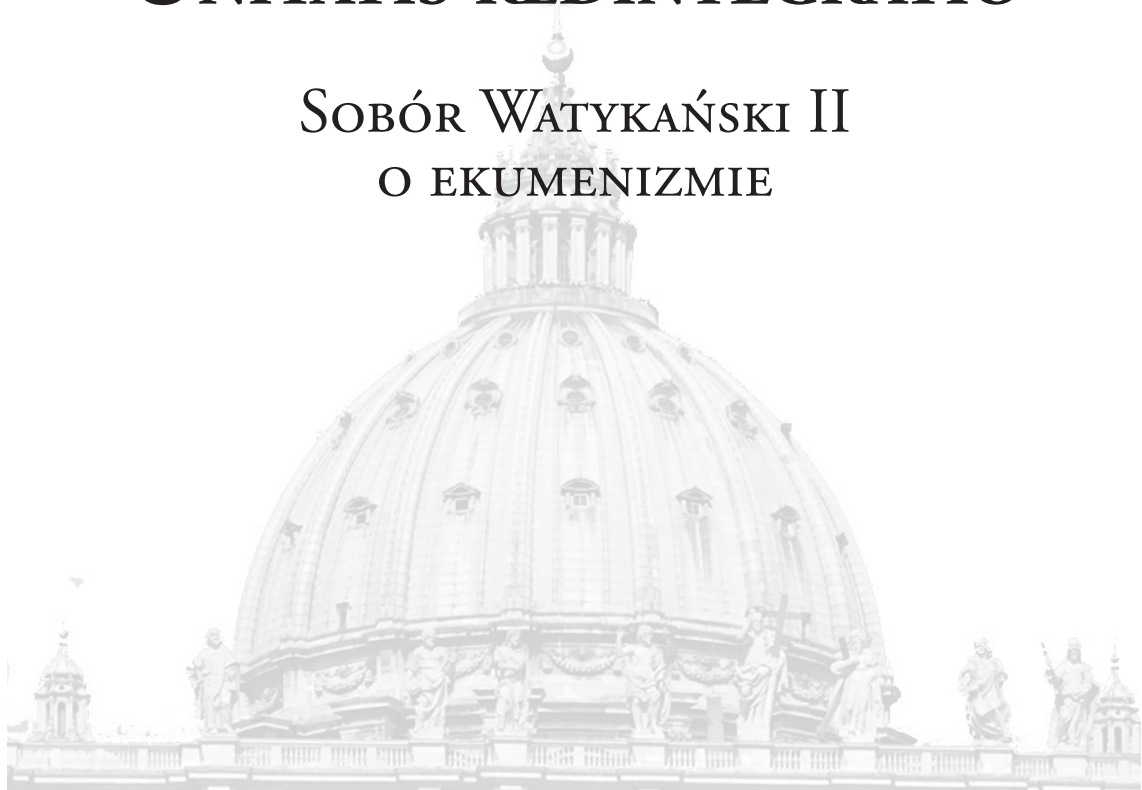


Damian Wąsek ♦ Marek Gilski  
Tadeusz Kałużny SCJ

# UNITATIS REDINTEGRATIO

SOBÓR WATYKAŃSKI II  
O EKUMENIZMIE



SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY  
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ



SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY  
PRZESZŁOŚĆ – TERAŻNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ



SOBÓR NA NOWO ODCZYTANY  
PRZESZŁOŚĆ – TERAŹNIEJSZOŚĆ – PRZYSZŁOŚĆ



W serii ukazały się:

Damian Wąsek, Marek Gilski, *Optatam totius*, Kraków 2021, ss. 252.

Marek Gilski, Damian Wąsek, Antoni Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae*,  
Kraków 2024, ss. 468.

Damian Wąsek, Marek Gilski, Tadeusz Kałużny SCJ, *Unitatis redintegratio*,  
Kraków 2024, ss. 616.

Damian Wąsek ♦ Marek Gilski  
Tadeusz Kałużny SCJ

# UNITATIS REDINTEGRATIO

## SOBÓR WATYKAŃSKI II O EKUMENIZMIE

Wydawnictwo «scriptum»  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2024

Copyright © by Marek Gilski, Damian Wąsek, Tadeusz Kałużny, 2024  
Copyright © by Wydawnictwo «scriptum», 2024

Recenzja naukowa

ks. prof. dr hab. Szymon Drzyżdżyk

ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser

Recenzja wydawnicza:

s. dr Tereza Huspeková CHR



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego



NAUKA DLA  
SPOŁECZEŃSTWA

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa II” nr projektu NdS-II/SN/0050/2023/01, kwota dofinansowania 512 600,00 zł, całkowita wartość projektu 512 600,00 zł.

Korekta:

Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp, projekt okładki

Tomasz Sekunda

Wydanie I

ISBN 978-83-68252-39-2

ISBN 978-83-8370-058-8 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788383700588>

Wydawnictwo «scriptum»

tel. 604 532 898

e-mail:

[scriptum@wydawnictwoscriptum.pl](mailto:scriptum@wydawnictwoscriptum.pl)

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

31-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10  
[wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)

<https://monografie.upjp2.edu.pl>

# SPIS TREŚCI

<b>Wykaz skrótów</b>	<b>8</b>
<b>Wstęp</b>	<b>9</b>
<b>Rozdział I</b>	
<b>Kontekst historyczny</b>	<b>19</b>
1. Pojęcie ekumenizmu	20
2. Geneza i rozwój współczesnego ruchu ekumenicznego	24
3. Kościół rzymskokatolicki wobec rodzącego się ruchu ekumenicznego	27
4. Soborowy przełom ekumeniczny	40
<b>Rozdział II</b>	
<b>Geneza dokumentu</b>	<b>49</b>
1. <i>Vota</i> nadesłane na Sobór	49
1.1. Episkopaty lokalne	49
1.1.1. Europa	50
1.1.2. Azja	120
1.1.3. Afryka	137
1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa	151
1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania	170
1.2. Wyżsi przełożeni zakonni	184
1.3. Kongregacje Kurii Rzymskiej	191

1.4. Uniwersytety _____	194
1.5. <i>Vota</i> z Polski _____	208
2. Prace w komisjach i dyskusje nad schematami _____	212
2.1. Pierwsza sesja Soboru _____	213
2.2. Druga sesja Soboru _____	239
2.3. Trzecia sesja Soboru i promulgacja dokumentu _____	292
3. Wnioski _____	298

### Rozdział III

#### **Analiza lingwistyczna \_\_\_\_\_ 299**

1. Dialog ( <i>dialogus</i> ) _____	299
2. Ekumenizm ( <i>oecumenismus, oecumenicus</i> ) _____	301
3. Różnorodność ( <i>diversitas, diversus, varietas, varius</i> ) _____	305
4. Oddzielenie ( <i>disiungo, seiungo, separo</i> ) _____	307
5. Prawda ( <i>veritas</i> ) _____	308
6. Podsumowanie _____	309

### Rozdział IV

#### **Analiza i ewaluacja dekretu \_\_\_\_\_ 311**

1. Wstęp (1) _____	313
2. Rozdział pierwszy: Katolickie zasady ekumenizmu (2–4) _____	317
3. Rozdział drugi: Wprowadzenie ekumenizmu w życie (5–12) _____	343
4. Rozdział trzeci: Kościoły i Wspólnoty kościelne oddzielone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej (13–23) _____	383
4.1. Część pierwsza: Uwagi odnoszące się szczególnie do Kościołów wschodnich (14–18) _____	388
4.2. Część druga: Oddzielone Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie (19–23) _____	403
5. Zakończenie (24) _____	421
6. Próba oceny _____	424
6.1. Spojrzenie ogólne: <i>facta et verba</i> _____	424
6.2. Pastoralny i doktrynalny charakter Dekretu _____	427
6.3. Nowe podejście do sprawy jedności chrześcijan _____	429
6.4. Istotne elementy ekumenicznego przełomu _____	433



**Rozdział V**

<b>Recepcja i perspektywy</b> _____	<b>437</b>
1. Główne kierunki recepcji <i>Unitatis redintegratio</i> _____	438
1.1. Działania ekumeniczne wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego _____	438
1.2. Relacje ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego _____	447
2. Wybrane kwestie ekumeniczne _____	461
2.1. Zasada „hierarchii” prawd _____	461
2.2. Prymat papieski _____	477
3. Ekumenizm w Polsce _____	500
3.1. Struktury ekumeniczne Kościoła katolickiego w Polsce _	500
3.2. Główne przejawy działalności ekumenicznej Kościoła katolickiego w Polsce _____	504
<b>Zakończenie</b> _____	<b>515</b>
<b>Aneks</b>	
<i>Unitatis redintegratio</i> oczami niekatolików	
Przemysław Artemiuk _____	521
<b>Bibliografia</b> _____	<b>557</b>
<b>Indeks osobowy</b> _____	<b>597</b>
<b>Abstrakt / Abstract</b> _____	<b>609</b>

# WYKAZ SKRÓTÓW

## Dokumenty Soboru Watykańskiego II

- SC      Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*  
LG      Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*  
DV      Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*  
GS      Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym  
*Gaudium et spes*
- IM      Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*  
OE      Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium ecclesiarum*
- UR      Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*  
CD      Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus dominus*
- PC      Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*  
OT      Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*  
AA      Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*  
AG      Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*  
PO      Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*
- GE      Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*  
NA      Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*  
DH      Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*

## WSTĘP

Jan XXIII 25 grudnia 1961 roku ogłosił konstytucję apostolską *Humanae salutis*, w której zapowiedział zwołanie soboru powszechnego. Wydaje się, że wyrażone w niej pragnienie biskupa Rzymu, by przez to wydarzenie wzmocnić „wielkoduszne wysiłki zmierzające do odbudowania jedności wszystkich chrześcijan”, było jednym z najważniejszych zadań, jakie papież postawił przed Kościołem. Zauważał on to, co już działo się w tej materii, ale dostrzegał też, że „życzenie Boskiego Zbawiciela”, jakim jest pełna jedność, wciąż czeka na urzeczywistnienie. To dlatego jako jeden z celów obrad wskazał nie tylko szersze wyjaśnienie nauki katolickiej, ale także okazanie „braterskiej miłości” chrześcijanom niezachowującym jedności ze Stolicą Apostolską, by ułatwić im drogę do pełnej komunii<sup>1</sup>. Ojcowie soborowi odpowiedzieli na ten apel, a wynikiem ich namysłu był Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*.

Jakie przedsoborowe wysiłki i inicjatywy ekumeniczne kryły się za słowami z *Humanae salutis*? W jakiej mierze jedność chrześcijan była osobistym pragnieniem Angelo Giuseppe Roncallego, a na ile

---

<sup>1</sup> Por. Jan XXIII, *Konstytucja apostolska „Humanae salutis”* (25.12.1961) (fragmenty) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki WT UO w Kamieniu Śląskim, Kamień Śląski–Opole 2017, s. 186.

wyraził on opinię powszechnie panującą w ówczesnym Kościele? W jakim stopniu Dekret o ekumenizmie jest wypełnieniem papieskiej zapowiedzi? Które jego punkty należy traktować głównie jako wyjaśnienie doktryny w kontekście ekumenizmu, a gdzie widać okazywaną niekatolikom „braterską miłość”? Jak oceniać soborowe wysiłki w perspektywie recepcji dekretu u chrześcijan różnych denominacji? W jakich wymiarach ta recepcja jest wciąż przed nami i domaga się ponownego podjęcia? Takie i podobne pytania postawiliśmy sobie przed rozpoczęciem prac nad tą książką i pod kątem odpowiedzi na nie dokonaliśmy selekcji i analizy szerokiego materiału źródłowego i opracowań przedmiotowych.

Analizując polskojęzyczny *status quaestionis* w odniesieniu do *Unitatis redintegratio*, nie znaleźliśmy kompleksowej analizy soborowego dekretu. Z prac przyczynkowych na uwagę zasługuje kilka opracowań. Najnowsza z nich to *Wstęp do Dekretu o ekumenizmie* autorstwa Zdzisława J. Kijasa, zawarty w monografii *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*. Autor w sposób syntetyczny nakreślił ekumeniczny kontekst dokumentu, zasygnalizował jego soborowe losy i krótko omówił główne idee w nim obecne<sup>2</sup>. Tekst można potraktować jako wprowadzenie do tematu. Podobny charakter mają również opracowania Leonarda Górki<sup>3</sup> oraz Marka Gilskiego i Antona Adama<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Z.J. Kijas, *Wstęp do dekretu o ekumenizmie* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023.

<sup>3</sup> L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim* [w:] L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 1995, s. 19–148.

<sup>4</sup> M. Gilski, A. Adam, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdzyk, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 105–117.

Warte zauważenia studium przedstawił również Paweł Milcarek w „Christianitas”, w ramach cyklu *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji*. Określił on tam *Unitatis redintegratio* jako jeden z tych – mniej licznych – soborowych dokumentów, „które wywołały w trakcie ich tworzenia i w latach następnych najwięcej kontrowersji”. Kolejne części tego artykułu dotyczą losu poszczególnych projektów dekretu i głosowań nad nimi oraz tekst w tłumaczeniu z 1968 roku z przypisami dotyczącymi jego ewolucji i głosem wyjaśniającą. Całość dopełniają aneksy: cztery opublikowane i trzy w wersji internetowej. Wśród opublikowanych pierwszy zbiera dokumenty podane w przypisach do dekretu, drugi to wybrane sprawozdania komisji soborowej, trzeci to fragmenty tradycyjnych tekstów Magisterium Kościoła katolickiego na temat innych chrześcijan i warunków zjednoczenia, a czwarty to antologia tekstów z *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 roku i z instrukcji Świętego Oficjum na temat relacji z niekatolikami<sup>5</sup>. Wśród aneksów internetowych znajdujemy cytacje z dekretu w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, Dyrektorium ekumenicznym i encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint*<sup>6</sup>. Komentarz Milcarka, podobnie jak w przypadku wykonanych przez tego autora opracowań kilku innych dokumentów, zawiera głównie przedruki z publikowanych już źródeł, a autorskie komentarze i wnioski pojawiają się w stopniu minimalnym. Takie podejście usprawiedliwione jest celem artykułu, ponieważ, jak sam autor stwierdził, chciał dostarczyć czytelnikom tego, co potrzebne do pogłębionej lektury soborowego dokumentu.

Kwerenda wśród publikacji obcojęzycznych przyniosła dużo lepsze rezultaty. Wśród głównych opracowań *Unitatis redintegratio* warto zwrócić uwagę szczególnie na sześć tytułów. Pierwszy z nich znajdziemy w serii komentarzy pod redakcją Herberta Vorgrimlera, które

---

<sup>5</sup> P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji (2) Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, „Christianitas” 2012, nr 50, s. 33–297.

