojęcia *koinonia* (komunia). Od tej daty aż do momentu zakończenia swych prac w 1982 r. opublikowaniem autoryzowanego przez Rzym i Canterbury „Raportu końcowego” ARCIC odbyła aż 13 sesji plenarnych i wydała cztery ważne dokumenty <sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Różne Kościoły wyraziły już swe stanowisko wobec tego dokumentu. Tekst dokumentu, komentarze oraz stanowisko Konferencji Episkopatu Polski wobec niego — zob.: Chrzest, Eucharystia, posługiwanie duchowe. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze, red. W. Hryniewicz OMI i ks. S. J. Koza, Lublin (KUL) 1989. — Przep. tłum., L. B.

<sup>3</sup> Zob. M. Delmotte, *Le dialogue entre anglicans et catholiques. Le Rapport final de la Commission internationale de dialogue entre anglicans et catholiques* (A.R.C.I.C.), *Istina* 27 (1982) 278-292.

<sup>4</sup> Por. kard. J. Willebrands, *Le dialogue entre Catholiques et Anglicans*, *Irénikon* 52 (1979) 324 nn.

<sup>5</sup> Por. *Rapport Final. Windsor, septembre 1981, Paris 1982*. Odnosne dokumenty znajdują się natomiast w *Documentation Cath.* (DC).

Pierwszy, zatwierdzony na trzecim posiedzeniu Komisji Mieszanej (Windsor 1971), jest *Wspólną deklaracją na temat doktryny eucharystycznej*<sup>6</sup>. Wyraża ona „istotną zgodność” co do nauki o Eucharystii, zwłaszcza w zakresie spornych zagadnień: rzeczywistej obecności Chrystusa oraz Eucharystii jako ofiary (przy zastosowaniu w tym przypadku pojęcia *pamiętki — anamnesis*) — oraz wypowiada pogląd, że ewentualne rozbieżności dotąd istniejące mogą być rozwiązane na podstawie podanych tutaj zasad. Na krytykę z obydwu stron, spowodowaną tym dokumentem, ARCIC odpowiedziała znacznie później, wyjaśniając zastosowaną w nim metodologię oraz towarzyszące jej tło ekumeniczne<sup>7</sup>, co pozwoliło jej mówić o istotnej zgodności: „Różnice w teologii i praktyce mogą równie dobrze współistnieć z rzeczywistą zgodą odnośnie do tego, co jest istotne w wierze eucharystycznej — jak to się zresztą zdarza w łonie każdej z dwóch naszych Wspólnot” (n. 9).

Drugi dokument zgody został zaaprobowany na piątym posiedzeniu ARCIC w 1973 r. (w Canterbury); jest to wspólna deklaracja na temat posługi i święceń<sup>8</sup>. Uznaje się tutaj różnicę między kapłaństwem wspólnym i służebnym (wynikającym ze święceń), które „nie jest rozszerzeniem kapłaństwa wspólnego, gdyż wypływa z innego rejestru darów Ducha” (n. 13), podkreśla się też sakramentalność święceń kapłańskich, przyjmuje jako normatywny rozwój, jaki się dokonał w posłudze wynikającej ze święceń od Nowego Testamentu, ustalając trzy jej stopnie (biskup, kapłan, diakon), odróżnia *episkopé* jako istotny element posługiwania, implikujący święcenia — co stanowi w sumie ważne osiągnięcie w aktualnym dialogu ekumenicznym, polegające na ponownym odkryciu świadectwa nowotestamentalnego o posługiwaniu opartym na święceniach.

Następny etap pracy ARCIC skupił się na trudnym problemie władzy w Kościele, a konkretniej na kwestii uznania prymatu w Kościele. Po trzech latach studiów i debat Komisja doszła, na posiedzeniu w Wenecji w 1976 r., do pierwszej wspólnej deklaracji na temat *Autorytetu w Kościele*, opublikowanej w styczniu 1977 r.<sup>9</sup> Stosując metodę indukcyjną, pozwalającą odkryć wartości ukazujące się w trakcie rozwoju historycznego, dokument

<sup>6</sup> *Déclaration Commune sur la Doctrine Eucaristique*, DC 1601 (1972) 86-88.

<sup>7</sup> *Doctrine Eucaristique; Ministère et Ordination: Éclaircissements* — Salisbury 1979, DC 1769 (1979) 734-739.

<sup>8</sup> *Ministère et Ordination*, DC 1644 (1973) 1063-1069.

<sup>9</sup> *L'Autorité dans l'Eglise*, DC 1713 (1977) 118-124.

ten uznaje, przynajmniej z historycznego punktu widzenia, autorytet Stolicy Rzymskiej oraz zgadza się na pewną komplementarność aspektów: prymacjalnego i koncyliarnego, *episkopé*. „Aby mogła być wypełniona wola Boża co do jedności całej wspólnoty chrześcijańskiej w miłości i prawdzie, ten wzorzec komplementarności prymacjalnego i koncyliarnego aspektu *episkopé* w służbie *koinonia* Kościołów powinien się urzeczywistniać na płaszczyźnie powszechnej. Jediną stolicą, która przypisuje sobie prymat powszechny, która go wykonywała i nadal wykonuje, jest Stolica Rzymu, miasta, w którym umarli Piotr i Paweł. Wydaje się rzeczą stosowną (*appropriate*), by w przypadku jakiegokolwiek przyszłego zjednoczenia prymat powszechny, taki jaki został tu opisany, był wykonywany przez tę stolicę” (nr 23).

Ta, tak istotna zgoda co do władzy w Kościele, a zwłaszcza co do historycznych podstaw prymatu, nie oznacza jednak, że zniknęły już wszystkie trudne problemy wymagające należytego zgłębienia i wyjaśnienia w tej właśnie kwestii. Sam dokument wymienia cztery zasadnicze problemy wyznaczające zadanie na przyszłość: interpretacja „Piotrowych” tekstów Nowego Testamentu, uznanie papieża za rzeczywistość „z prawa Bożego”, zgodnie z ujęciem Soboru Watykańskiego I, nieomyślność papieska, bezpośrednia i powszechna jurysdykcja Papieża — w świetle tegoż Soboru Watykańskiego I (n. 24).