<sup>6</sup> P. Milcarek, „*Unitatis redintegratio*”: *Aneksy niedrukowane*, <https://christianitas.org/numer/30/> (dostęp: 8.12.2024).

ukazały się kilka lat po Soborze Watykańskim II. Historię Dekretu o ekumenizmie opisał tam Werner Becker<sup>7</sup>, a interpretacji jego treści dokonał Johannes Feiner<sup>8</sup>. Appendix zawiera 19 zmian, które zaproponował Paweł VI w 1964 roku<sup>9</sup>. Szczególna wartość tego opracowania związana jest z bliskością soborowego wydarzenia, a więc obecną wtedy wrażliwością na ducha soboru. Drugi ważny komentarz napisał Bernd Jochen Hilberath w serii wydanej przez wydawnictwo Herder. Znajdziemy tam kontekst obrad soborowych, syntetycznie potraktowaną historię dekretu, komentarz punkt po punkcie i krótką ocenę treści. Perspektywą badawczą autora jest przekonanie, że *Unitatis redintegratio* to początek procesu uczenia się ekumenizmu przez Kościół katolicki<sup>10</sup>. Trzeci tekst to *Lettura dottrinale del Decreto „Unitatis redintegratio”* z książki Germano Pattaro *Corso di teologia dell'ecumenismo*<sup>11</sup>. To szeroka interpretacja każdego z punktów soborowego dokumentu

<sup>7</sup> W. Becker, *Decree on Ecumenism. History of the Decree* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1968, s. 1–56.

<sup>8</sup> J. Feiner, *Decree on Ecumenism. Commentary on the Decree* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1968, s. 57–158.

<sup>9</sup> J. Feiner, *Decree on Ecumenism. Appendix: The nineteen changes inserted into the text of the Decree on Ecumenism at the request of Pope Paul VI on 19 November 1964* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1968, s. 159–164.

<sup>10</sup> B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 3, P. Hünermann, B.J. Hilberath (eds.), Herder, Freiburg 2005, s. 69–223.

<sup>11</sup> G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1992, s. 131–335.

z wyszczególnieniem zawartych w nim głównych tematów teologicznych. Czwarte opracowanie należy do włoskiej serii *Commentario ai documenti del Vaticano II*, pod redakcją Sereny Noceti i Roberto Repole. W jej ramach wprowadzenie i komentarz do dekretu zredagował Angelo Maffeis. Przyjął on inne niż Hilberath założenie, twierdząc, że dekret Soboru Watykańskiego II skończył drogę krytycznego podejścia Kościoła katolickiego do niekatolików<sup>12</sup>. Zrozumiałe w takiej optyce jest poświęcenie obszernych analiz kontekstowi historycznemu i redakcji *Unitatis redintegratio* oraz bardzo źródłowe podejście do analiz poszczególnych jego punktów kosztem ich posoborowej recepcji. Komentarz do omawianego dokumentu ukazał się również w anglojęzycznej serii *Rediscovering Vatican II*<sup>13</sup>. Jego autor, kardynał Edward Idris Cassidy w latach 1989–2001 był przewodniczącym Papieskiej Rady do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Zapewne to zaangażowanie sprawiło, że największą zaletą jego książki jest rozbudowane opracowanie kierunków recepcji dekretu i głównie w tym zakresie wykorzystujemy zawarte w niej myśli. Ostatnie z wartych wyeksponowania opracowań napisał Rafael Vázquez Jiménez w drugim tomie redagowanej przez siebie serii *Comentario teológico a los documentos del Concilio Vaticano II*<sup>14</sup>. Poza obecnymi w przywołanych już publikacjach wątkami, ta posiada dwa unikalne walory. Pierwszym jest uwzględnienie najnowszych kierunków recepcji *Unitatis redintegratio*, w tym zarówno aktualnych osiągnięć dialogów międzywyznaniowych, jak i ekumenicznych wymiarów nauczania i gestów papieża Franciszka. Drugi wątek, mniej przydatny w redakcji naszego

---

<sup>12</sup> A. Maffeis, *Unitatis redintegratio. Introduzione e commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 165–414.

<sup>13</sup> E.I. Cassidy, *Ecumenism and interreligious dialogue. Unitatis redintegratio, Nostra aetate*, Paulist Press, New York 2005, s. 1–121.

<sup>14</sup> R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecueménico Vaticano II*, t. 2, R. Vázquez Jiménez (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, s. 63–388.

opracowania, ale ciekawy z paradygmatycznego punktu widzenia, to analiza lokalnej aktywności ekumenicznej w Hiszpanii. Te oraz inne komentarze stały się dla nas punktem odniesienia głównie w czwartym rozdziale monografii.

Na rynku wydawniczym w interesującym nas obszarze pojawiło się również wiele książek i artykułów dotyczących obecnych w dekrete, wybranych wątków szczegółowych. Przykładowo, wśród monografii polskojęzycznych można znaleźć rozwinięcie obecnej w 11. punkcie zasady hierarchii prawd wiary, autorstwa Sławomira Pawłowski<sup>15</sup>, a wśród obcojęzycznych – analizę punktów 6. i 7. napisaną przez Giovanniego Ceretiego<sup>16</sup>.

Z uwagi na unikalną strukturę i zakres treści, oddawana do rąk czytelnika książka stanowi dzieło oryginalne. Po pierwsze, komentarz do poszczególnych punktów dekretu, zbierający w jednym miejscu wątki rozproszone po licznych publikacjach, jest wielowymiarową i krytyczną prezentacją dotychczasowych badań, w wymiarze nieobecnym w żadnym z pozostałych opracowań.

Po drugie, po raz pierwszy na taką skalę prezentujemy i komentujemy *vota* dotyczące relacji katolików z innymi chrześcijanami, które z całego świata nadsyłano przed soborem do komisji przygotowawczej. Pozwala to poznać autentyczny, ale i zróżnicowany obraz katolicyzmu na progu reformy. Rodzące się w Kościele problemy teologiczne i praktyczne w relacjach z niekatolikami, związane z ówczesnymi rozstrzygnięciami Magisterium i kościelną jurysdykcją, oraz wstępne propozycje ich rozwiązań wydobywamy z dwunastu tomów *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria*.

---

<sup>15</sup> S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984–2003)*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004.

<sup>16</sup> G. Cereti, *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani. Nell'insegnamento del Concilio Vaticano II (Unitatis Redintegratio 6 e 7)*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2012.



Po trzecie, źródłową prezentację debat soborowych wzbogacamy tekstami odkrytymi przez nas w archiwum w Centre for the Study of the Second Vatican Council w Leuven, gdzie znajdują się między innymi interesujące kolekcje Emiela-Jozefa De Smedta<sup>17</sup> i Johanna Willebrandsa<sup>18</sup>, oraz w archiwum Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII w Bolonii, które dysponuje maszynopisami z kolekcji Pierre’a Dupreya<sup>19</sup>.

Po czwarte, nieobecna w innych komentarzach jest również analiza podstawowych terminów, które świadczą o charakterze *Unitatis redintegratio*. Ukazanie ich znaczenia i specyfiki na tle innych dokumentów soborowych pozwala zbliżyć się do intencji autorów dekretu. Cel ten realizujemy w oparciu o krytyczne wydanie tekstu soborowego, opublikowane w trzecim tomie *Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*<sup>20</sup>. Odwołujemy się również do polskiego przekładu z 2002 roku<sup>21</sup>.

Po piąte, nie tylko dokonujemy przeglądu najważniejszych historycznych i aktualnych inicjatyw ekumenicznych, które rodziły

---

<sup>17</sup> Inwentarz zebranych tam dokumentów można znaleźć w: *Emiel-Jozef De Smedt, papers Vatican II. Inventory*, A. Greiler, L. de Saeger (eds.), Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1999.

<sup>18</sup> Inwentarz zebranych tam dokumentów i informacje o dostępie do nich można znaleźć w: *Inventaire Des Archives Personnelles Du Cardinal J. Willebrands: Secrétaire (1960–1969) Et Président (1969–1989) Du Secrétariat Pour L’unité Des Chrétiens, Archevêque D’utrecht (1975–1983)*, L. Declerck (ed.), Peeters Publishers, Leuven 2013; D. Bosschaert, L. Timpers, *Accessing the Digitized Cardinal Johannes Willebrands Personal Archives Online*, „Revue d’Histoire Ecclésiastique” 2022, vol. 117, nr 3–4, s. 775–787.

<sup>19</sup> Inwentarz zebranych tam dokumentów można znaleźć w: *Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, M. Faggioli, G. Turbanti (ed.), Il mulino, Bologna 2001.

<sup>20</sup> *Unitatis redintegratio* [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 360–375.

<sup>21</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (21.11. 1964) [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 193–208. Z uzasadnionych powodów w rozdziale IV kilka razy korzystamy z innego tłumaczenia.

się w klimacie posoborowej otwartości na dialog ekumeniczny, ale w optyce dążeń do jedności prezentujemy szerzej zagadnienie reformy prymatu papieskiego i hierarchii prawd, jako te, które, naszym zdaniem, stanowią główną przeszkodę, ale mają też największy potencjał w budowaniu pełnej komunii chrześcijan.

Z tak nakreślonymi założeniami i celami koresponduje struktura książki. Składa się ona z pięciu rozdziałów. Dotykają one zagadnień z zakresu historii przedsoborowych dążeń do jedności chrześcijan, zmagania o ostateczny kształt dekretu, analizy lingwistycznej, hermeneutyki tekstu soborowego, jego recepcji i perspektyw. Całość dopełnia aneks, który poświęcono spojrzeniu na wybrane kierunki recepcji Dekretu o ekumenizmie u chrześcijan innych denominacji.

Warto wspomnieć, że książka stanowi trzeci tom z serii komentarzy do tekstów Soboru Watykańskiego II: *Sobór na nowo odczytany. Przeszłość – teraźniejszość – przyszłość*. Dotychczas ukazało się opracowanie Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*<sup>22</sup> oraz Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*<sup>23</sup>. Podobnie jak w poprzednich opracowaniach, nasz sposób myślenia zgodny jest z przyjętymi dla całej serii założeniami, więc trzeba je powtórzyć dla czytelników nieznających poprzednich publikacji. Komentarz do każdego z dokumentów powinien zawierać zarysowanie stanu teologii sprzed lat sześćdziesiątych XX wieku, by nadać szerszy kontekst rozważanym zagadnieniom, odtworzenie kierunków myślenia tych, którzy nad konstytucjami, dekretami i deklaracjami pracowali, oraz tych, którzy zajmowali się ich implementacją, a także, na podstawie tych analiz, poszukanie kierunków myślenia o nowych wyzwaniach i kontekstach.

---

<sup>22</sup> D. Wąsek, M. Gilski, *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.

<sup>23</sup> M. Gilski, D. Wąsek, A. Nadbrzeżny, *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2024.

Podobnie jak w przypadku komentarza do *Dignitatis humanae*, za publikowanymi w książce treściami stoją badania realizowane w projekcie *Kościół przestrzenią dialogu: Sobór Watykański II na nowo odczytany*, finansowanym ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki w ramach programu *Nauka dla Społeczeństwa II*. Głównym celem tego projektu jest wykazanie, w oparciu o dokumenty Soboru Watykańskiego II, że dialogiczność jest elementem „kodu DNA” Kościoła katolickiego, więc może on stać się animatorem dialogu nie tylko w ramach wspólnoty kościelnej, ale także w szerszym kontekście społecznym.

Książka, którą czytelnik ma w ręku, jest więc pomyślana jako przygoda myślenia na drodze do jedności. Chcielibyśmy, by była nie tylko źródłem wiedzy na temat ruchu ekumenicznego w Kościele katolickim, ale by rodziła wrażliwość na tych, którzy na podstawie tych samych źródeł inaczej wyrażają wiarę w Chrystusa i inaczej odczytują znaki czasu. Naszym założeniem jest, by uczyła ona, że różnice nie muszą prowadzić do rozłamów, a prawdziwa jedność jest możliwa pomimo i w różnorodności stanowisk i światopoglądów.

Damian Wąsek

Marek Gilski

Tadeusz Kałużny SCJ

w Krakowie, 2024 rok



## ROZDZIAŁ I

### KONTEKST HISTORYCZNY

S tarania o przywrócenie pełnej jedności chrześcijan są jednym z najbardziej charakterystycznych znamion Soboru Watykańskiego II. Ten wymiar Soboru dochodzi w sposób szczególny do głosu w Dekrecie o ekumenizmie, który zdefiniował katolickie zasady zaangażowania ekumenicznego<sup>1</sup>. W konsekwencji, od czasu Soboru Watykańskiego II – jak zauważa Jan Paweł II – Kościół katolicki „wszedł *nieodwołalnie* na drogę ekumenicznych poszukiwań wsłuchując się w głos Ducha Pańskiego, który uczy go uważnie odczytywać «znaki czasu»”<sup>2</sup>. Wszystko to sprawia, że soborowy dekret *Unitatis redintegratio* już na początku spotkał się ze szczególnym zainteresowaniem, ale jednocześnie wzbudził pewne kontrowersje. W poświęconych mu opracowaniach przede wszystkim podkreśla się jego przełomowość – ocenianą pozytywnie lub negatywnie – względem wcześniejszego nauczania i powszechnej praktyki Kościoła<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (21.11.1964), [w:] *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski: nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002, s. 193–208.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej* (25.05.1995), Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1995, nr 3.

<sup>3</sup> Por. A. Nossol, *Wprowadzenie do dekretu o ekumenizmie* [w:] *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie*, Pallot-

W celu lepszego zrozumienia treści i znaczenia soborowego Dekretu o ekumenizmie, w niniejszym rozdziale przedstawimy w dużym skrócie historyczny kontekst, w którym dokument ten dojrzał. Na kontekst ten składają się następujące elementy (aspekty): 1) Pojęcie ekumenizmu; 2) Geneza i rozwój współczesnego ruchu ekumenicznego; 3) Kościół rzymskokatolicki wobec rodzącego się ruchu ekumenicznego; 4) Soborowy przełom ekumeniczny.

## 1. POJĘCIE EKUMENIZMU

Pojęcie „ekumenizmu” w dziejach chrześcijaństwa posiada swoją historię. Pokazuje ona, jak z czasem dokonywała się jego semantyczna ewolucja. Pierwotnie termin „ekumenia”, czy też „ekumenizm” – wywodzący się od gr. οἰκουμένη (*oikoumene*) – miał zabarwienie świeckie, polityczno-geograficzne i oznaczał zamieszkaną ziemię, cały zamieszkaną świat. W czasach greckich był on odnoszony do świata kultury helleńskiej, w przeciwieństwie do obszaru zamieszkanego przez „barbarzyńców”. W dobie cesarstwa rzymskiego termin ten zaczął pokrywać się z polityczno-prawnym porządkiem jednego imperium bizantyjsko-rzymskiego. Ostatecznie jedni i drudzy upatrywali w tym pojęciu synonim tego, co powszechne, dotyczące ogółu. W Nowym Testamencie termin ten pojawia się najczęściej w sensie geograficznym, np. w relacji o narodzeniu Jezusa Chrystusa wspomina się rozporządzenie cesarza Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie (por. Łk 4,5). W tym okresie słowa οἰκουμένη zaczęto używać do wyrażenia uniwersalnej misji chrześcijaństwa: głoszenia Ewangelii na całym świecie (por. Mt 24,14). Spotykamy się także

---

tinum, Poznań 2002, s. 189; P. Milcarek, *Wprowadzenie do „Unitatis redintegratio”*, „Christianitas” 2012, nr 50, s. 35.

z religijno-eschatologicznym znaczeniem tego słowa – dla określenia świata, który ma nadejść (por. Hbr 2,5)<sup>4</sup>.

Do oficjalnego języka kościelnego termin οἰκουμένη wprowadzony został dopiero w IV wieku, gdy biskupi zgromadzeni na soborze w Konstantynopolu (381) określili poprzedni sobór, który miał miejsce w 325 roku w Nicei, jako „powszechny”, czyli „ekumeniczny”. Oznaczało to, że sobór ten reprezentował cały Kościół, a jego uchwały miały obowiązywać wszystkich jego członków. W pierwotnym i tradycyjnym znaczeniu οἰκουμένη posiada więc podwójny wymiar: bezpośredni, wąski, związany z instytucją soborów i oznaczający powszechny ich zasięg i charakter, oraz pośredni, szerszy, odnoszący się do jedności kościelnej wszystkich chrześcijan w jednym Kościele Chrystusa. Takie znaczenie słowa ekumenizm utrzymało się w chrześcijaństwie w zasadzie do XIX wieku. Co prawda, po Wielkiej Schizmie dzielącej chrześcijaństwo na wschodnie i zachodnie, samo słowo οἰκουμένη było rzadziej używane, jednak jego zasadniczy sens związany z kategorią powszechności pozostał niezmienny<sup>5</sup>.

Współcześnie przyjmowane rozumienie ekumeniczności ukształtowało się w świecie protestanckim na początku XX wieku. Sięga ono swymi korzeniami protestanckich ruchów przebudzeniowych z XVIII i XIX wieku, zwłaszcza założyciela pietystycznej wspólnoty Herrnhutów, Mikołaja L. Zinzendorfa (1700–1760). W podejściu do sprawy jedności Zinzendorf podkreślał to, co łączy wszystkich chrześcijan i Kościoły, mianowicie chrześcijańskie braterstwo mające swe źródło

---

<sup>4</sup> Por. W. Hanc, *Ekumenizm* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, kol. 853; K. Karski, *Ekumenia* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, T. Gadacz, M. Milerski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 388; S. Nagy, *Na drogach jedności*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985, s. 18–21; P. Neuner, *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Editrice Queriniana, Brescia 2000, s. 7–11.

<sup>5</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 18–21; Z. Kijas, *Ekumenizm* [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, E. Sakowicz (red.), Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, s. 163–164.

nie w organizacyjnych strukturach wyznaniowych, ale w głębokim życiu religijnym, rzeczywistej łączności z Chrystusem. W warstwie treściowej pojęcia ekumenizm (choć sam nie używał tego terminu) dokonał zatem przesunięcia: pierwszoplanowe miejsce zajmuje jedność wszystkich chrześcijan, odbudowana w wyniku zjednoczenia z Bogiem, a więc ten element, który w tradycyjnym rozumieniu οἰκουμένη chrześcijańskiego znajdował się wyraźnie na drugim planie<sup>6</sup>.

Do takiego pojmowania pojęcia ekumeniczności nawiązały powstałe w XIX wieku w środowisku protestanckim i anglikańskim różne związki i stowarzyszenia dążące do integracji wyznań chrześcijańskich. Nie odbyło się to jednak bez wahań i wątpliwości. Przez pewien czas terminem konkurencyjnym dla słowa „ekumeniczny” było wyrażenie „wszechchrześcijański”. Dopiero w latach dwudziestych ubiegłego wieku słowo „ekumeniczny” zaczęło być powszechnie stosowane na określenie akatolickich nowożytnych dążeń zjednoczeniowych. Do jego upowszechnienia przyczynił się szwedzki biskup luterański Nathan Söderblom (1866–1931), wiążąc w jednoznaczny sposób ekumeniczność ze sprawą jedności Kościoła i realizacją jego zadań w świecie. W swoisty sposób dopełnił tego dzieła Adolf Deissmann (1866–1937), który w czasie I Światowej Konferencji Praktycznego Chrześcijaństwa w Sztokholmie w 1925 roku posłużył się po raz pierwszy wyrażeniem „ruch ekumeniczny”. Kościół rzymskokatolicki zachowywał początkowo dużą powściągliwość wobec tego terminu. Przed Soborem Watykańskim II Yves Congar (1904–1995) jako pierwszy w 1937 roku użył formuły „ekumenizm katolicki” w tytule swojej pracy: *Chrétiens désunis. Principes d'un „oecuménisme catholique”*. Stolica Apostolska odwołała się do tej nowej terminologii oficjalnie dopiero w 1949 roku w Instrukcji Kongregacji Świętego Oficjum *De motione oecumenica* (1949). Istniejące w tym względzie

---

<sup>6</sup> Por. P. Jaskóła, *Ut sint unum. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2018, s. 18–21; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 21.



wątpliwości ostatecznie usunął Sobór Watykański II, który w 1964 roku wydał Dekret o ekumenizmie<sup>7</sup>.

Jednak mimo akceptacji ze strony Kościoła rzymskokatolickiego pojęcia „ekumeniczny”, jego znaczenie nie zawsze pokrywa się z tym, jakie nadają mu inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie. W środowiskach katolickich termin „ekumenizm” funkcjonuje zasadniczo w znaczeniu wąskim, dla oznaczenia działań zmierzających do przywrócenia widzialnej jedności między chrześcijanami. Tymczasem w kręgu Wspólnot protestanckich należących do Światowej Rady Kościołów termin ten używany jest zazwyczaj w znaczeniu szerszym i oznacza nie tylko specyficzne wysiłki Kościołów i Wspólnot zmierzające do jedności chrześcijan, ale bywa odnoszony również do wszelkich wysiłków mających na celu zjednoczenie i pojednanie między wszystkimi religiami, a nawet do relacji społeczno-politycznych. Prawosławni natomiast odnoszą się z dużą powściągliwością do terminu „ekumenizm”, zwłaszcza w jego szerszym znaczeniu, przyjętym w środowisku Światowej Rady Kościołów. Utrzymują, że termin „ekumeniczny” implikuje pewien rodzaj autorytetu w wierze, który nie przysługuje wspomnianej Radzie. Jak stąd wynika, zarówno rozumienie pojęcia „ekumenizm”, jak i postrzeganie dróg prowadzących do jedności zależy w dużym stopniu od samoświadomości eklezjalnej danego Kościoła<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Por. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Instytut Prasy i Wydawnictwo „Novum”, Warszawa 1986, s. 11–13; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 22–23.

<sup>8</sup> Por. P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 19–20. P. Neuner, *Teologia ecumenica...*, s. 14–15; E. Vercruyse, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, M. Stebart (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 10–11.

## 2. GENEZA I ROZWÓJ WSPÓŁCZESNEGO RUCHU EKUMENICZNEGO

Dążenia zmierzające do usunięcia rozłamów powstałych w ciągu wieków w chrześcijaństwie przejawiały się w każdej epoce dziejów. Równocześnie w pojmowaniu prowadzących do jedności dróg i stosowanych metod występowały pewne różnice<sup>9</sup>. Niezależnie jednak od tego faktu, za właściwy początek współczesnego ruchu ekumenicznego uznaje się powszechnie I Światową Konferencję Misyjną, zwołaną z inicjatywy ewangelickich towarzystw misyjnych w Edynburgu w 1910 roku<sup>10</sup>.

W rozwoju nowożytnych dążeń ekumenicznych można wyodrębnić trzy zasadnicze etapy. Pierwszy, trwający od połowy XIX wieku do I wojny światowej, był czasem tworzenia się międzynarodowych związków chrześcijańskich. Wyłoniły się wówczas między innymi: Alians Ewangeliczny (1846), Światowa Organizacja Chrześcijańskich Związków Młodych Mężczyzn (1855), Światowa Organizacja Chrześcijańskich Związków Młodych Kobiet (1893), Światowy Związek

---

<sup>9</sup> W pierwszym tysiącleciu podejmowano próby przywrócenia jedności na pierwszych soborach powszechnych. W drugim tysiącleciu, po Wielkiej Schizmie między Wschodem a Zachodem, podejmowano m.in. próby zjednoczenia na soborach unijnych w Lyonie (1274) i we Florencji (1439). Wobec podziału Kościoła zachodniego spowodowanego Reformacją został zwołany Sobór Trydencki (1545–1563). Por. J. Bujak, „*Aby wszyscy stanowili jedno*” (J 17,21). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2009, s. 28–29.

<sup>10</sup> Inicjatywy zjednoczeniowe podejmowane do roku 1910 w literaturze przedmiotu nazywane są „prehistorią ekumenizmu” lub „preekumenizmem”. Natomiast tego rodzaju działania, prowadzone po roku 1910, określane są mianem „współczesnego ruchu ekumenicznego” lub „nowożytnych dążeń ekumenicznych”. Szerzej na temat historii ruchu ekumenicznego m.in. zob. P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 21–36; K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2007; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 26–68.

Studentów Chrześcijańskich (1895). Działalność tych organizacji – przynajmniej w początkowym okresie ich rozwoju – opierała się nie na Kościołach, lecz na zaangażowanych członkach Kościołów tradycji protestanckiej i anglikańskiej. W tym samym czasie Kościoły powoływały do życia ponadnarodowe związki, oparte na wspólnocie wyznania. W ten sposób powstały: Konferencja Biskupów Anglikańskich w Lambeth (1867), Światowy Alians Kościołów Reformowanych (1875), Światowa Konferencja Metodystów (1881), Unia Utrechcka Kościołów Starokatolickich (1889), Światowy Związek Baptystów (1905)<sup>11</sup>.

Drugi etap rozwoju rozpoczęła wspomniana wyżej Światowa Konferencja Misyjna w Edynburgu (1910), która zgromadziła protestanckich i anglikańskich misjonarzy<sup>12</sup>. Konferencja ta, zorientowana w pierwszym rzędzie na problematykę misyjną, stała się punktem wyjścia dla inicjatyw, które doprowadzą do ustanowienia Światowej Rady Kościołów. Idea powołania do życia wspólnoty bądź rady ekumenicznej Kościołów zrodziła się już w latach dwudziestych ubiegłego wieku<sup>13</sup>. Początkowo nie znalazła ona jednak właściwego oddźwięku. Po Konferencji w Edynburgu ukształtowały się trzy odrębne nurty ruchu ekumenicznego: Międzynarodowa Rada Misyjna (1921), ruch „Życie i Działanie” (1925) oraz ruch „Wiara i Ustrój” (1927). Pragnienie

<sup>11</sup> Por. K. Karski, *Ekumeniczny ruch* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, s. 390; T.F. Rossi, *Manuale di ecumenismo*, Editrice Queriniana, Brescia 2012, s. 228–229.

<sup>12</sup> W Edynburgu nieobecni byli zarówno prawosławni, jak i rzymscy katolicy.

<sup>13</sup> W tym czasie pojawiły się równoległe trzy tego rodzaju propozycje. We wrześniu 1919 roku plan powołania do życia Ekumenicznej Rady Kościołów przedstawił na konferencji międzywyznaniowej w Holandii luterański arcybiskup Uppsali Nathan Söderblom. W styczniu 1920 roku Patriarchat Konstantynopola ogłosił encyklikę, skierowaną do wszystkich Kościołów na świecie, w której wzywał do rezygnacji z nawracania chrześcijan z jednego wyznania na drugie i do stworzenia „wspólnoty Kościołów” w celu wzajemnej pomocy. W tym samym roku 1920 z propozycją stworzenia Międzynarodowej Rady Misyjnej, która stanowiłaby początek Światowej Ligi Kościołów, wystąpił Joseph H. Oldham (1874–1969). Por. K. Karski, *Rola Światowej Rady Kościołów w ruchu ekumenicznym*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2010, t. 2, s. 59–60.

stworzenia jednej wspólnej organizacji ekumenicznej zostało zrealizowane częściowo w 1938 roku przez powołanie Komitetu Tymczasowego Światowej Rady Kościołów. Dopiero jednak dziesięć lat później, po zakończeniu II wojny światowej, możliwe było zrealizowanie tego zamierzenia. Z połączenia dwóch nurtów: „Życia i Działania” oraz „Wiary i Ustroju” w 1948 roku powstała Światowa Rada Kościołów (ŚRK). W ten sposób nowożytny ruch ekumeniczny otrzymał wymiar strukturalny<sup>14</sup>.

Powołanie do życia Światowej Rady Kościołów podczas I Zgromadzenia Ogólnego w Amsterdamie (1948) zapoczątkowało zarazem trzeci etap rozwoju ruchu ekumenicznego. W chwili powstania pod wieloma względami Światowa Rada Kościołów była organizacją ułomną. W jej skład wchodziły przede wszystkim Kościoły protestanckie, co nadawało Radzie specyficzny protestancki charakter. Nie była w stanie tego zmienić obecność przedstawicieli Patriarchatu Konstantynopola, Kościoła Prawosławnego Grecji czy też niewielkich orientalnych Kościołów wschodnich i Kościołów starokatolickich. Poza tym nowo powstała Rada opierała się głównie na Kościołach Europy i Ameryki Północnej. Wraz z utworzeniem Rady wyłoniło się więc zadanie ekumenicznego otwarcia na nowe Kościoły chrześcijańskie, a w związku z tym także potrzeba wyjaśnienia i doprecyzowania „podstawy dogmatycznej” tejże Rady. Temu celowi służyła przyjęta na posiedzeniu Komitetu Naczelnego ŚRK w Toronto (Kanada) w 1950 roku Deklaracja eklezjologiczna *Kościół, Kościoły a Światowa Rada Kościołów*<sup>15</sup>. Dokonano też rozszerzenia bazy dogmatycznej ŚRK. Początkowo za podstawę doktrynalną i warunek przynależności do Rady przyjęto

---

<sup>14</sup> Por. K. Karski, *Ekumeniczny ruch*, 390; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 21–27; T.F. Rossi, *Manuale di ecumenismo*, s. 233–249.

<sup>15</sup> Por. *Kościół, Kościoły i Światowa Rada Kościołów* (Deklaracja z Toronto 1950), „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 1988, nr 4, s. 48–54. Wobec podejrzeń, że Światowa Rada Kościołów próbuje odgrywać rolę „super-Kościół”, w dokumencie tym m.in. zadeklarowano jej „eklezyjalną neutralność”. Por. P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 28.

tylko dogmat chrystologiczny. Na III Zgromadzeniu Ogólnym ŚRK w New Delhi w 1961 roku dotychczasowa baza dogmatyczna Rady została poszerzona o dogmat Trójcy Świętej<sup>16</sup>. W strukturę ŚRK został włączony trzeci główny nurt ruchu ekumenicznego – Międzynarodowa Rada Misyjna. W New Delhi do Rady przystąpiły też Kościoły prawosławne: rosyjski, rumuński, bułgarski i polski, kilkanaście Kościołów różnych tradycji z krajów Azji i Afryki oraz – po raz pierwszy – dwa Kościoły tradycji zielonoświątkowej. W ten sposób dopiero od Zgromadzenia Ogólnego w New Delhi można mówić o ŚRK jako instytucji w pełni ukonstytuowanej i oficjalnym rzeczniku nierzyskokatolickiego chrześcijaństwa<sup>17</sup>.