Tym właśnie problemom Komisja poświęciła swe prace w ciągu czterech lat następnych. Na swym trzynastym i ostatnim posiedzeniu (sierpień — wrzesień 1981) w Windsor, ARCIC zatwierdziła drugą deklarację na temat *Autorytetu w Kościele*, która wraz z poprzednimi dokumentami i z odpowiednią przedmową została opublikowana jako „Raport końcowy”<sup>10</sup>. W deklaracji tej uznaje się za „możliwe myśleć, iż prymat biskupa Rzymu nie jest sprzeczny z Nowym Testamentem i że przynależy on do planu Bożego odnośnie do jedności i katolickości Kościoła” (n. 7), co więcej, „może być uznany za część planu Bożego co do powszechnej *koinonia*, zgodnie z tym, co mówią nasze obie tradycje” (n. 15). Wzmacniając zaś swą pierwszą deklarację na temat władzy, członkowie Komisji byli zgodni „w twierdzeniu, że prymat powszechny będzie nieodzowny w Kościele zjednoczonym na nowo i że ze wszech miar wypada, by był to prymat Biskupa Rzymu, taki, o jakim była tu mowa” (n. 9). Ta wyjątkowa wprost zgoda nie eliminuje, mimo wszystko, trudności dotąd istniejących odnośnie do rozumienia sposobu wykonywania tegoż prymatu, a zwłaszcza

<sup>10</sup> *L'Autorité dans l'Église. Rapport de la Commission internationale anglicane-catholique romaine* (Windsor, 1981), DC 1830 (1982) 497-507.

związanej z nim kwestii nieomyślności: „Pomimo naszej zgody co do konieczności powszechnego prymatu w Kościele zjednoczonym, anglikanie nie przyjmują zagwarantowanego specjalnym darem posiadania Bożej asystencji w osądzaniu związanym koniecznie z funkcją biskupa Rzymu, na mocy którego jego formalne decyzje mogłyby być uznane za całkowicie pewne przed przyjęciem ich przez wiernych” (n. 31).

Reakcje na „Raport końcowy” ARCIC oraz na perspektywy tak ukazanego zbliżenia Kościołów katolickiego i anglikańskiego były — ogólnie rzecz biorąc — bardzo pozytywne. To pozytywne przyjęcie wyrażała mocniej strona anglikańska, szczególnie przez oficjalne stanowiska niektórych Synodów. Konkretnie, Ogólny Synod Kościoła Anglii zatwierdził „Raport końcowy”, uważając, że stanowi on wystarczającą podstawę do uczynienia dalszych konkretnych kroków na drodze do jedności<sup>11</sup>. Oczekuje się więc jedynie przyjęcia tego faktu przez instancje mające większy autorytet w Kościołach Wspólnoty Anglikańskiej, łącznie z Konferencją w Lambeth, która zwykła była oceniać tego rodzaju kroki.

Ze strony katolickiej, pozytywne reakcje niektórych Konferencji Episkopatu zostały w jakiejś mierze „poskromione” pierwszym ustosunkowaniem się Kongregacji Doktryny Wiary, podanym do wiadomości równoległe z „Raportem końcowym” i będącym jedynym, jak dotąd, osądem doktrynalnym, wydanym przez oficjalną instancję rzymską, w kwestii dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a innymi Kościołami<sup>12</sup>. Mówi się tutaj, że „Raport końcowy” ARCIC, ukazujący „wielki wysiłek ekumeniczny i stanowiący pożyteczną bazę dla dalszych kroków na drodze do pojednania” dwóch Kościołów, nie jest jednak „zgodą istotną”<sup>13</sup>. Zdumiewa przy tym ilość wymienionych trudności doktrynalnych, wymagających jeszcze przewyciężenia i nie wyjaśnionych na tyle dostatecznie, by można było dojść do zgody zasadniczej. Niemniej takie oficjalne stanowisko, uwypuklające rolę przyznaną Rzymowi w teologicznym dialogu katolicko-anglikańskim, przyczyniło się w jakiejś mierze do ożywienia procesu recepcji „Raportu końcowego”, stawiając wyraźne wyzwanie myśleniu teologicznemu oraz wymagając bardziej pogłębionej refleksji ze strony episkopatów różnych krajów.

Równocześnie stało się jasne, że dialog katolicko-anglikański potrzebuje nowego impulsu, choćby dla przewyciężenia pewnego

<sup>11</sup> Por. U. Ruh, *Anglikaner: Vor erheblichen Belastungsproben*, Herder Korrespondenz 41 (1987) 11-13.

<sup>12</sup> *Observations sur le Rapport Final de l'ARCIC*, DC 1830 (1982) 508-512.

<sup>13</sup> Tamże, s. 512.

zawodu, jaki spowodował, jak też grożącego mu impasu. Impulsem takim stała się wizyta Jana Pawła II w Anglii, w maju 1982 r., wraz z podjętą wówczas decyzją utworzenia nowej Komisji Mieszanej, mającej kontynuować dotychczasowe prace, a także badać i starać się rozwiązywać te różnice doktrynalne, które dzielą dotąd obydwaj wyznania. Powstała w ten sposób ARCIC-II, która zgromadziła się po raz pierwszy w roku następnym i postanowiła badać, na prośbę anglikańskiego Zespołu doradczego (będącego organem jednoczącym całą Wspólnotę Anglikańską), problem usprawiedliwienia. U początków tej sugestii znajdowała się „rozpowszechniona szeroko idea, jakoby kwestia usprawiedliwienia i zbawienia była tak zasadniczą dla wiary chrześcijańskiej, że bez uzyskania gwarancji zgodności w tym problemie nie może być mowy o prawdziwej zgodzie doktrynalnej między naszymi dwoma Kościołami”<sup>14</sup>.