### **3. KOŚCIÓŁ RZYMSKOKATOLICKI WOBEC RODZĄCEGO SIĘ RUCHU EKUMENICZNEGO**

Stanowisko oficjalne Kościoła rzymskokatolickiego wobec nowożytnych akatolickich dążeń zjednoczeniowych nie było jednolite, ale cechuje je głęboka ewolucja: od nieufności i rezerwy do zdecydowanej aprobaty.

W początkowej fazie rozwoju ruchu ekumenicznego Kościół katolicki zajął wobec niego postawę dystansu, nieufności i ostrożności. Klasycznym przykładem takiego podejścia do akatolickich inicjatyw zjednoczeniowych był papież Pius IX (1846–1878), co wyrażają w sposób dobitny wydane przez niego dokumenty: encyklika *Quanta cura* (1864) i *Syllabus błędów* (1864)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Por. W.A. Vissert’Hooft, *Historia i znaczenie bazy dogmatycznej Światowej Rady Kościołów*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1986, nr 1, s. 11–16; T.F. Rossi, *Manuale di ecumenismo*, s. 266–267.

<sup>17</sup> Por. K. Karski, *Ekumeniczny ruch*, 390; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 27; J.E. Vercauteren, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, s. 48–51.

<sup>18</sup> Por. Pius IX, *Encyklika „Quanta cura”* (8.12.1864) [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski,

Zasadniczym powodem takiej postawy było przekonanie, że Kościół katolicki jest jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusa, stanowiącym niezawodną i obowiązującą wszystkich drogę zbawienia. Zgodnie z tą świadomością, eklezjalna jedność jako istotny przymiot Kościoła Chrystusowego – wyrażająca się w jedności wiary, sakramentów i kierownictwa kościelnego – realizuje się wyłącznie w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego. Włączenie się zatem w proces poszukiwania widzialnej jedności chrześcijan zakładałoby, że Kościół katolicki nie realizuje wspomnianej wyżej jedności Kościoła Chrystusowego, co było nie do przyjęcia. Według katolików na tym polu obowiązywała zasada unionizmu, czyli przekonanie, że jedyną właściwą drogą do zjednoczenia jest nawrócenie i powrót innych chrześcijan do jedności z Kościołem rzymskim<sup>19</sup>.

W ten kontekst wpisuje się również początkowa powściągliwość Kościoła katolickiego wobec samego terminu „ekumenizm” („ekumeniczny”), stosowanego przez środowiska protestanckie na określenie metody nowożytnych dążeń do odbudowania chrześcijańskiej jedności. Dla katolików wypracowane w środowisku protestanckim rozumienie tego terminu było nowe w stosunku do tradycyjnego znaczenia słowa οἰκουμένη i ani historycznie, ani semantycznie nie wyrażało w pełni adekwatnie katolickiej formuły zjednoczenia Kościoła. Wprowadzenie tej nowej nazwy na określenie dążeń do jedności było więc odbierane jako próba stworzenia przeciwstawnej teorii chrześcijańskiego zjednoczenia, dla której wypracowano również nową nazwę<sup>20</sup>.

---

H. Wójtowicz (red.), Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2007, s. 246–258; Pius IX, *Syllabus błędów* (przekład i wprowadzenie M. Wojciechowski), „Studia Theologica Varsaviensia” 1998, t. 36, nr 2, s. 113–118.

<sup>19</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim* [w:] L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościoly czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 1995, s. 21; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 70–72.

<sup>20</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 22–24; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 18–19.

W końcu postawa dystansu wobec akatolickich inicjatyw zjednoczeniowych wynikała z dezaprobaty Kościoła katolickiego wobec teologii liberalnej, obejmującej swym wpływem wielu przedstawicieli rodzącego się ruchu ekumenicznego, czego wymownym przykładem był choćby Nathan Söderblom<sup>21</sup>.

Początkowa postawa rezerwy wobec rozwijającego się ruchu ekumenicznego stopniowo ulegała zmianie i stawała się coraz bardziej otwarta. Długi proces dojrzwania katolickiej świadomości ekumenicznej w okresie przed II Soborem Watykańskim znalazł swoje odzwierciedlenie w dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz w podejmowanych w tym czasie inicjatywach zjednoczeniowych o charakterze oddolnym czy lokalnym.

Już w czasie pontyfikatu Leona XIII (1878–1903) dał się zauważyć nowy, pozytywny klimat w podejściu do innych wyznań chrześcijańskich, zwłaszcza prawosławia i anglikanizmu. W encyklice *Orientalium dignitas* (1894) papież ze szczerym szacunkiem mówił o wartości wschodnich tradycji, a w encyklice *Praeclara gratulationis* (1894), zawierającej zaproszenie do zbliżenia i zjednoczenia, nazwał prawosławnych „umiłowanymi braćmi”. Leon XIII wiązał też duże nadzieje na zjednoczenie z Kościołem anglikańskim. Z uwagą śledził badania nad ważnością święceń anglikańskich i choć ostatecznie komisja teologiczna powołana na jego polecenie stwierdziła ich nieważność, to jednak nawoływał do stałej pracy nad wzajemnym zbliżeniem<sup>22</sup>. W 1895 roku Leon XIII ustanowił Papieską Komisję

---

<sup>21</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 72; A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2011, s. 50–51.

<sup>22</sup> Por. Leon XIII, *List apostolski „Apostolicae curae”* (13.09.1896), <http://rodzina.katolicka.pl/leon-xiii-apostolicae-curae-o-niewaznosci-swiecen-anglikanskich/> (dostęp: 15.04.2024), tekst oryginalny AAS 1896–1897, vol. 29, s. 198–202; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 75–76; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 37–38. Na ten temat zob. P. Kantyka, „Nieważne i niebyłe”. *Problem uznania przez Rzym ważności święceń anglikańskich* [w:] *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka*

ds. Zjednoczenia Kościołów, dzięki której po raz pierwszy katolickie inicjatywy na rzecz jedności chrześcijan zostały zinstytucjonalizowane. Syntezę tradycyjnej nauki o Kościele Leon XIII przedstawił w doniosłej teologicznie encyklice *Satis cognitum* z 1896 roku, w której pozostał wierny koncepcji jedności jako „powrotu do Rzymu”<sup>23</sup>.

Następcy Leona XIII – Pius X (1903–1914) i Benedykt XV (1914–1922) – podtrzymywali linię swego poprzednika, choć w podejściu do ruchu ekumenicznego cechowała ich duża powściągliwość. Czynnikiem, który w znacznej mierze warunkował ich zaangażowanie na rzecz jedności chrześcijan, był modernizm. W encyklice *Pascendi dominici gregis* Pius X nazwał modernizm „syntezą wszelkich herezji”<sup>24</sup>. Jednocześnie ten sam papież z aprobatą odnosił się do zainicjowanych w tym czasie Kongresów teologicznych w Welehradzie (1907–1936), służących zbliżeniu między prawosławnym Wschodem

---

*i rzymskokatolicka*, P. Rabczyński (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018, s. 79–87; G. Rimbaldi, *Ordinazioni anglicane e sacramento dell'ordine nella Chiesa*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995.

<sup>23</sup> Por. Leon XIII, *Encyklika „Satis cognitum”* (29.06.1896), <http://rodzina-katolicka.pl/leon-xiii-satis-cognitum-o-jednosci-kosciola/> (dostęp: 15.04.2024), tekst oryginalny: AAS 1895–1896, vol. 28, s. 708–739. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 23–24, 64. W encyklice tej – zdaniem niektórych autorów – można jednak zauważyć pierwsze symptomy nowego spojrzenia na Kościół. Leon XIII rozpatruje w niej Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa, a dopiero później mówi o jego aspekcie zewnętrznym. Wskazuje przy tym na organiczny charakter kościelnej wspólnoty, na którą składa się wymiar wewnętrzny i zewnętrzny. Należy ponadto zauważyć, że w encyklice *Divinum illud munus* z 1897 r. papież podkreślił aktywną obecność Ducha Świętego i obecność w nim różnych charyzmatów. Por. Leon XIII, *Encyklika „Divinum illud munus”* (09.05.1897), <http://rodzina-katolicka.pl/leon-xiii-divinum-illud-o-uchu-swietych/> (dostęp: 15.04.2024), tekst oryginalny: AAS 1896–1897, vol. 29, s. 644–658; A. Choromański, *Vaticanium II – Sobór ekumeniczny przelomu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2012, t. 50, nr 2, s. 29–30.

<sup>24</sup> Por. Pius X, *Encyklika „Pascendi dominici gregis”. O zasadach modernistów* (8.09.1907), <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-pascendi/> (dostęp: 16.04.2024), tekst oryginalny: AAS 1907, vol. 40, s. 593–650.



i łacińskim Zachodem słowiańskim. Kongresy te, określane często jako unijne, w zamierzeniu organizatorów nie miały spełniać roli spotkań unijnych zdążających do doraźnych uzgodnień z prawosławiem na wzór unii brzeskiej (1596), ale miały umożliwić teologom katolickim i prawosławnym bezpośrednie spotkanie, obiektywną wymianę poglądów w celu lepszego poznania się i usuwania wzajemnych uprzedzeń w duchu prawdy i miłości. W toku obrad stawiano też pytania dotyczące sposobu wyrażania doktryny, oceny różnorodności formuł teologicznych i odmiennych schematów myślenia na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie. W związku z tym, uprzedzająco do Dekretu o ekumenizmie, postulowano, by rozróżnić między samym depozytem wiary a jej sformułowaniem teologicznym<sup>25</sup>.

Pius X w 1907 roku udzielił też pełnomocnictwa zakonowi benedyktynów do przeprowadzenia rewizji Wulgaty, a w 1909 roku powołał do życia Papieski Instytut Biblijny w Rzymie. Jak już wspomnieliśmy, w tym samym czasie (1910) w Edynburgu odbyła się Światowa Konferencja Misyjna, uznawana za początek współczesnego ruchu ekumenicznego. Chociaż w Konferencji tej nie uczestniczyli przedstawiciele katolicy, to jednak rozpoczęła się wtedy pierwsza oficjalna wymiana listów między Stolicą Apostolską a ruchem „Wiara i Ustrój”<sup>26</sup>.

Otwartą postawę wobec chrześcijańskiego Wschodu prezentował również papież Benedykt XV (1914–1922). Wyrazem tego otwarcia było powołanie w 1917 roku dwóch ważnych organizmów kościelnych: Kongregacji do Spraw Kościołów Wschodnich oraz Papieskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie<sup>27</sup>. Natomiast w odniesieniu do rozwijającego się ruchu ekumenicznego papież prezentował stanowisko mocno powściągliwe. Grzecznie, ale stanowczo odmawiał udziału

<sup>25</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 32–41.

<sup>26</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 25; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 39.

<sup>27</sup> W ten sposób papież zamierzał osiągnąć dwa cele: ożywienie kontaktów z prawosławiem oraz umocnienie pozycji katolickich Kościołów unijnych. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 26.

w spotkaniach ekumenicznych. Takie podejście znalazło swoje potwierdzenie w dekrecie Świętego Oficjum (4 lipca 1919), zabraniającym katolikom uczestnictwa w organizowanych przez chrześcijan niekatolików zebraniach dotyczących chrześcijańskiej jedności, bez specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej<sup>28</sup>.

Stanowisko papieża Piusa XI (1922–1939) wobec rozwijającego się ruchu ekumenicznego było z kolei ambiwalentne: z życzliwością odnosił się do prawosławia i anglikanizmu, natomiast negatywne nastawienie prezentował wobec protestantyzmu i akatolickich inicjatyw ekumenicznych.

Pozytywne podejście najbardziej widoczne było w encyklice *Rerum orientalium* (1928), w której papież na tle historycznego rozwoju katolickich wysiłków unijnych ukazał program pojednania z prawosławiem. Stwierdził wyraźnie, że wina za zaistniały w historii podział ciąży po obu stronach, a więc także po stronie katolickiej. Papież zachęcał, aby podjąć działania zmierzające do usuwania nieufności i fałszywych wyobrażeń o doktrynie i zwyczajach wschodniego Kościoła<sup>29</sup>. W związku z tym zalecił wprowadzenie studium wschodniej teologii do programu nauczania na katolickich fakultetach teologicznych i w seminariach duchownych. Ponadto wyraził życzenie, zwłaszcza pod adresem benedyktynów, by poważniej zainteresowali się doktryną, duchowością i liturgią Kościoła wschodniego<sup>30</sup>. W tym celu powstał (1925) benedyktyński klasztor w Amay sur Meuse, przeniesiony w 1939 roku do Chevetogne (Belgia), gdzie mnisi tworzą dwie gałęzie zakonne – zachodnią i wschodnią, sprawując liturgię w rycie łacińskim i bizantyjskim. Założycielem klasztoru był belgijski benedyktyn

<sup>28</sup> Por. Kongregacja Świętego Oficjum, *Dekret „In generali consessu”* (4.07.1919), AAS 1919, vol. 11, s. 309; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 78–79.

<sup>29</sup> Por. Pius XI, *Encyklika „Rerum orientalium”* (8.09.1928), AAS 1928, vol. 20, s. 277–288. Na tę kwestię papież zwrócił także uwagę w encyklice *Ecclesiam Dei* z 1923 roku. Por. Pius XI, *Encyklika „Ecclesiam Dei”* (12.11.1923), AAS 1923, vol. 15, s. 573–582.

<sup>30</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 26.

Lambert Beauduin (1873–1960)<sup>31</sup>. Klimat, jaki powstał w Kościele rzymskokatolickim po ukazaniu się encykliki *Mortalium animos* (1928), sprawił, że ekumeniczna działalność Lamberta Beauduina napotkała na liczne trudności. Dwukrotnie z tego powodu był wzywany do Rzymu. Po drugiej rozmowie (1932) musiał opuścić na blisko dwadzieścia lat (do 1951 r.) założony przez siebie klasztor w Amay. W tym czasie również wydawane tam (od 1926 r.) czasopismo „Irénikon” było trzykrotnie zawieszane przez Rzym<sup>32</sup>.

Podobną do benedyktynów aktywność podjął od 1927 roku w Lille we Francji dominikański ośrodek studiów ekumenicznych, założony przez o. Henri Jeana Omeza, a następnie przeniesiony w 1936 roku do Paryża przez o. Christophe-Jeana Dumonta. Ze środowiskiem tym związany był wybitny teolog, prekursor ekumenizmu, francuski dominikanin Yves Congar (1904–1995)<sup>33</sup>.

W tym samym czasie została też podjęta oddolna inicjatywa dialogu katolicko-anglikańskiego, znana pod nazwą „Rozmowy Mechlińskie” (1921–1926). Spotkania, zainicjowane w 1921 roku przez księdza lazarystę Ferdynanda Portala (1855–1926) i Charlesa Wooda, czyli lorda Halifaxa (1839–1926), odbywały się pod patronatem kardynała Désirègo J. Merciera (1851–1926), rzymskokatolickiego arcybiskupa Mechelen (Belgia). Odbyło się łącznie pięć spotkań, które dotyczyły wymiany myśli na tematy eklezjologiczne. Były to spotkania prywatne, ale o dużym znaczeniu dla późniejszego oficjalnego

<sup>31</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 98–100.

<sup>32</sup> Por. O. Rousseau, *Profetyzm i ekumenizm*, „Concilium” 1968, nr 1–10, s. 404; O. Rousseau, *Spojrzenie w przeszłość* [w:] *Ekumenizm*, S. Pacuła (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967, s. 116.

<sup>33</sup> Od 1954 roku ośrodek ten wydaje kwartalnik „Istina”. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 44; A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan...*, s. 65–66. Zob. też G. Tangorra, *Yves Congar, gli anni del pionierismo ecumenico* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenaux, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 47–66.

dialogu katolicko-anglikańskiego<sup>34</sup>. Jak zaznaczył George H. Tavard, badania sytuacji teologicznej w pierwszej połowie XX wieku, w tym także w podejściu do innych wyznań chrześcijańskich, wskazują, że aktywność w Kościele katolickim nacechowana była pewną rozbieżnością między oficjalnym trendem papieżstwa a kreatywnymi, oddolnymi ruchami<sup>35</sup>.

Postawa dystansu Stolicy Apostolskiej wobec protestantyzmu i ruchu ekumenicznego znalazła wyraz w dekreście Świętego Oficjum (1927), wydanym na miesiąc przed rozpoczęciem I Światowej Konferencji „Wiary i Ustroju” w Lozannie. Dokument ten zakazywał katolikom udziału w zgromadzeniach ekumenicznych organizowanych przez chrześcijan innych wyznań<sup>36</sup>. Po Konferencji Lozańskiej Pius XI wydał wspomnianą już encyklikę *Mortalium animos* (1928), w której w stanowczych słowach odcinał się od ówczesnego ruchu ekumenicznego<sup>37</sup>. Papież widział w nim niebezpieczeństwo relatywizmu doktrynalnego, przedkładającego działania praktyczne ponad treści wiary chrześcijańskiej. Przestrzegał przed tendencjami panchryścianistycznymi, występującymi w niektórych kręgach ekumenicznych, które wyrażały opinię jakoby wszystkie religie i wyznania chrześci-

---

<sup>34</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 43; A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan...*, s. 70. Szerzej na ten temat zob. R. Williams, *Comunione nella diversità. Le conversazioni di Malines e gli inizi del dialogo tra anglicani e cattolici*, C. Frescura (trad.), Edizioni Qiquajon, Magnano 2023. W 2013 roku powstała „Grupa Rozmowy Mechelińskie”, która pragnie kontynuować zapoczątkowane w ubiegłym wieku prywatne spotkania teologów katolickich i anglikańskich w Mechelen.

<sup>35</sup> Por. G.H. Tavard, *Vatican II and the ecumenical way*, Marquette University Press, Milwaukee 2006, s. 16–17.

<sup>36</sup> Por. Kongregacja Świętego Oficjum, *Dekret „Occasione conventus”*. *Responsum ad dubium* (8.07.1927), AAS 1927, vol. 19, s. 278.

<sup>37</sup> Por. Pius XI, *Encyklika „Mortalium animos”. O popieraniu prawdziwej jedności religii* (6.01.1928) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 353–361 (tekst oryginalny: AAS 1928, vol. 20, s. 5–16).

jańskie miały jednakową wartość. Stolica Apostolska – zdaniem papieża – żadną miarą nie może więc uczestniczyć w takich zgromadzeniach, gdzie Kościół rzymski traktuje się na równi z innymi, ani też nie wolno katolikom w jakikolwiek sposób popierać takich inicjatyw. Teologów zobowiązywał, by nie rozróżniali między fundamentalnymi i niefundamentalnymi prawdami wiary, gdyż autorytet objawiającego Boga nie zezwala na takie rozróżnienie. Według papieża jedyną drogą do zjednoczenia jest „powrót” innych chrześcijan do Kościoła rzymskokatolickiego<sup>38</sup>.

Jednocześnie za pontyfikatu Piusa XI katolicki duchowny Paul Couturier (1881–1953) rozwinął w Kościele rzymskokatolickim praktykę modlitwy o jedność chrześcijan<sup>39</sup>. Początkowo miała ona charakter modlitwy o powrót oddzielonych chrześcijan do Kościoła rzymskokatolickiego. Z czasem Couturier uznał, że zamiast modlitwy o „powrót” innych chrześcijan do Kościoła katolickiego, inicjatywa ta powinna mieć charakter powszechnej modlitwy wszystkich chrześcijan o nadejście takiej jedności, jakiej chce Bóg i w taki sposób, jak chce Bóg. Po raz pierwszy przeprowadził on taki Tydzień Modlitw w Lyonie w styczniu 1936 roku. Mimo dekretów Świętego Oficjum (1919 i 1927), praktyka ta rozszerzyła się na całą Francję i kraje sąsiednie, a następnie także

---

<sup>38</sup> Por. Pius XI, *Encyklika „Mortalium animos”...*, s. 354–361; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 85–87; L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 27.

<sup>39</sup> Modlitwę zorganizowaną w postaci Oktawy Modlitw o Jedność Chrześcijan (18–25 stycznia) zapoczątkowało w 1908 roku dwóch duchownych anglikańskich: Spencer Jones (1857–1943) z Wielkiej Brytanii i Thomas Wattson (1863–1940) z USA, który w tym samym roku – wraz z założoną przez siebie wspólnotą Franciszkanów Pojednania – przeszedł do Kościoła katolickiego. Inicjatywę modlitwy o jedność zaakceptował w 1909 roku papież Pius X, a jego następca Benedykt XV rozszerzył Oktawę na cały Kościół katolicki. Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, s. 146–149. Zob. też G. Blancini, *Taizé e il mondo cattolico. Da Paul Couturier ai papi del concilio* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenaux, L. Żak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 67–82.

na prawosławie, anglikanizm i wyznania protestanckie<sup>40</sup>. W 1937 roku Paul Couturier dał też początek jednemu z pierwszych nurtów dialogu ekumenicznego we Francji, związanego z tzw. Grupą z Dombes<sup>41</sup>. W tym samym roku francuski dominikanin Yves Congar (1904–1995) wydał ważne dla ekumenizmu dzieło *Chrétiens désunis. Principes d'un „oecuménisme catholique”*. Była to pierwsza ze strony rzymskokatolickiej próba sformułowania zasad „katolickiego ekumenizmu”<sup>42</sup>.

Znaczące kroki na drodze dojrzewania katolickiej świadomości ekumenicznej podjął Pius XII (1938–1958). W encyklice *Summi Pontificatus* (1939) papież zaprezentował bardziej pozytywne nastawienie do protestantów. Wyrazem tego nastawienia było zrezygnowanie z używania terminów „heretyk” i „schizmatyk”, a zastąpienie ich nazwą „bracia odłączeni”. Wiązało się to z pogłębiającym się przekonaniem, że pozostający poza Kościołem „bracia odłączeni” nie znajdują się w stanie winy moralnej, ale mają realny, choć ograniczony, dostęp do zbawczego dzieła Chrystusa. Dlatego też zasługują na miano chrześcijan<sup>43</sup>. W encyklice *Mystici Corporis Christi* (1943) Pius XII zwrócił uwagę na misteryjną naturę Kościoła oraz związek Chrystusa z Kościołem<sup>44</sup>. I chociaż papież nie odszedł od unionistycznej wizji

---

<sup>40</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 42–43; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 47–48.

<sup>41</sup> Jest to prywatny zespół dialogu ekumenicznego (na poziomie lokalnym), pracujący bez oficjalnego mandatu Kościoła. Tworzą go francuskojęzyczni teologowie katolicy, luterkańscy i reformowani. Grupa wypracowała dotąd wiele uzgodnień ekumenicznie ważnych zagadnień teologicznych, na które powołują się często oficjalne mieszane komisje dialogowe. Por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan...*, s. 62. Szerzej na ten temat zob. R. Obarski, *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2003, t. 19, nr 2, s. 15–59.

<sup>42</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 44.

<sup>43</sup> Por. Pius XII, *Encyklika „Summi Pontificatus”* (20.10.1939), nr 10, 22, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encyklika/summi\\_pontificatus\\_20101939](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encyklika/summi_pontificatus_20101939) (dostęp: 24.04.2024). S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 87–88.

<sup>44</sup> Por. Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis Christi”*. *O Mistycznym Ciele Chrystusa* (29.06.1943) (fragmenty), [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 362–369, tekst oryginalny: AAS 1943, vol. 35, s. 194–244.

jedności swoich poprzedników, treść encykliki stanowiła niewątpliwie postęp w pojmowaniu Kościoła. Następne lata przyniosły pewne usztywnienie stanowiska Rzymu. Świadczy o tym odrzucenie kolejny raz zaproszenia do udziału katolickich obserwatorów w Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie (1948)<sup>45</sup>. W 1949 roku jednak Kongregacja Świętego Oficjum wydała instrukcję *De motione oecumenica* (O ruchu ekumenicznym), znaną też od pierwszych słów jako *Ecclesia catholica*, która okazała się punktem zwrotnym w podejściu do ekumenizmu przez Kościół rzymskokatolicki. W Instrukcji tej Stolica Apostolska po raz pierwszy uznała ruch ekumeniczny za owoc działania Ducha Świętego. Przypomniała biskupom o obowiązku nadzorowania podejmowanych w ramach ich diecezji inicjatyw ekumenicznych. Dostrzegła możliwość współpracy międzywyznaniowej w kwestiach etycznych, społecznych i teologicznych. Zezwoliła pod pewnymi warunkami na wspólne modlitwy z chrześcijanami innych wyznań. Stolica Apostolska przestrzegąca zarazem, by w tego rodzaju działaniach unikano fałszywego irenizmu, który prowadzi do indyferentyzmu<sup>46</sup>. W ten sposób Instrukcja potwierdza z jednej strony wolę otwarcia się Rzymu na współczesny ruch ekumeniczny, a z drugiej strony wszelkie inicjatywy ekumeniczne poddaje pod stałą kontrolę władzy kościelnej. Mimo swej złożoności i niejednoznaczności, dokument ten stanie się ważnym punktem odniesienia dla tych ojców soborowych, którzy w toku debaty pracy

<sup>45</sup> Przed rozpoczęciem Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów (1948) Święte Oficjum opublikowało dokument *Cum compertum*, który zabraniał udziału w „mieszanych zgromadzeniach” i zakazywał tzw. „współdziału w czynnościach świętych” (*communicatio in sacris*). Por. Kongregacja Świętego Oficjum, *Monitum „Cum compertum”* (5.06.1948), [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 370, tekst oryginalny: AAS 1948, vol. 40, s. 257.

<sup>46</sup> Por. Kongregacja Świętego Oficjum, *Instrukcja „De motione oecumenica”. O ruchu ekumenicznym* (20.12.1949), S.C. Napiórkowski (tłum.), [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 371–376, tekst oryginalny: AAS 1950, vol. 42, s. 142–147. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 29–30; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 88–89.

nad tekstem Dekretu o ekumenizmie będą chcieli wskazać przedsoborowe precedensy w katolickim podejściu do ekumenizmu<sup>47</sup>.

Podjęmowane są także oddolne inicjatywy ekumeniczne. Dla przykładu, w Niemczech w 1938 roku zostało ustanowione przez ks. Maxa Josepha Metzgera (1887–1944) Bractwo „Una Sancta”, którego celem miało być służenie sprawie jedności przez modlitwę, odnowę wewnętrzną, wzajemne poznanie się oraz miłość chrześcijańską<sup>48</sup>. W 1946 roku powstał w tym kraju (za zgodą władz kościelnych) Komitet Ewangelicko-Katolicki do Spraw Ekumenizmu, któremu wspólnie przewodniczyli abp Lorenz Jäger (1892–1975) z Paderborn i ewangelicki bp Wilhelm Stählin (1883–1975)<sup>49</sup>. Badania naukowe z zakresu problematyki międzywyznaniowej podjęły w Niemczech także dwa inne ośrodki: Instytut Johanna Adama Möhlera w Paderborn, założony w 1957 roku przez abpa Lorenza Jägera, który wydaje kwartalnik „Catholica”, oraz Instytut Ekumeniczny założony w 1960 roku w Münster<sup>50</sup>.

Pozytywne aspekty Instrukcji z 1949 roku oraz liczne lokalne inicjatywy nie oznaczały jeszcze pełnego i całkowitego przełomu w po-

---

<sup>47</sup> Por. A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol 3: „*Orientalium Ecclesiarum*”. „Unitatis redintegratio”, S. Noceti, R. Repole (eds.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2019, s. 170.

<sup>48</sup> Po II wojnie światowej Bractwo przekształciło się w Ruch „Una Sancta”. Związało się z benedyktyńskim opactwem w Niederalteich, w Bawarii, podejmując badania naukowe z zakresu problematyki ekumenicznej. Rezultaty tych prac publikowane są w wydawanym od 1946 roku kwartalniku „Una Sancta”. Por. P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 44–45. Zob. też L. Žak, *Max Josef Metzger's Ecumenism of Blood* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenu, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 23–36.

<sup>49</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 103; K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, s. 222.

<sup>50</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan...*, s. 70. Zob. też J. Ernesti, *Il mondo di Paderborn* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenu, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 37–46.



dejszcie do ekumenizmu. Pewne obawy i ostrożność wobec rozwoju myśli ekumenicznej wewnątrz Kościoła znalazły wyraz w encyklice Piusa XII *Humani generis* (1950), w której krytyce poddane zostały „fałszywe poglądy”, stanowiące – według papieża – zagrożenie dla podstaw nauki katolickiej<sup>51</sup>. Były to jednak trudności przejściowe, nad którymi dominowało przekonanie o potrzebie szczerego otwarcia na inicjatywy ekumeniczne. Wymownym przykładem takiego nastawienia była zgoda na udział obserwatorów katolickich w Światowej Konferencji „Wiara i Ustrój” w 1952 roku w Land<sup>52</sup>.

W tym samym roku Johannes Willebrands (1909–2006) i Frans Thijssen (1904–1990) zainicjowali w Holandii pierwsze spotkanie Katolickiej Konferencji do Spraw Ekumenizmu. Chociaż Rzym nigdy nie zaaprobował oficjalnie tego organu, to jednak nie sprzeciwiał się jego istnieniu i działalności. Konferencja zbierała się corocznie w różnych krajach Europy, gromadząc około 80 teologów wyczulonych na problemy ekumeniczne<sup>53</sup>. Jej celem było popieranie kontaktów i współpracy między teologami zaangażowanymi w pracę ekumeniczną. Za wiedzą Stolicy Apostolskiej Konferencja nawiązała kontakty ze Światową Radą Kościołów i pośrednio wniosła swój wkład w przygo-

---

<sup>51</sup> Por. Kongregacja Świętego Oficjum, *Encyklika „Humani generis”* (12.08.1950) (fragmenty) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 376–378.