Po trzech latach pracy, na swej czwartej sesji plenarnej (od 25 sierpnia do 6 września 1986 r.) w Llandaf ARCIC-II zatwierdziła wspólną deklarację o *Kościele i zbawieniu*<sup>15</sup>, opublikowaną w styczniu następnego roku. Długa refleksja nad tym zagadnieniem, która mogła się okazać pomocna także dla dokumentu o „Usprawiedliwieniu przez wiarę”, powstałego w wyniku dialogu katolicko-luterańskiego w Stanach Zjednoczonych, doprowadziła nie tylko do wyjaśnienia tradycyjnego problemu relacji zachodzącej między usprawiedliwieniem a uświęceniem, ale również do poszerzenia perspektyw i do uwzględnienia roli Kościoła w dziele zbawienia. Końcowe stwierdzenie o osiągnięciu zgody co do chrześcijańskiej nauki o zbawieniu zostało dobrze wyjaśnione: „Dostaliśmy do wspólnego przekonania, że nie jest to teren, na którym różnice, jakie mogą istnieć w zakresie interpretacji teologicznej, bądź też wydzwiku eklezjologicznego, zarówno w łonie naszych Wspólnot, jak też między nimi, mogłyby uzasadniać dalsze istnienie naszego rozdziału. Wierzimy, że obydwie nasze Wspólnoty są zgodne co do istotnych aspektów doktryny zbawienia oraz roli Kościoła w tej dziedzinie” (n. 32). Można by zatem powiedzieć, że dokument ten wyraża pierwszy wielki konsens ekumeniczny odnośnie do „sakramentalności” Kościoła mającego być, mocą Ducha Świętego, „znakiem, sługą i narzędziem planu Boga” (n. 29).

W ostatnim czasie teologiczny dialog katolicko-anglikański skupił się na refleksji nad etapami, którymi — na bazie osiągniętej już zgodności — będzie można i trzeba podążać, aby odnowić

<sup>14</sup> *Le salut et l'Église. Préface des coprésidents*, CD 1936 (1987) 321.

<sup>15</sup> Tamże, ss. 321-327.

pełną komuniją między dwoma Kościołami. Dokument tej treści — „Drogi do jedności” — był przedmiotem badań na jednym z ostatnich posiedzeń Komisji Mieszanej. W trakcie polemiki starano się wyjaśnić dawne i nowe problemy. Jednym z nich jest kwestia wzajemnego uznania posługi, co zakłada uprzednie rozwikłanie problemu deklaracji pap. Leona XIII o nieważności święceń anglikańskich<sup>16</sup>. Innym z kolei problemem jest ordynacja kobiet i płynące z niej następstwa dla jedności Kościoła — kwestia, którą ARCIC-II będzie musiała omówić głośno i dogłębnie.

## 2. Dialog katolicko-luterański

Dialog katolicko-luterański znacznie się rozwinął w ostatnich 20 latach, przynosząc ważne owoce teologiczne. Można by nawet powiedzieć, że wyróżnia się on wielkim poziomem teologicznym, na jakim zostały omówione kwestie rozbieżności, oraz twórczością, z jaką usiłuje się uwypuklić ewentualne uzgodnienia językowe i praktyczne.

Wypada jednak zauważyć, że sam rozwój dialogu katolicko-luterańskiego w skali światowej zawdzięcza wiele dialogom prowadzonym na płaszczyźnie narodowej, z tym, że na szczególne podkreślenie zasługują tu rozmowy przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych i w Niemczech. Zwłaszcza dialog w Stanach Zjednoczonych, zapoczątkowany już w r. 1965 i prowadzony przez przedstawicieli obu wyznań, zaowocował różnymi dokumentami, które — jako pionierskie — wywierały potem wpływ na inne teksty ekumeniczne na płaszczyźnie międzynarodowej. Samo wyliczenie tytułów tych dokumentów ukazuje już wymownie ich znaczenie: „Status Credo Nicejskiego jako dogmatu Kościoła” (r. 1965), „Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” (1966), „Eucharystia i posługiwanie” (1970), „Prymat Papieża a Kościół powszechny” (1974), „Magisterium i nieomylność w Kościele” (1979), „Usprawiedliwienie przez wiarę” (1983)<sup>17</sup>.

Innym czynnikiem wpływającym na rozwój teologicznego dialogu katolicko-luterańskiego była ta okoliczność, że w ostatnich latach przeżywano dwa wydarzenia wiele znaczące dla lute-

<sup>16</sup> Na temat ewolucji tej kwestii zob. Irénikon 59 (1986) 233-244.

<sup>17</sup> Trzy ostatnie dokumenty są w: DC 1652 (1974) 373-380. (*La primauté du Pape — Points de convergence*); Theological Studies 40 (1979) 113-166 (*Teaching authority and infallibility in the Church*); DC 1888 (1985) 126-162 (*La justification par la foi*). Gdy chodzi o dialog katolicko-luterański w Niemczech, zob. P. W. Scheele — M. Kruse, *Entwicklungen im Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche*, Una Sancta 40 (1985) 113-125.

ranizmu. W r. 1980 obchodzono 450 rocznicę Wyznania Augsburskiego (*Confessio Augustana*), co skłoniło do podjęcia wielu studiów nad tym tak ważnym tekstem wyznaniowym luteranizmu i wywołało ożywioną dyskusję nad możliwością uznania go za wyraz wiary katolickiej. W deklaracji wspólnej, związanej z tym wydarzeniem, a zatytułowanej „Wszyscy pod jednym Chrystusem”<sup>18</sup>, Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu między katolikami i luteranami zasygnalizowała istnienie zgody odnośnie do centralnych prawd wiary. Z drugiej strony obchody (w 1983 r.) 500-lecia urodzin Lutra były motywem inicjatyw o wielkim znaczeniu symbolicznym (jak choćby wizyta Papieża w kościele luteranckim w Rzymie) oraz studiów historyczno-teologicznych nad okolicznościami reformacji i nad myślą Lutra. Komisja Mieszana opublikowała w tym właśnie czasie wspólną deklarację o „Marcinie Lutrze, świadku Jezusa Chrystusa”<sup>19</sup> — tekst niezwykle wymowny, ukazujący aktualny stan zbliżenia obu Kościołów.

Komisja Mieszana do dialogu katolicko-luteranckiego, złożona z przedstawicieli upoważnionych oficjalnie przez Sekretariat dla Jedności Chrześcijan i Światową Federację Luterancką, odbyła swe pierwsze urzędowe posiedzenie w 1967 r. — po uprzednich kontaktach przygotowawczych, sięgających r. 1965, w trakcie których ustalono jako główne zadanie zapoczątkowanie poważnej dyskusji nad teologicznymi kwestiami tradycyjnej kontrowersji między dwoma Kościołami — w świetle aktualnego doświadczenia świata i postępu osiągniętego przez nauki, zwłaszcza zaś w dziedzinie teologii. Zapoczątkowano w ten sposób dialog, który — obok dwóch wzmiankowanych już deklaracji — zaowocował czterema ważnymi dokumentami.