<sup>52</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 89–90. Wprawdzie zabrakło katolickich obserwatorów na Zgromadzeniu Ogólnym Światowej Rady Kościołów w Evanston (1954), ale było to ostatni raz, bo odtąd już stale będą uczestniczyć we wszystkich ważniejszych zgromadzeniach ekumenicznych za zgodą władz kościelnych. W Zgromadzeniu Ogólnym w Evanston uczestniczyli jednak katolicy dziennikarze. Dzięki ich relacjom idee ekumeniczne zyskały szansę na szerszą recepcję także w Kościele katolickim. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 30–31; G.H. Tavard, *Vatican II and the ecumenical way*, s. 17.

<sup>53</sup> Podstawę działania Konferencji stanowiła Instrukcja Świętego Oficjum *Ecclesia catholica* (1949), umożliwiająca podejmowanie pewnych inicjatyw ekumenicznych. Ostatnie jej posiedzenie odbyło się w Gazzada k. Mediolanu w 1963 roku. Por. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre...*, s. 223, przypis 48.

towanie Zgromadzeń Ogólnych tejsze Rady w Evanston (1954) i New Delhi (1961), przekazując katolickie odpowiedzi (*votum*) do rozpatrywanych tam zagadnień<sup>54</sup>.

## 4. SOBOROWY PRZEŁOM EKUMENICZNY

Momentem przełomowym na drodze katolickiego otwarcia ekumenicznego stał się II Sobór Watykański (1962–1965). W sposób formalny dokonał się w ostatniej fazie Soboru, już podczas pontyfikatu Pawła VI. Jednakże proces ten zdecydowanie zainicjował jego poprzednik, papież Jan XXIII (1958–1963) poprzez wytworzenie klimatu życzliwości i szacunku w relacjach między chrześcijanami. Niewątpliwie na taką jego postawę wpłynęło doświadczenie z niemal dwudziestoletniej misji legata papieskiego pełnionej w Bułgarii, Grecji i Turcji (1925–1944). Wówczas miał wiele okazji do spotykania się z osobami z innych wyznań, a tym samym z problemem podzielonego chrześcijaństwa<sup>55</sup>.

W pojmowaniu jedności chrześcijan Jan XXIII pozostawał zasadniczo na pozycjach tradycyjnego unionizmu<sup>56</sup>. Jednak w jego posługiwaniu nie brakowało też wypowiedzi oraz konkretnych inicjatyw praktycznych nasyconych duchem nowego podejścia do spraw chrześcijańskiego zjednoczenia<sup>57</sup>. W ten sposób jego tradycyjnie utrzyma-

---

<sup>54</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 45; M. Velati, *Una difficile transizione...*, s. 480; J.E. Vercruyssen, *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, s. 59.

<sup>55</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 103.

<sup>56</sup> Pierwsze jego oficjalne wypowiedzi na temat pojednania chrześcijan nie różniły się od wypowiedzi poprzedników. Papież zachęcał w nich „braci odłączonych” do powrotu do wspólnego domu, którym jest Kościół katolicki. Por. np. Jan XXIII, *Encyklika Ad Petri Cathedram* (29.06.1959) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 382; A. Napiórkowski, *Teologia jedności chrześcijan...*, s. 88.

<sup>57</sup> Tak np. w przemówieniu z 30 stycznia 1959 roku w odniesieniu do Kościołów wschodnich Jan XXIII stwierdził, że odpowiedzialność za zaistniały w historii

nemu podejściu teoretycznemu do ekumenizmu towarzyszy coraz więcej praktycznych inicjatyw ukierunkowujących Sobór ku ekumenicznemu przełomowi<sup>58</sup>.

Kluczowe znaczenie dla urzeczywistnienia się ekumenicznego przełomu miały trzy konkretne inicjatywy Jana XXIII: zwołanie Soboru Watykańskiego II (1959), powołanie do życia Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan (1960) oraz zaproszenie na Sobór obserwatorów spoza Kościoła katolickiego (1961)<sup>59</sup>.

25 stycznia 1959 roku w dniu zakończenia Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan Jan XXIII ogłosił zamiar zwołania soboru powszechnego, który miał być dla chrześcijan oddzielonych od Stolicy Apostolskiej zaproszeniem do szukania jedności. Wobec mylnej interpretacji papieskiego wystąpienia jako zapowiedzi zwołania zgromadze-

---

podział jest podzielona. Natomiast w przemówieniu inauguracyjnym pierwszą sesję soborową papież mówił, że w badaniach teologicznych należy rozróżnić substancję przekazywanej nauki, tj. depozyt wiary, od formuły, za pomocą której ją się ukazuje. Ważny dla właściwej interpretacji myśli unijnej Jana XXIII jest też fragment przemówienia skierowanego do obserwatorów niekatolickich w czasie spotkania z nim w dniu 13 października 1962 roku. Papież między innymi stwierdził: „zechciecie czytać w moim sercu; znajdziecie w nim być może o wiele więcej niż w moich słowach”. Jan XXIII, *Przemówienie do obserwatorów – delegatów innych wyznań chrześcijańskich podczas I sesji Soboru Watykańskiego II* (13.10.1962) [w:] *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, A. Polkowski (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 306. W ten sposób Papież – zdaniem niektórych komentatorów – zdaje się zachęcać obserwatorów do odczytywania pod słowną formą jego wypowiedzi głębszych treści, wychodzących poza przyjęty schemat „powrotu do ojcowskiego domu”. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 63.

<sup>58</sup> Por. S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 105–106; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 171.

<sup>59</sup> W czasie pontyfikatu Jana XXIII zostały też podjęte kontakty z chrześcijanami innych wyznań, które dały początek „dialogowi miłości”. Tak np. 7 listopada 1958 roku papież przyjął na audiencji przeora klasztoru Taizé Rogera Schultza. 2 grudnia 1960 roku Jan XXIII przyjął anglikańskiego arcybiskupa Canterbury Geoffreya Fischera. Była to pierwsza od czasów Henryka VIII wizyta głowy Kościoła Anglii w Watykanie. Natomiast 17 maja 1962 roku doszło do spotkania papieża z prawosławnym metropolitą Damaskinosem.

nia wszystkich chrześcijan, sprecyzowano, że Sobór będzie zajmował się odnową Kościoła rzymskokatolickiego, ale odnowa ta ma być przeprowadzona w duchu zbliżenia do innych wyznań chrześcijańskich. Na sprawę jedności chrześcijan jako jednego z istotnych celów planowanego Soboru wskazał papież także w encyklice *Ad Petri Cathedram* (1959) oraz w konstytucji apostolskiej *Humanae salutis* (1961), zapowiadającej oficjalnie otwarcie Soboru na koniec 1962 roku<sup>60</sup>.

Następnym doniosłym z punktu widzenia ekumenicznego aktem było powołanie do życia Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan. Bezpośrednią inspiracją do ustanowienia tego organu była propozycja arcybiskupa Paderborn Lorenza Jägera<sup>61</sup>. Po zapowiedzi zwołania Soboru abp Jäger napisał list (8 listopada 1959) do Augustina Bei (1881–1968), znanego biblisty i doradcy trzech kolejnych papieży. W liście tym Lorenz Jaeger proponował utworzenie w Rzymie kompetentnej komisji dla spraw ekumenizmu. Augustin Bea przychylnie odniósł się do tej propozycji i wyraził gotowość przedstawienia jej papieżowi. W odpowiedzi na to abp Lorenz Jäger przesłał kardynałowi Bei konkretny projekt przyszłej komisji. Projekt ten, po drobnych modyfikacjach, Bea przekazał papieżowi 11 marca 1960 roku<sup>62</sup>. Już

---

<sup>60</sup> Por. Jan XXIII, *Encyklika Ad Petri cathedram* (29.06.1959) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 379; Jan XXIII, *Konstytucja apostolska „Humanae salutis”* (25.12.1961) (fragmenty) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki WT UO w Kamieniu Śląskim, Kamień Śląski-Opole 2017, s. 186–187.

<sup>61</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 173. Podobną propozycję utworzenia organizmu (komisji lub kongregacji) odpowiedzialnego za problemy ekumeniczne na przyszłym Soborze przedstawił też podczas swojej wizyty w Watykanie (23 maja 1959) patriarcha melchicki Maksymos IV. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 64.

<sup>62</sup> Por. J. Willebrands, *Le cardinal Augustin Bea, à contribution au mouvement oecuménique, a l’instauration de relations Nouvelles avec le peuple Juif*. „Service d’Information” 1981, vol. 13, nr 34(47), s. 149. Opracowanie statutu przyszłej komisji powierzono prałatowi Eduardowi Stakemeierowi (1904–1970), dyrektorowi Insty-

dwa dni później Jan XXIII wyraził swoją aprobatę dla tegoż projektu. W celu zapewnienia nowemu organowi koniecznej elastyczności działania papież zmienił jedynie nazwę z „komisja”, jak sugerował abp Jäger, na „sekretariat”<sup>63</sup>.

5 czerwca 1960 roku papież wydał dokument w formie motu proprio, zatytułowany *Superno Dei nutu*, powołujący komisje przygotowujące sobór, a wśród nich – Sekretariat do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan<sup>64</sup>. Jego przewodniczącym został kardynał Agostin Bea (6 czerwca 1960), a stanowisko sekretarza objął bp Johannes Willebrands (28 czerwca 1960)<sup>65</sup>. 19 października 1962 roku Sekretariat został podniesiony do rangi Komisji soborowej i jako taki był odpowiedzialny za sprawę ekumenizmu na Soborze. Dotyczyło to

---

tutu Jana Adama Möhlera w Paderborn. W styczniu 1960 roku przekazał on kard. Bei projekt komisji, nadając jej tytuł: „Commissio Pontificia de re oecumenica”. Po konsultacji z prałatem J. Hoferem kard. Bea usunął z nazwy komisji słowo „ekumeniczna” – obawiając się, że może ono spowodować opory i nieporozumienia w Kurii rzymskiej – i zamiast tego wprowadził określenie „do spraw wspierania jedności chrześcijan”. Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 65; S. Schmidt, *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità*, Città Nuova, Roma 1987, s. 343–344; S. Marotta, *Augustin Bea e la nascita del Segretariato per l'unità dei cristiani*, „Archivum Historiae Pontificiae” 2018, vol. 52, s. 65–69.

<sup>63</sup> Por. A. Bea, *Ecumenismo nel Concilio. Tappe pubbliche di un sorprendente cammino*, Bompiani, Milano 1968, s. 31; M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952–1964)*, Società editrice il Mulino, Bologna 1996, s. 186–190.

<sup>64</sup> Por. Jan XXIII, *Motu proprio „Superno Dei nutu”* (5.06.1960), AAS 1960, vol. 52, s. 432–437, tekst polski: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1960, t. 50, s. 642–646. 28 stycznia 1988 roku Jan Paweł II podniósł Sekretariat do rangi Papieskiej Rady, zaś papież Franciszek po reformie Kurii Rzymskiej w 2022 roku ustanowił ją jedną z dykasterii.

<sup>65</sup> Pełna lista członków i konsultorów powołanego w 1960 roku Sekretariatu: *Membri e consultori del Segretariato per l'unità dei cristiani* [w:] M. Velati, *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960–1962)*, Società editrice il Mulino, Bologna 2011, s. 103–110; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 178.

przygotowania soborowego dokumentu o ekumenizmie oraz stałej troski o ekumeniczny profil pozostałych dokumentów soborowych<sup>66</sup>.

Z inicjatywy Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan na Sobór zaproszono obserwatorów z innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich<sup>67</sup>, którym nowo utworzony organ miał m.in. służyć pomocą w trakcie obrad<sup>68</sup>. Obserwatorzy byli obecni na wszystkich sesjach plenarnych Soboru i otrzymywali do dyspozycji wszystkie dokumenty przygotowane na użytek ojców soborowych. Wprawdzie nie mieli oni prawa zabierania głosu w debacie soborowej, to jednak już sama ich obecność na auli soborowej miała duży wpływ na przebieg obrad i ekumeniczną orientację Soboru<sup>69</sup>. Poza tym obserwatorzy w sposób nieformalny brali udział w konsultowaniu zmian w schematach przy-

---

<sup>66</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 65–66; S. Nagy, *Na drogach jedności*, s. 106–107; A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 175–176.

<sup>67</sup> Pełna oficjalna lista 182 nazwisk niekatolickich obserwatorów oraz gości Sekretariatu i Soboru podana jest w wydanym przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan opracowaniu: *Observateurs-délégués et hôtes du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens au Deuxième Concile Oecuménique du Vatican*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, s. 85–93. Jean-Francois Arrighi, członek Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, podaje, że na I sesji Soboru było 46 obserwatorów delegowanych i 8 zaproszonych specjalnie przez Sekretariat; na II sesji – 59 obserwatorów delegowanych i 9 specjalnych; na III sesji – 70 obserwatorów delegowanych i 13 zaproszonych gości Sekretariatu; na IV sesji – 91 obserwatorów delegowanych i 16 zaproszonych. Por. J.F. Arrighi, *Dekret o ekumenizmie w myśli i działalności Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 19.

<sup>68</sup> Przełomem – jak zauważa Roberto de Mattei – było już przejście przez Sekretariat kontaktów z innymi chrześcijanami. Oznaczało bowiem faktycznie odebranie tej kompetencji najważniejszej dotąd Kongregacji Świętego Oficjum. Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Centrum Kultury i Tradycji Wiedeń 1683, Ząbki 2012, s. 32.

<sup>69</sup> Obecność niekatolickich obserwatorów – jak zauważa O'Malley – zapobiegała „skupieniu się przez Sobór na zagadnieniach interesujących jedynie rzymskich katolików – lub rzymskich dostojników kościelnych”. J.W. O'Malley, *Co zdarzyło*

gotowanych przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Byli oni regularnie proszeni o skomentowanie tworzonych aktualnie tekstów, zwłaszcza gdy dotyczyły one zagadnień ekumenicznych. W taki pośredni sposób obserwatorzy niekatolicki mogli wywierać wpływ na przebieg dyskusji, która potem znalazła swoje odbicie w tekstach dokumentów soborowych<sup>70</sup>.

Rozpoczęte przez Jana XXIII dzieło Soboru Watykańskiego II kontynuował i doprowadził do końca papież Paweł VI (1963–1978). Jako przełomowe należy uznać jego przemówienie na otwarciu drugiej sesji Soboru (26 września 1963), w którym Papież skierował prośbę do chrześcijan niekatolików o przebaczenie win, które spowodowały rozłam w Kościele<sup>71</sup>. Natomiast w swojej programowej encyklice *Ecclesiam suam* (1964) papież wyróżnił cztery podstawowe kręgi dialogu: ludzkość, wierzący w Boga, bracia oddzieleni i dialog wewnątrzkościelny. Podkreślił, że dialog między chrześcijanami jest kluczowym elementem realizacji posłannictwa Kościoła<sup>72</sup>. Paweł VI aktywnie wspierał toczącą się na Soborze dyskusję nad schematami

---

*się podczas Soboru Watykańskiego II*, A. Wojtasik (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 54.