W pierwszej fazie dialogu, która trwała od r. 1967 do r. 1971, Komisja Mieszana zastanawiała się aż na pięciu sesjach plenarnych nad ogólnym tematem „Ewangelia a Kościół”, starając się w ten sposób zgłębić relację Ewangelii do tradycji, problem świadectwa w świecie, struktury Kościoła oraz jego jedność. Dokument końcowy — znany jako *Raport z Malty*, a noszący tytuł „Ewangelia a Kościół”<sup>20</sup> — stwierdza, że osiągnięto wiele zna-

<sup>18</sup> *Tous sous un seul Christ*, DC 1785 (1980) 437-439. — Zob. też S. C. Napiórkowski OFMConv, *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterancki*. Część 1: lata 1965—1981, Lublin (KUL) 1985. — Przep. tłum., L. B.

<sup>19</sup> *Martin Luther, témoin de Jésus Christ*, DC 1855 (1983) 694-697.

<sup>20</sup> *Rapport de la Commission d'étude évangélique luthérienne — catholique romaine sur le thème „L'Évangile et L'Église”*, DC 1621 (1972) 1070-1081. — Tekst polski, zob. S. C. Napiórkowski, dz. cyt. (w poprzednim przypisie) — Przep. tłum., L. B.



czącą zgodę, chociaż niektóre problemy wymagają jeszcze „dodatkowego wyjaśnienia” (n. 8). Innych zagadnień, ze względu na szerokość samego tematu, nie rozpatrzono w nich samych, stwierdzając, iż wymagają one dalszej refleksji.

Studium niektórych przynajmniej spośród tych kwestii poświęcono drugą fazę dialogu, która trwała od 1973 r. do r. 1984. W nowym swym składzie (przynajmniej gdy chodzi o niektórych swych członków) Komisja Mieszana zaczęła pracę od analizy Eucharystii w przeświadczeniu, że jest to punkt centralny dla jedności wiary, publikując w r. 1978 dokument „Wieczera Pańska”<sup>21</sup>. Uwypuklając swą zgodność w dość istotnych punktach, wychodzi się tutaj od wspólnego świadectwa, jakie obydwie Kościoły mogą dać odnośnie do tajemnicy eucharystycznej i jej znaczenia — ukazując przykładowo wartość, jaką ma sam dialog ekumeniczny. Następnie omawia się przyszłe zadania, bądź to w zakresie różnic teologicznych, bądź też praktyki liturgicznej. Takie zagadnienia, jak obecność eucharystyczna, ofiara i komunia eucharystyczna, są tu omawiane z troską o wspólne ich zrozumienie, z prośbą wyjaśnienia podstawowych różnic, jak też z dążeniem do odróżnienia tego, co jest istotnym wyrazem wiary, od tego, co jest tylko językiem teologicznym lub uzasadnioną w pełni odmienną praktyką liturgiczną. Ten więc tekst o Eucharystii jest dokumentem o niezaprzeczalnej wartości teologiczno-doktrynalnej, stanowiącym bardzo dokładne studium, jedno z niewielu tego rodzaju, jakie były dotąd wynikiem dialogu ekumenicznego w tej kwestii.

W ścisłym powiązaniu z tym tekstem Komisja opublikowała w 1981 r. deklarację o „Posługiwaniu w Kościele”<sup>22</sup>, będącą próbą wyjaśnienia istotnego tematu spornego, stanowiącego punkt decydujący dla przyszłości jedności między katolikami i luteranami. Po zarysowaniu istotnej zgodności co do sensu, funkcji i sakramentalności posługi wynikającej ze święceń, dokument ten ukazuje historyczne konkretyzacje tego posługiwania, wnikając w problem istotny posługi biskupiej i sukcesji apostołskiej (ale pomijając problematykę papieżstwa). Wniosek jest tu bardzo ważny z punktu widzenia precyzji teologicznej, a także jako przejaw jakościowego postępu w dialogu ekumenicznym, który z natury swej wymaga takich ujęć i je powoduje (wypada zauważyć, że tekst ten mógł już wykorzystać wiele prac wcześniejszych, dotyczących tej kwestii, a powstałych na polu ekumenicznym). Nie-

<sup>21</sup> *Le repas du Seigneur*, DC 1755 (1979) 19-35. — Tekst polski w: S. C. Napiórkowski, dz. cyt. — przyp. tłum., L. B.

<sup>22</sup> *Le ministère dans l'Église*, DC 1829 (1982) 459-472.

mniej, pewne ujęcia „uzgadniające”, jakie tu się spotyka, mogły być wyrażone tylko warunkowo, bądź też jako interpelacja, a więc wezwanie i zachęta, by Kościoły: katolicki i luterański, wypowiedziały się oficjalnie o tym, czy i w jakiej mierze można by uznać takie sformułowania „zgody” za zgodne ze Słowem Bożym i z odnośnymi tradycjami<sup>23</sup>.

Przed tym dokumentem, a dokładniej w r. 1980 Komisja Mieszana luterańsko-katolicka opublikowała inny tekst wspólny o „Drogach do wspólnoty”<sup>24</sup>. Narodził się on z przeświadczenia, że nie wystarczy wyjaśnić kwestię różnic, gdyż zbliżenie między Kościołami może posunąć się naprzód tylko wtedy, gdy będzie się miało równocześnie jasną świadomość, o co chodzi i do czego się dąży (jedność, jaka ma być osiągnięta, oraz jej treści istotne), a także jakie konkretne kroki trzeba podjąć w tym kierunku. Tekst wykazuje ponadto pewną troskę o to, by wyrazić jak najwięcej z tego, co wspólne, co istnieje już między katolikami i luteranami, oraz ukazać zarazem perspektywę praktyczną i duszpasterską, która pobudza do zrealizowania tego, co da się uczynić w tej chwili.

W ścisłym powiązaniu z tym tekstem pozostaje następny dokument oznaczający zamknięcie drugiej fazy dialogu katolicko-luterańskiego. Jest to obszerna refleksja nad „Jednością istniejącą między nami — wzorami, formami i etapami komunii eklezjalnej, luterańsko-katolickiej”<sup>25</sup>, opublikowana w 1984 r. Faktycznie, wyjątkowy w dążeniu do ukazania przyszłego życia Kościołów, po przewyciężeniu aktualnego stanu podziałów, tekst ten rozwija się w dwóch częściach: w pierwszej ukazuje wzory i formy jedności kościelnej w historii oraz w aktualnym kontekście ekumenicznym; część II stara się przeanalizować w sposób możliwie najbardziej konkretny istotne założenia komunii eklezjalnej między Kościołem katolickim i luterańskim. Sugeruje się tutaj postępowanie stopniowe, tak by katolicy i luteranie mogli jakby etapami zrealizować tę komunię, która jawi się jako mająca własne struktury i w której posługiwanie „wyświęcone”, zwłaszcza biskupie, zajmuje czołowe miejsce. W tym tkwi właśnie jeden z aspektów nowości dokumentu wyjaśniającego wcześniejsze refleksje na temat funkcji *episkopé*, tak niezbędnej w Kościele.

Ostatnio dialog katolicko-luterański wkroczył w trzecią fazę

<sup>23</sup> Por tamże, s. 459.

<sup>24</sup> *Voies vers la communion*, DC 1800 (1981) 76-89. — Tekst polski w: S. C. Napiórkowski, dz. cyt. — przyp. tłum., L. B.

<sup>25</sup> *L'unité qui est devant nous*, DC 1936 (1987) 294-319.

wraz z ukonstytuowaniem w r. 1985 nowej Komisji Mieszanej, na czele której stanął ze strony katolickiej bp K. Lehmann z Moguncji, a ze strony luterkańskiej bp James Crumley z USA. W debatach zajęto się przede wszystkim nauką o usprawiedliwieniu, a także koncepcją Kościoła i jego sakramentalności — zagadnieniami ściśle związanymi ze sobą. W jakiejś mierze odpowiedziano więc na życzenie wyrażone przez Światową Federację Luterkańską podczas jej Siódmego Zgromadzenia Światowego (1984 r. — Budapeszt), na którym m. in. stwierdzono, iż należy dać „wielki priorytet” teologicznemu dialogowi z Kościołem katolickim<sup>26</sup>. Jasne jest przy tym, że chodzi obecnie o wkroczenie w samo sedno podziałów i w najtrudniejsze problemy. Należą zaś do nich kwestie prymatu i nieomylności, nie mówiąc już o zagadnieniach teoretycznych i praktycznych, związanych z mariologią.

Przebyta dotąd droga pozwala patrzeć na dalszy dialog katolicko-luterkański z wielką nadzieją. Zdumiewające jest przy tym stwierdzenie, jak bardzo powiększyły się w ostatnich latach głosy tych luteranów, którzy dopuszczają możliwość papieństwa, przypisując mu zarazem wielką rolę w życiu Kościołów po zjednoczeniu. Odczuwa się jednak zarazem z obu stron, iż decydującym zadaniem jest przyjęcie tego, co już osiągnięto, oraz intensyfikacja dialogu na płaszczyźnie lokalnej. Nie można także pomniejszać faktu, że problemy różnic wyznaniowych nie mają charakteru czysto doktrynalnego. Istnieje wiele czynników „niedogmatycznych” (o charakterze historycznym, kulturowym, politycznym, psychologicznym), które wywierają tutaj wielki nacisk.

### 3. Dialog katolicko-prawosławny

Typowym przykładem przenikania kwestii dogmatycznych w czynniki zupełnie innego porządku jest właśnie dialog między katolikami i ortodoksami. A przecież chodzi o Kościoły sobie najbliższe z punktu widzenia doktrynalno-dogmatycznego, jak też w zakresie praktycznego uznania tych elementów, które przynależą do istotnej struktury Kościoła. Tymczasem faktem jest, iż właśnie ten dialog rozpoczął się stosunkowo późno i rozwijał się jak dotąd bardzo mozolnie<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität. Dokument der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest*, w: *Una Sancta* 39 (1984) 323.

<sup>27</sup> Całościowe ujęcie problematyki tego dialogu, zob. C. J. Dumont, *Le dialogue théologique entre orthodoxes et catholiques*, *Istina* 28 (1983) 245-266.

Świadomość tych czynników, które warunkują pewien dystans między katolikami a prawosławnymi, pozwala zrozumieć, że od pierwszych kontaktów realizowanych w kontekście Soboru dialog teologiczny stanie się tylko wtedy możliwy i tylko wtedy osiągnie sukces, gdy będzie „dialogiem miłości”, tzn. gdy zespoli się ściśle z całokształtem znaków i gestów wyrażających wolę ponownego spotkania oraz powodujących faktycznie wzajemne zbliżenie między Wschodem i Zachodem. Gesty te miały różne przejawy, poczynając od spotkań Pawła VI z Patriarchą Atenagorasem (i z wzajemnym, co jest szczególnie ważne, zniesieniem w 1965 r. ekskomuniki z r. 1054) aż po regularne wizyty odnośnych delegacji z okazji święta Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie, a św. Andrzeja w patriarchacie Konstantynopola. Wymiar ten jest wymowny tak dalece, iż można by powiedzieć, że o ile dialog katolicko-anglikański charakteryzuje się ekumeniczną oryginalnością metody stosowanej, a dialog katolicko-luterański płodnością ujęć teologicznych, wyrażających zgodę przewyciężającą tradycyjne rozbieżności, to dialog katolicko-prawosławny uwypukla, jak bardzo i do jakiego stopnia, dialog ściśle teologiczny wymaga egzystencjalnego włączenia się w o wiele szerszy zakres, który jest faktycznym jego nośnikiem — przez gesty wzajemnego zrozumienia oraz szacunku dla tożsamości drugiej strony i pozwala mu kroczyć do przodu drogą uprzedniego sygnalizowania postaw prawdziwej komunii.