<sup>70</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu...*, s. 72; Y. Congar, *Décret sur l'œcuménisme „Unitatis redintegratio”. Introduction* [w:] Y. Congar, *L'Église. L'œcuménisme. Les Églises Orientales*, Centurion, Paris 1965, s. 172. Szerzej na ten temat por. M. Velati, *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962–1965)*, Società editrice il Mulino, Bologna 2014.

<sup>71</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie na otwarciu II sesji Soboru Watykańskiego II* (29.09.1963) (fragmenty) [w:], Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży...*, s. 234.

<sup>72</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”* (6.08.1964), Wydawnictwo TUM, Wrocław 2006. Paweł VI często spotykał się też z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich. Odbił m.in. pielgrzymkę do Ziemi Świętej (4–6 stycznia 1964) i spotkał się w Jerozolimie z patriarchą ekumenicznym Atenagorasem. 7 grudnia 1965 roku, czyli w przeddzień uroczystego zamknięcia Soboru Watykańskiego II, papież Paweł VI i patriarcha Atenagoras uczynili jednocześnie w Watykanie i w Stambule ekumeniczny gest uchylenia ekskomunik, nałożonych w 1054 roku przez przedstawicieli obu Kościołów.

dekretu *Unitatis redintegratio*. Kiedy na zakończenie trzeciej sesji Soboru Dekret o ekumenizmie został promulgowany wraz z Konstytucją dogmatyczną o Kościele (21 listopada 1964), papież stwierdził, że dekret *Unitatis redintegratio* wyjaśnia i dopełnia Konstytucję *Lumen gentium*<sup>73</sup>. W ten sposób Paweł VI – zdaniem kard. Waltera Kaspera – wskazał na ścisłe powiązanie tych dokumentów, co ma istotne znaczenie dla hermeneutyki obu tekstów soborowych<sup>74</sup>.

Podsumowując, należy podkreślić, że powstanie Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* wpisuje się w szerszy kontekst współczesnego ruchu ekumenicznego, który został zapoczątkowany w XX wieku poza Kościołem katolickim. W pierwszej fazie powstawania i rozwoju nowożytnych inicjatyw ekumenicznych Kościół katolicki odnosił się do nich z dużą rezerwą. Zasadnicza zmiana postawy nastąpiła dopiero w czasie Soboru Watykańskiego II, który włączył Kościół katolicki do działalności ekumenicznej. Nie oznacza to jednak, że Kościół rzymskokatolicki odkrył ekumenizm dopiero na Soborze Watykańskim II. W rzeczy samej ekumeniczne przesłanie tego Soboru „nie wzięło się z jakiejś teologicznej i eklezjalnej próżni”<sup>75</sup>. Dekret o ekumenizmie nie był jakimś „metafizycznym meteorytem”, który

---

<sup>73</sup> Por. Paolo VI, *Discorso a chiurusa del terzo periodo del Concilio* (21.11.1964) [w:] *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II*, Testi ufficiali e traduzione italiana, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1976, s. [179].

<sup>74</sup> Por. W. Kasper, *Charakter teologicznie wiążący Dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady\\_pontyfikalne/r\\_jednosci\\_chrz/wiazacy\\_unitatis\\_29042004](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/wiazacy_unitatis_29042004) (dostęp: 24.04.2024); Z. Glaeser, *Błogostawiony Paweł VI* [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży...*, s. 53–54. Na temat zaangażowania Pawła VI w działania ekumeniczne zob. też P. Chenaux, *Paolo VI, un cammino ecumenico* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenaux, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 13–26.

<sup>75</sup> Por. J. Majewski, *Tożsamość wiary a zmiana w Kościele. Rozważania na marginesie książki abp. M. Lefebvre'a „Kościół przesiąknięty modernizmem”* [w:] *Słowo Boga i drogi człowieka*, Z. Machnikowski (red.), Wydawnictwo „Bernardinum”, Tczew-Pelplin 1998, s. 383.



bez uprzedzenia spadł na aulę soborową<sup>76</sup>. Wręcz przeciwnie, ekumeniczny przełom soborowy stał się możliwy z jednej strony dzięki długiemu procesowi ewolucji stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec ruchu ekumenicznego oraz licznym oddolnym inicjatywom ekumenicznym katolickich prekursorów ekumenicznych, a z drugiej strony dzięki znaczącym przemianom, jakie dokonały się w ramach samego ruchu ekumenicznego. Wszystkie wymienione czynniki przygotowały Kościół rzymskokatolicki do pełnego otwarcia ekumenicznego, jakie miało znaleźć swój wyraz w soborowym Dekrecie o ekumenizmie.

---

<sup>76</sup> Por. A. Nossol, *Wprowadzenie do dekretu o ekumenizmie*, s. 190; M. Velati, *Una difficile transizione...*, s. 480.



## ROZDZIAŁ II

### GENEZA DOKUMENTU

Soborowy dokument kształtował się dwuetapowo. W pierwszej fazie były to *vota* nadesłane na niemal trzy lata przed rozpoczęciem soboru. Ich autorami byli zarówno biskupi, jak i inne środowiska eklezjalne (uniwersytety, przełożeni zakonni). Kolejnym etapem były dyskusje, które toczyły się nad poszczególnymi schematami dokumentu w komisjach przygotowawczych, na auli soborowej oraz w specjalnych komisjach soborowych.

#### 1. *VOTA* NADEŚLANE NA SOBÓR

Paleta propozycji, które napłynęły do Sekretariatu Soboru, a potem znalazły swoje odzwierciedlenie w tekście Dekretu o ekumenizmie, jest szeroka. Soborowy dokument podejmuje bowiem zarówno kwestię jedności wszystkich chrześcijan, jak i związane z nią zagadnienia z pola dogmatyki, liturgiki i prawa kanonicznego.

##### 1.1. EPISKOPATY LOKALNE

Podobnie jak w poprzednich tomach serii komentarzy soborowych, także tu zdecydowaliśmy się na systematyzację *vot* według ukła-

du geograficznego. Taki wybór pozwala dostrzec kontekstualność poszczególnych wypowiedzi, a przez to dopełnia obraz, który wyłania się ze wspólnie podejmowanych inicjatyw, opisanych później, podczas charakterystyki debat.

### 1.1.1. Europa

Thomas Edward Flynn podjął kwestię uczestnictwa urzędników państwowych w obrzędach religijnych. Ponieważ książę Norfolk może prowadzić obrzędy religijne podczas koronacji królewskiej, a burmistrz Londynu może brać udział w obrzędach niekatolickich, dlatego – według Flynnna – trudno wymagać, aby burmistrzowie innych miast nigdy nie uczestniczyli w obrzędach protestantów. Jest bowiem zwyczajem państwowym, że wszyscy burmistrzowie miast, z racji pełnionej funkcji, uczestniczą 11 listopada w obrzędach ku pamięci obywateli, którzy zginęli na wojnach. Biskup Lancaster nie był zwolennikiem rozluźniania dyscypliny, ale uważał, że kwestia powinna być podjęta przez synod prowincji<sup>1</sup>.

Podjmując refleksję nad Ciałem Mistycznym, George Patrick Dwyer postawił pytanie, w jakim sensie ochrzczeni niekatolicy, którzy w dobrej wierze znajdują się poza Kościołem katolickim, są naszymi braćmi (*fratres*), nawet jeżeli są oddzieleni<sup>2</sup>. W przekonaniu biskupa Leeds Sobór jeszcze bardziej uwydatni przepaść (*barathrum*), jaka istnieje między Kościołem katolickim a dysydentami (*dissidentes*). Choć bowiem anglikanie w drugorzędnych sprawach wydają się być blisko, to jednak w kwestiach fundamentalnych, zarówno moralnych, jak i dogmatycznych, pozostają daleko. Jako przykład tych różnic podał zachęty biskupów anglikańskich do stosowania antykoncepcji w małżeństwie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 16.

<sup>2</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 18.

<sup>3</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 21–22.

John Carmel Heenan zaprotestował przeciwko ogłaszaniu kolejnych dogmatów maryjnych (Królowa, Współodkupicielka, Pośredniczka wszelkich łask). W propozycjach ogłoszenia nowych dogmatów oraz w kaznodziejstwie koncentrującym się na objawieniach w Lourdes i Fatimie, zamiast na objawieniu przyniesionym przez Gabriela Maryi widział przysłanianie najważniejszych prawd maryjnych i utrudnienie dla nawrócenia niekatolików (*acatholicorum*)<sup>4</sup>.

George Brunner sugerował zajęcie się przez Sobór kwestiami pneumatologicznymi, przede wszystkim doktryną o zamieszkaniu Ducha Świętego w wiernych, o pełni łask i darów od Niego płynących. Biskup Middlesbrough pytał następnie, czy w świetle zstąpienia Ducha Świętego na apostołów po to, aby rozszerzali Kościół we wszystkich częściach ziemi, ponowne potwierdzenie doktryny pneumatologicznej nie pomogłoby w nawróceniu braci odłączonych (*separatos*) do jednej owczarni Chrystusa<sup>5</sup>.

Thomas Leo Parker zwrócił uwagę na pojawiające się wśród Anglików tendencje do przyznawania się do bycia chrześcijanami, przy jednoczesnym odrzucaniu każdej religii nakazanej przez władzę. Niektóre sekty, zauważył Parker, zaczęły przyjmować pewne ryty katolickie, tak że w dzisiejszej Anglii można znaleźć wiele świątyń noszących wygląd kościołów katolickich, nie wyłączając bardziej charakterystycznych cech, a mianowicie tabernakulum, Drogi Krzyżowej, wizerunków Najświętszej Maryi Panny i świętych. Ci, którzy stoją na czele dzisiejszego Kościoła anglikańskiego, jako najlepszy proponują Kościół złożony z chrześcijan różnych wyznań, o ile jego członkowie zgodzą się na ideę episkopatu rozumianą w sposób „pragmatyczny”, nie szukając porozumienia doktrynalnego odnośnie do kwestii hierarchii. Takie myślenie dochodzi do głosu w tzw. Kościele Południowych Indii, a także w niedawnych próbach połączenia się z „prezbiteriańskim” Kościołem Szkocji. Pewna część duchowieństwa anglikańskie-

<sup>4</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 22–23.

<sup>5</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 25.

go nie zgadza się ze swoimi przełożonymi (*a superioribus dissidens*) i uznaje boskie pochodzenie biskupstwa, w dużej mierze dzieląc w tej kwestii nauczanie Kościoła katolickiego. Ci duchowni stawiają sobie za cel, aby reszta Kościoła anglikańskiego uznała prawdziwą wiarę, aby ostatecznie mogła w całości szukać zjednoczenia z Najwyższym Papięciem; lecz cel ten wydaje się być całkowicie nieosiągalny i jest raczej marzeniem niż uzasadnioną nadzieją: także globalne pojednanie tej części „anglikatolickiej” ze Stolicą Piotrową wydaje się całkowicie niemożliwe. Wielu tych duchownych otwarcie wyznaje, że Kościół katolicki jest jedynym i prawdziwym Kościołem Chrystusa i że biskup Rzymu sprawuje i cieszy się prymatem nieomyślności. Nie przechodzą oni do Kościoła katolickiego, ale pragną promować w Kościele anglikańskim ideę jedności. Ta grupa duchownych nie jest jednak liczna i nie odgrywa wielkiej roli wśród ludzi. Gdyby ojcowie Soboru – stwierdził dalej Parker – wyszli im naprzeciw, jasno pokazując, że nie ma powodu, aby dalej zwlekali z przejściem do Kościoła katolickiego, wskazaliby im właściwą drogę. Sedno problemu i trudności tkwią w kwestii doktrynalnej, w samej prawdzie oraz w pochodzeniu i autorytatywnej interpretacji Pisma Świętego<sup>6</sup>.

Cyril Edward Restieaux prosił, aby w odniesieniu do Najświętszej Maryi Panny nie formułować żadnych nowych deklaracji ani tytułów. One bowiem nie zwiększają czci Maryi, lecz wprowadzają zamieszanie wśród wiernych i generują przeszkody w relacjach z niekatolikami (*nos inter fratresque nostros acatholicos*)<sup>7</sup>.

Cyril Conrad Cowderoy podkreślił, że Kościół anglikański jest prawowitą częścią Kościoła powszechnego oraz bez wątpienia prawdziwie katolicki, chociaż oddzielony od Kościoła rzymskiego. Nieliczni anglikanie, zwani „papalistami”, wierzą, że biskup Rzymu na mocy prawa Bożego ma pełną i najwyższą jurysdykcję nad całym Kościołem i jest nieomyślny, lecz zarazem nie chcą okazywać posłuszeństwa

---

<sup>6</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 27–28.

<sup>7</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 29–30.

poleceniom Najwyższego Pasterza, ponieważ przy takim stanie religii w Anglii nie jest to dla nich wskazane. Przyznają, że są schizmatykami, ale bez winy, jednak muszą pozostać w Kościele anglikańskim, by po nawróceniu innych protestantów na te same poglądy wszyscy poszukali ponownego zjednoczenia z Kościołem rzymskim. Są jednak i tacy, którzy bardzo lubią naśladować ceremonie i zwyczaje Kościoła rzymskiego. Niemniej oni sami uważają, że cały Kościół (tj. wszystkie części i podziały Kościoła) popadł w błąd, jedność zaś zostanie odnaleziona dopiero wtedy, gdy wszystkie „Kościoły”, łącznie z Kościołem rzymskim, po odrzuceniu wielu dotychczas popieranых doktryn, spotkają się razem w celu, aby ta mała resztką prawdy chrześcijańskiej została przez wszystkich przyjęta (*reliquum exiguum veritatis Christianae communiter acceptum ab omnibus credatur*). Większość Anglików uznaje obecnie absurdalność i niemożność takiego rozwiązania. Dlatego twierdzą, że jedność Kościoła Chrystusowego powinna być tylko moralna. Według ich opinii nie ma większego znaczenia, że wszystkie Kościoły wyznają sprzeczne dogmaty; ale mogą być jednocześnie zjednoczone w jedności miłości i przyjaźni (*in unione amoris et amicitiae*). Wszyscy protestanci wiedzą, że Kościół rzymski odrzuca obecnie przedstawione powyżej opinie. Wierzą jednak mocno, że Kościół rzymski zmieni zdanie w przyszłości. Zdaniem wielu anglikanów – zaznaczył Cowderoy – katolików rzymskich z tego regionu cechuje pycha i arogancja. Według nich katolicka doktryna o niezmienności nauki Kościoła, zwłaszcza w odniesieniu do jedności, zrodziła się z zazdrości i pogardy. Katolicy z innych regionów są bardziej humanitarni i nawet myślą, że anglikanie są członkami Kościoła katolickiego. Ci z kolei katolicy są gotowi szukać wraz z anglikanami nowej formuły, nowego wyjaśnienia prawd Kościoła, aby Kościół rzymski mógł się pogodzić z Kościołem anglikańskim w sprawach dogmatycznych. W przekonaniu biskupa z Southwark ta fałszywa opinia szkodzi przyjęciu wielu heretyków na łono prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Uważają bowiem, że po pewnym czasie zwłoki i przyjęciu ich warun-

ków Kościół będzie chciał się z nimi zjednoczyć: wymagana będzie jedynie cierpliwość i ustępstwo obu „Kościółów”. Dlatego też uważam – napisał Cowderoy – że właściwsze będzie, z największą miłością, potwierdzenie przez Sobór prawdziwej istoty jedności Kościoła i niezmienności prawd głoszonych o wierze<sup>8</sup>.