Poprzedzony różnymi pracami przygotowawczymi (w 1976 r.) oraz posiedzeniem Koordynacyjnej Komisji Mieszanej w Rzymie w 1978 r., teologiczny dialog między katolikami a prawosławnymi zaczął się dopiero w r. 1979 wraz z decyzją podjętą podczas wizyty Jana Pawła II w Patriarchacie Konstantynopolitańskim utworzenia Międzynarodowej Komisji Mieszanej, mającej wyjaśnić kwestie sporne między dwoma Kościołami, celem trwałego i pozbawionego jakichkolwiek braków odbudowania komunii między nimi. Gdy Komisja Mieszana zebrała się na swe pierwsze posiedzenie plenarne (w 1980 r. na wyspach Patmos i Rodos), zaczęła prace od potwierdzenia ustalonej uprzednio zgodności co do pierwszeństwa, jakie należy dać refleksji nad tymi punktami, które jednoczą oba Kościoły, przesuwając na potem zagadnienia bardziej dzielące. W tym to „duchu pozytywnym” uczestnicy tego pierwszego posiedzenia rozpoczęli zgłębianie pewnych aspektów eklezjologicznych i zagadnień związanych z sakramentami, pod ogólnym tytułem: *Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. W następstwie tej pracy powołano trzy podkomisje mające przebadać trzy różne aspekty tematu. W r. 1981

podczas sesji w Wenecji grupa koordynacyjna, utworzona przez Komisję Mieszana, mogła już zredagować syntezę tekstów przedstawionych przez te podkomisje.

Dopiero jednak na drugim posiedzeniu plenarnym, odbytym w Monachium w 1982 r., Teologiczna Komisja Mieszana do dialogu między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym zaaprobowała tekst wspólny, dotyczący tej ogólnej problematyki i stanowiący pierwszy owoc dialogu. Dokument poświęcony *Tajemnicy Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*<sup>28</sup> wprowadza swe refleksje nad naturą Eucharystii będącej przejawem działania Trójcy Świętej w ekonomię zbawienia, ukazując w ten sposób relacje zachodzące między Eucharystią i Kościołem oraz centralne miejsce, jakie przysługuje Eucharystii w rozumieniu i realizowaniu komunii na płaszczyźnie Kościoła lokalnego, jak też między Kościołami lokalnymi w łonie Kościoła powszechnego. Jest to tekst wyrażający podstawową zgodność i to dosyć szeroką odnośnie do rzeczywistości Kościoła oraz jego elementów strukturalnych, ale przesuwający też wyraźnie na potem studium tych zagadnień, co do których istnieją różnice poglądów.

Następny etap pracy, zgodnie z pierwotnym doбором tematów, potwierdzonym na sesji w Monachium, dotyczył „Wiary, sakramentów i jedności Kościoła” Starano się tą drogą wyjaśnić relacje zachodzące między wiarą a komunią, oparte właśnie na sakramentach, a równocześnie przeanalizować wzajemne powiązania trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia) oraz ich związek z jednością Kościoła. Problematyka ta zajęła aż dwie sesje plenarne Komisji Mieszanej (w 1984 r. na Krecie i w 1986 r. w Bari), ale dopiero na piątym posiedzeniu plenarnym w lipcu następnego roku stało się możliwe zaaprobowanie dokumentu na temat „Wiary, sakramentów i jedności Kościoła”<sup>29</sup>.

Pewna powolność z tym związana — ważna dla zrozumienia trudności teologicznego dialogu katolicko-prawosławnego — łączy się ściśle z tym, co zaszło podczas czwartej sesji w Bari (1986 r.). Mianowicie grecki Kościół prawosławny postanowił nie brać udziału w posiedzeniu na znak protestu przeciwko organizowanej w Watykanie wystawie ikon macedońskich, uznanej za poparcie

<sup>28</sup> *Le Mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du Mystère de la Sainte Trinité*, Irénikon 55 (1982) 350-362.

<sup>29</sup> Tekst polski dokumentu, zob. Communio 8 (1988) 2: *Jedność Kościoła*. Komentarz do tekstu: W. Hryniewicz, *Jeden jest Pan, jedna wiara... Kilka refleksji o jedności Kościoła i tożsamości wiary*, Communio 8 (1988) nr 2, s. 78-91. — Przyp. tłum., L. B.

Rzymu dla autokefalicznego Kościoła prawosławnego Macedonii (autokefalia Kościoła w tej części byłej Jugosławii nie została nigdy uznana przez inne Kościoły prawosławne). Ze swej strony, prawosławny patriarchat Jerozolimy zajął identyczne stanowisko, na znak protestu przeciwko rzekomemu prozelityzmowi katolickich Kościołów obrządku wschodniego, „zjednoczonych” z Rzymem, zwłaszcza w tym, co dotyczyło tego właśnie patriarchatu. Obecne w Bari delegacje prawosławne postanowiły przyłączyć się do tego podwójnego bojkotu, powodując tym samym sytuację utrudniającą wielce kontynuowanie dialogu<sup>30</sup>.

Ale sam fakt, że dopiero teraz można było zaaprobować wzmiankowany tekst, wynika także z trudności tematu. W rzeczy samej istnieją różne praktyki, na Zachodzie i na Wschodzie, gdy chodzi o sprawowanie sakramentów inicjacji chrześcijańskich, powodujące pojawianie się kwestii teologicznych i praktyczno-pastoralnych, trudnych do rozstrzygnięcia czy przewyciężenia. Konkretnie i w formie przykładu: prawosławni nie godzą się, w przypadku chrztu dzieci, na oddzielenie chrztu od bierzmowania i Eucharystii, uważając to oddzielenie za innowację wprowadzoną na Zachodzie po podziale chrześcijaństwa; nie godzą się także na dopuszczenie kogoś do Eucharystii przed udzieleniem mu bierzmowania, ani też na to, by diakon udzielał chrztu (w przekonaniu, iż powinien być on zastrzeżony kapłanowi).

O ile wiadomo, zgoda, która umożliwiła zaaprobowanie dokumentu, polegała na uznaniu dwóch komplementarnych aspektów. Ze strony prawosławia, zgodzono się na przyjęcie zasady prawowitej wielości odnośnie do różnic istniejących jeszcze przed podziałem, które nie były jednak jego przyczyną — na wzór uznawanej już wówczas różnorodności na polu liturgii, tak wyraźnej w ostatnich wiekach pierwszego milenium. Strona katolicka zgodziła się uznać, iż z zasady i niezależnie od praktyk przeciwnych, spowodowanych racjami duszpasterskimi, porządek sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest następujący: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia. Warto zapoznać się z samym dokumentem, by się przekonać, jak delikatnie wyraża on te uzgodnienia. Niemniej trzeba stwierdzić, iż nastąpił nowy znaczący krok w kierunku wyjaśnienia zagadnień istotnych dla komunii między dwoma Kościołami<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Por. *La IV-e réunion de la Commission mixte catholique-orthodoxe*, DC 1922 (1986) 725 n.; Mgr. Fortino, *Difficultés et problèmes*, tamże, s. 726-728.

<sup>31</sup> Gdy chodzi o dyskusje na temat sakramentów inicjacji chrześc. zob. zwł. następujące numery *Irénikon*: 57 (1984) 216 n. i 353-357; 58 (1985) 350 n. i 499 n.; 59 (1986) 370-375.

Następnie Komisja Mieszana katolicko-prawosławna wzięła w ręce tekst omawiający „Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego” Zajęła się nim w sposób szczególny na swej piątej sesji w Uusi Valamo w Finlandii (w 1988 r.) z nadzieją, że po trzech latach prac przygotowawczych zostanie oficjalnie przyjęty, co się też faktycznie stało. Wyznaczono również następne tematy robocze oraz dalsze sesje plenarne, modyfikując przy tym nieco dotychczasowy sposób przygotowywania odnośnych dokumentów.

Ponieważ w niniejszej refleksji nie chodzi nam o wszystkie detale lecz o podanie pewnej wizji całościowej, nadmienimy jeszcze, że trzecia Przedsoborowa Konferencja Panprawosławna (przygotowująca Sobór dla całego prawosławia) uznała, iż dialog katolicko-prawosławny powinien brać pod uwagę nie tylko te zagadnienia, które „jednoczą”, ale także podjąć problemy dzielące obydwie Kościoły, zwłaszcza na płaszczyźnie eklezjologii<sup>32</sup>. Nadszedł bowiem już czas, i to najwyższy, by przejść do decydujących kwestii prymatu i nieomyślności papieża. Niemniej wydaje się, iż nie jest to jeszcze pora odpowiednia do zajęcia się tymi kwestiami. Nie można bowiem zapominać o tym, że jako autokefaliczne Kościoły prawosławne mają inne odczucia i nastawienie, przejawiają różne stopnie zaangażowania ekumenicznego, popadają niekiedy w niezrozumiałą dla innych postawę jednowymiarowości (przykładem może być tradycyjna praktyka greckiego Kościoła prawosławnego ponownego udzielania chrztu katolikom, którzy chcą wstąpić do tego Kościoła), brakuje im ponadto tej jedności, jaką zapewnia wspólny dla wszystkich autorytet doktrynalny. Z drugiej zaś strony trzeba się liczyć z wagą, jaką pewne egzystencjalne problemy mają dla prawosławnych: jeżeli tych trudnych, życiowych problemów należycie się nie wyjaśni, bardzo kruchą będzie przebyta dotąd droga zbliżenia. Chodzi zwłaszcza o tzw. „kwestię uniatyzmu” (sytuację, jaką stwarzają obecnie Kościoły wschodnie, zjednoczone z Rzymem) oraz prozelityzmu katolickiego. Sama Komisja Mieszana dostrzegła konieczność wyjaśnienia tych kwestii, powołując odpowiednie komisje mające je podjąć i naświetlić. Ale ich prace są jeszcze wciąż w toku.

<sup>32</sup> Por. *Les dialogues oecuméniques de l'Église orthodoxe. Document de la Commission interorthodoxe préconciliaire*, DC 1919 (1986) 567.

#### 4. Dialog katolicko-reformowany

Wśród omawianych tutaj dialogów, dialog katolików z reformowanymi rozwija się chyba najwolniej i bez żadnych widocznych sukcesów. Sytuację taką tłumaczy wiele czynników.

Przede wszystkim trzeba sobie uświadomić dystans, jaki dzieli faktycznie Kościół katolicki od Kościołów reformowanych (kalwińskich), zwłaszcza w rozumieniu samego Kościoła, jego natury i powołania. Z drugiej strony faktem jest, że Kościoły reformowane odznaczają się wielką heterogenicznością wewnętrzną, także w zakresie ważkich treści doktrynalnych (np. gdy chodzi o posługiwanie „ordynowane”), którą pomniejsza jedynie pojęcie władzy w Kościele oraz sposobu jej wykonywania. Dochodzi do tego inny jeszcze czynnik, a mianowicie sposób, w jaki Kościoły reformowane chcą wcielać w życie zadanie ekumeniczne: kwestie teologiczno-doktrynalne jawią się tutaj jako mniej ważne wobec konieczności konkretnego kompromisu w świecie, który zdaje się usuwać na plan dalszy „ekumenizm doktrynalny”, a podkreślać „ekumenizm wyznawany” (z naciskiem położonym na związek między ortodoksją a ortopraksją).

Oficjalny dialog teologiczny między Kościołem katolickim a Światowym Aliansem Reformowanym rozpoczął się od rozmów prowadzonych w trakcie czwartego Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w 1968 r. w Uppsali. Podczas wstępnych spotkań delegatów z obu stron (w Wenecji w 1968 r. i w Vogelzang w Holandii w 1969 r.) dokonano wyboru tematu ogólnego, który miał cechować pierwszą fazę dialogu katolicko-reformowanego: „Obecność Chrystusa w Kościele i w świecie”. Wybór ten wynikał z przeświadczenia, że ten tak obszerny temat uwzględnia nie tylko zbawienie wieczne człowieka, ale także jego szczęście na tym świecie. Równocześnie spodziewano się, że wychodząc z refleksji nad zbawczym działaniem Chrystusa jako elementem najbardziej istotnym, uda się lepiej wyjaśnić różnice, jakie istnieją między dwiema tradycjami, oraz odkryć wspólnie to, czego wymaga od obu stron ich wiarygodność wobec świata.

W siedem lat po pierwszym oficjalnym posiedzeniu Komisji Mieszanej (w r. 1970 w Rzymie) i po odbyciu pięciu sesji plenarnych członkowie Komisji, zgromadzeni ponownie w Rzymie, uznali za zakończone prace pierwszej fazy, decydując się zarazem na opublikowanie dokumentu roboczego o „Obecności Chrystusa w Kościele i w świecie”<sup>33</sup>. Chodzi w nim, praktycznie rzecz bio-

<sup>33</sup> *La présence du Christ dans l'Église et dans le Monde*, DC 1737 (1978) 206-223.



rać, o wspólne przedstawienie przepracowanych na nowo wniosków z pięciu roboczych posiedzeń Komisji, poświęconych następującym zagadnieniom cząstkowym: „Relacja Chrystusa do Kościoła” (Rzym, 1970), „Autorytet doktrynalny w Kościele” (Cartigny w Szwajcarii, 1971), „Obecność Chrystusa w świecie” (Bièvres we Francji, 1972), „Eucharystia” (Woudschoten-Zeist w Holandii, 1974), „Posługiwanie” (Rzym, 1975). Wyniki podawane są tutaj świadomie jako „prowizoryczne”; nie zamierzano bowiem opracować takich tekstów, które wyrażałyby możliwie największą zgodność. Dominowała raczej troska o wysłuchanie wzajemne swych stanowisk, z uwypukleniem aktualnych zbieżności, istniejących napięć oraz problemów, które pozostają nadal otwarte.

W tym duchu, który prowadził do stylu bardziej opisowego niż zobowiązującego (nie było tu żadnych zaleceń czy sugestii pod adresem władz obu Kościołów), Komisja postanowiła dać w tym dokumencie studyjnym dosyć jasny obraz wspólnego stanowiska, połączony z perspektywami ewentualnego rozwoju w tym, co dotyczy kwestii zasadniczych dla dialogu katolicko-reformowanego. Byłyby to, przykładowo, problemy relacji Pisma św. do tradycji, znaczenia wymiaru chrystologicznego i pneumatologicznego w eklezjologii, sposobu, w jaki Kościół jest znakiem obecności Chrystusa w świecie, doktrynalnego autorytetu Kościoła i jego stosunku do Słowa Bożego, posług i znaczenia (sensu) sukcesji apostoelskiej, Eucharystii. Zresztą, w tej ostatniej kwestii (Eucharystii tekst wyrażał największą zgodność: „Sądzimy, że udało nam się osiągnąć wspólne zrozumienie co do sensu, celu oraz podstawowej nauki o Eucharystii, zgodnie ze słowem Boga i powszechną tradycją Kościoła” (n. 91).

Mimo podkreślonej tutaj zgodności w kwestii tak zasadniczej oraz wyrażonego w tymże dokumencie pragnienia kontynuowania dialogu w jego drugiej fazie, został on podjęty na nowo dopiero po siedmiu latach. W styczniu 1984 r. nowa Międzynarodowa Komisja dialogu Kościoła katolickiego i Światowego Aliansu Reformowanego rozpoczęła w Rzymie refleksję nad ogólnym tematem: „Kościół, Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego” Odbyły się trzy kolejne sesje plenarne, podczas których zastanawiano się wspólnie nad przyczynami reformacji, porównywano eklezjologię katolicką z eklezjologią reformowaną, omawiano implikacje artykułu *Credo* o Kościele, a także jedyne pośrednictwo Chrystusa oraz jego znaczenie dla eklezjologii, analizowano ewangeliczne podstawy niektórych struktur kościelnych, by wymienić tylko istotne problemy poruszane w tych

latach. Na sesji plenarnej w styczniu 1987 r. omawiano m. in. także realizację uchwał Soboru Trydenckiego, z myślą o pogłębieniu wzajemnego zrozumienia za pomocą przybliżenia faktów historycznych. Zgodnie z zamierzeniami, ta druga faza dialogu miała bowiem doprowadzić do zajęcia wspólnego stanowiska odnośnie do takich istotnych punktów doktryny, jak jedyne pośrednictwo Chrystusa oraz odniesienie Kościoła do Ewangelii. Z dotychczasowego dialogu jednak widać, że wątpliwy jest w nim jakiś większy skok jakościowy, który pozwoliłby się usytuować na tej płaszczyźnie, jakiej domagają się faktycznie aktualne wyzwania ekumenizmu.

### Zakończenie

Wielka szkicowość powyższych ujęć nie pozwoliła na pogłębienie pewnych dość istotnych refleksji. Niemniej z tego, co powiedzieliśmy, można będzie bez trudu wydobyć pewne problemy czy zadania, które w dialogu teologicznym między Kościołami oraz w całokształcie różnych procesów ekumenicznych sytuują się jako otwarte na przyszłość<sup>34</sup>. Wymienię cztery aspekty, tytułem zwykłego przykładu: zadanie recepcji dokumentów przez wszystkich wierzących, którzy — jak powiedział Jan Paweł II — są powołani do „przyczyniania się swym własnym kamieniem do budowy”<sup>35</sup>; przyjęcie przez oficjalne instancje kościelne, które nadałyby „autorytet” odnośnym tekstom w ramach własnych Kościołów; jasne i zdecydowane włączenie dialogu teologicznego w całość wysiłków ekumenicznych i gestów pojednania, możliwych już do wykonania i jawiących się jako coraz bardziej konieczne; otwarcie serca na przyjęcie tego, że nowa przyszłość wspólna zakłada wzorce myślenia twórczego oraz nowe formy języka, to zaś stanowi wielki znak działania Ducha w ruchu ekumenicznym.

Ruch ekumeniczny, który — jak sugerują to niniejsze uwagi — niesie ze sobą tak trudne i złożone wyzwania! Prawdą jest jednak, że przed dwudziestu kilku laty, gdy zakończył się Sobór, trudno było wyobrazić sobie, iż można będzie pójść tak daleko do przodu w tak krótkim odstępie czasu.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>34</sup> Zob. w tej kwestii: J. M. R. Tillard, *Église Catholique et dialogues bilatéraux*, Irénikon 56 (1983) 5-19; E. Lanne, *Deux décennies de conversations bilatérales dans le mouvement oecuménique et la vie des Églises*, Irénikon 58 (1985) 180-198.

<sup>35</sup> Irénikon 57 (1984) 227.