W przekonaniu Williama Godfrey’a największą korzyść przyniosłoby dokładne przedstawienie na samym Soborze różnic doktrynalnych, które dzielą Kościół katolicki i inne Kościoły. Przede wszystkim chodzi o różnice z anglikanami, ponieważ oni pod wieloma względami naśladują katolików (przechowywanie Najświętszego Sakramentu, kult obrazów, konfesjonały), z czego może się zrodzić błędny wniosek, że Kościół anglikański jest bardzo blisko prawdziwego Kościoła Chrystusowego. Według Godfrey’a jest oczywiste, że anglikanie mogą bardzo łatwo przekonać osoby przybywające z innych krajów, że katolicy na tej wyspie są zbyt sztywni, nietolerancyjni, a nawet pozbawieni miłości wobec swoich braci-dysydentów (*fratres dissidentes*). Tymczasem głębokie są różnice doktrynalne i moralne, które oddzielają anglikanów od Kościoła. Aby to zrozumieć, istnieje konieczność obserwowania i badania nie tylko ich pism i przemówień, ale także codziennych zachowań. Biskupi anglikańscy nie są jednomyślni nawet co do boskości Chrystusa, realnej Jego obecności w Eucharystii, prymatu Piotra i jego następców, piekła i czyśćca itp. Jak więc można twierdzić – pytał Godfrey – że Kościół anglikański jest bliski Kościołowi Chrystusowemu? Jest pewna nieliczna grupa duchownych anglikańskich, którzy wyznają, że akceptują doktrynę katolicką. Nazywani są „papalistami”. Jeśli pyta się ich, dlaczego trwają w schizmie, zwykle odpowiadają, że ich powołanie polega na kontynuowaniu pracy w Kościele anglikańskim w celu „zakwaszenia całej masy” (*ad fermentandam totam massam*). Nie rozumieją – stwierdził Godfrey – że schizmatyk czy heretyk przekonany o swoim błędzie ma obowiązek jak najszybciej się z niego wycofać, aby zbawić swoją duszę. Wśród anglikanów jest wie-

---

<sup>8</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 38–39.



le osób, które szczerze szukają światła, a jednak uprzedzenia i błędne rozumienie katolickiej nauki o Maryi odpycha ich od Kościoła. Trzeba unikać modlitw, w których Najświętsza Dziewica jest opisywana jako „Zbawienie świata” lub „Zbawicielka świata”. Te określenia dają bowiem okazję do oskarżenia o „mariolatrię”<sup>9</sup>.

W opinii Geralda Patricka Aloysiusa O’Hary Sobór winien poświęcić wiele uwagi najbardziej bolesnej kwestii, jaką jest odpadnięcie katolików od wiary. Należałoby także zająć się problemem nawrócenia niewierzących, niekatolików, włącznie z członkami Kościołów dystrydenckich, które noszą tytuł prawosławnych. Według O’Hary Sobór winien przyjąć orientację misyjną, aby doprowadzić do jedności Kościoła<sup>10</sup>. Na zakończenie wyraził nadzieję, że niekatolicy nie zostaną wykluczeni z udziału w Soborze. Nie chodziło mu o to, żeby heretycy albo prawosławni mieli wpływ na podejmowanie decyzji. Sugerował jedynie powołanie komisji, złożonych z biskupów i teologów, których członkowie powinni w duchu miłości prowadzić dyskusje teologiczne z niekatolickimi grupami religijnymi, zapraszając je do powrotu do domu swojego Ojca. Wśród niekatolików, zaznaczył, pojawiają się współcześnie głosy wzywające do jedności Kościoła; byłby to bowiem absurd, gdyby Kościół odrzucił dyskusję z tymi, którzy pragną spełnienia słów Pana: „aby byli jedno”<sup>11</sup>.

Chociaż nie ma nic bardziej starożytnego i pożądanego jak to, aby anglikanie jak najszybciej powrócili na łono Kościoła katolickiego, to jednak według George’a Laurence’a Cravena pełne i całkowite pojednanie nigdy nie będzie możliwe. Być może część Kościoła anglikańskiego przyjmie wiarę Kościoła rzymskiego. Wśród anglikanów panuje wielka rozbieżność zdań: jedni chcą wszystko zmieniać, inni nie chcą żadnych zmian. Craven postulował, aby Sobór z miłością ogłosił

<sup>9</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 41–42.

<sup>10</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 49.

<sup>11</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 52.

dogmat, że w Kościele anglikańskim nie istnieje sukcesja historyczna i nie ma ważnych święceń<sup>12</sup>.

Austriacki biskup Josef Köstner postulował, aby wszelkimi sposobami sprzyjać zjednoczeniu Kościoła katolickiego ze schizmatykami i heretykami, tak jednak, aby przy zachowaniu zdrowej nauki katolickiej uczynić pewne ustępstwa na rzecz niekatolików w mniej istotnych kwestiach związanych z dyscypliną, przynajmniej w pierwszym okresie po zjednoczeniu lub nawróceniu, tak jak Kościół ma w zwyczaju postępować w odniesieniu do katolików innych rytów z Kościołów wschodnich<sup>13</sup>.

Josef Schoiswohl podkreślił, że katolickość Kościoła winna się ujawniać nie tylko w naśladowaniu, ale i w różnorodności każdego ludu i języka. Jeśli istnieje przed tym obawa, to strach ten ma swoje źródło wyłącznie w pobudkach czysto ludzkich i jest przejawem braku wiary, gdyż boski założyciel Kościoła obiecał swoim apostołom nieustanną pomoc<sup>14</sup>.

Istnieje konieczność, zaznaczył Schoiswohl, aby Kościół zajął się kwestią jedności Kościoła. Pojawiły się bowiem oczekiwania w tym zakresie. Dlatego nie należy tej kwestii odkładać, co prowadziłoby do naruszenia zaufania do Kościoła. Spojrzenie jedynie z perspektywy ludzkiej może rodzić wątpliwości, czy to jest możliwe. Jednak wszyscy winni być przygotowani na godzinę wyznaczoną przez Boską Opatrzność. Jeśli Soborowi uda się usunąć część psychologicznych przeszkód stojących na drodze zjednoczenia, będzie to już nieoceniony sukces. Nie należy stawiać tej kwestii z pozycji rzymsko-włoskiej. Inni katolicy poczują się urażeni, jeśli musieliby się po prostu podporządkować Kościołowi rzymskiemu. Oni chcą być przyjmowani jako bracia (*fratres*) i synowie (*filii*), chociaż przez pewien czas byli synami zagubionymi (*filii perditii*). Uważają oni, że w swoich formach religijnych odnaleźli

---

<sup>12</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 54.

<sup>13</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 61.

<sup>14</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 67.

wartości, których Rzym nie powinien odrzucać na starcie (*a limine*), aby nie wyrywać im fundamentu życia religijnego. Wszelkie szczerze wysiłki religijne, podkreślił Schoiswohl, zasługują na szacunek. Niech *anathema* nie będzie ostatnim słowem w odniesieniu do chrześcijan-dysydentów, którzy nie zgadzają się z wiarą katolicką. Niech miłość dobrego pasterza zwycięży wszystko i będzie światłem dla błądzących, oświetlając drogę do ojczyznanego domu.

Liczne świadectwa potwierdzają – kontynuował Schoiswohl – że podziały wśród chrześcijan są największą przeszkodą w działaniach misyjnych, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Wielu z faktu, że Kościół nie zrealizował w pełni modlitwy Jezusa o jedność, czyni pretekst do wątplenia w jego Boski fundament. Schoiswohl proponował, aby przedstawicielom innych wyznań przyznać na Soborze status obserwatorów. Niech będzie wolno, zarówno przywódcom, jak i teologom dysydenckim, przedstawiać komisjom soborowym swoje propozycje w kwestiach dotyczących jedności. Matka Kościół niech się okaże prawdziwą matką i nie przedkłada względów prawnych ponad miłość<sup>15</sup>.

Franz König postulował, aby podjąć kwestię przynależności do Kościoła Chrystusowego. Przytoczył przekonanie, oparte na encyklice *Mystici Corporis*, uznawane przez wielu za zbyt ekskluzywne i surowe (*exclusivam et duram*), jakoby członkami Kościoła byli wyłącznie ochrzczeni, wyznający prawdziwą wiarę i nieoddzieleni od prawowitej władzy. Zwrócił uwagę, że współczesne interpretacje sugerują, że nawet nieświadomie pragnieniem można być ukierunkowanym na mistyczne Ciało Odkupiciela. Takie myślenie zdynamizowałoby jedność (*moveret unitatem*) wśród ochrzczonych<sup>16</sup>. W apendyksie pojawiły się bardziej szczegółowe propozycje, a wśród nich postulat, aby wiernych świeckich doprowadzać do modlitwy o jedność Kościoła, ukazując podział jako dzieło diabła<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 68–69.

<sup>16</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 76–77.

<sup>17</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 82.

Belgijski biskup Emiel-Jozef De Smedt postulował, aby edukować wiernych, w jaki sposób nawiązywać kontakty z niekatolikami w coraz bardziej zróżnicowanym świecie<sup>18</sup>.

Jozef-Ernest van Roey postawił pytanie, czy nie należałoby podjąć wysiłku, aby przy okazji Soboru Kościoły odłączone (*Ecclesiae separatae*) powróciły do jednej owczarni Chrystusa. Według uczestnika tak zwanych „dialogów z Mechelen” nie należy żywić na to wielkich nadziei z powodu różnorodnych i wielowiekowych uprzedzeń. Niemniej jednak jakiegokolwiek działania w tej sprawie zostaną przyjęte z przychylnością przez inne Kościoły<sup>19</sup>.

André Clément Marie Ghislain Charue przedstawił pięć propozycji, które w jego przekonaniu służyłyby jedności Kościołów: a) wyjaśnienie i zdefiniowanie doktryny o biskupstwie; b) zmniejszenie rozbieżności liturgicznych (kwestia koncelebry, Komunii pod dwoma postaciami); c) przyznanie się do popełnionych dwuznaczności i błędów, przynajmniej psychologicznych; d) proponowanie Pisma Świętego i argumentu patrystycznego w uzasadnianiu definiowanych kwestii; e) rozważenie kwestii *communicatio in sacris* wobec tych braci, którzy w imię wielowiekowego dziedzictwa w dobrej wierze prowadzą życie poza Kościołem<sup>20</sup>.

Według Efrema Forni, nuncjusza w Belgii, należałoby przywrócić stały diakonat, nie łącząc go z celibatem. Byłoby to dobre rozwiązanie dla byłych pastorów, którzy chcą wrócić do Kościoła katolickiego<sup>21</sup>.

Louis Morel zasugerował, aby delikatnie przyciągać dysydentów, prowadzących życie religijne, dzięki częstym kontaktom z nimi. Na te kwestie należy ukierunkować apostołat świeckich<sup>22</sup>.

Paolo Meletijew wskazał na najważniejsze trudności w zjednoczeniu chrześcijan, które sprawiają, że nawet prawdziwa miłość

<sup>18</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 104.

<sup>19</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 110.

<sup>20</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 115.

<sup>21</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 124.

<sup>22</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 136.

i współczucie są interpretowane jako brak szczerości i oszustwo. Jedną z przyczyn jest nieuznanie do dziś przez Stolicę Rzymską świętych Kościoła rosyjskiego, którzy zostali kanonizowani i wpisani do kalendarza świętych Kościoła wschodniego po podziale. Jedną z takich postaci, szczególnie cenionych w narodzie rosyjskim, jest Serafin z Sarowa. Powszechna jest opinia: „Gdzie Serafin, tam zawsze sprawiedliwość i prawda, tam miłość Boga, wieczne i szczęśliwe życie”. Gdyby Sobór albo papież oświadczyli, że Kościół zachodni uznaje wyznawcę Serafina z Sarowa za świętego, wszystkie przeszkody (*omnia impedimenta*) na drodze zjednoczenia chrześcijan Zachodu i Wschodu zostałyby usunięte. „Z własnego doświadczenia – pisał Meletijew – mogę powiedzieć, że określenie schizmatyków wobec rosyjskiego wyznawcy prawosławia jest dla niego niezwykle nieprzyjemne i obraźliwe”. Takie określenia jak „ponowne zjednoczenie” (*re-unio*) czy „schizmatyków” (*schismaticus*) są traktowane jako obraźliwe i rodzą wrogość, kłótnie i niezgodę. Należy raczej posługiwać się sformułowaniem „drogi bracie w Chrystusie” (*care frater in Christo*). Taki język pobudza miłość, „a gdzie miłość, tam Bóg” (*ubi caritas, ibi Deus*). Uznanie świętych Kościoła wschodniego przez władzę rzymską mogłoby przywrócić dobre uczucia między chrześcijanami. Dzięki takiemu działaniu wzajemne zaufanie, o którym dziś tylko się mówi, stałoby się mocnym fundamentem miłości braterskiej. W zakończeniu Meletijew stwierdził, że on zawsze się modli o zjednoczenie wszystkich chrześcijan, pokładając całą wiarę i nadzieję w Bogu<sup>23</sup>.

Xavier Geeraerts zasugerował, aby coraz wyraźniej zachęcano do wzajemnego zrozumienia i miłości w Chrystusie do braci odłączonych (*fratres separatos*). Postulował także zbadanie, na jakie ustępstwa można pójść, przy zachowaniu integralności nauki katolickiej, aby umożliwić zjednoczenie Kościołów<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 137–138.

<sup>24</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 149.

Duński biskup Johannes Theodor Suhr stwierdził, że luteranie mieszkający w Skandynawii przyznają, że trudno im zdefiniować pojęcie Kościoła. Boją się w Kościele katolickim zarówno rosnącej nieustannie centralizacji i w konsekwencji słabnącej władzy biskupiej, jak i mariologii, której związku z chrystologią i eklezjologią nie są w stanie pojąć<sup>25</sup>. Te same stwierdzenia i za pomocą niemal identycznych słów wyraził fiński biskup Willem Petrus Bartholomaeus Cobben<sup>26</sup>.

Charles-Marie-Joseph-Henri de Provenchères zwrócił uwagę, że jednym z celów Soboru – zgodnie ze słowami papieża – jest ponowne zjednoczenie chrześcijan. Dlatego w jego opinii wstęp do dokumentów soborowych powinien – w tym właśnie celu – zachęcać wszystkich chrześcijan do żarliwej modlitwy, odprawiania pokuty, pokornego praktykowania miłości. Provenchères sugerował, by zapraszać prawosławnych do komisji przygotowawczych oraz zadbać, aby niektóre deklaracje Soboru, na przykład dotyczące moralności chrześcijańskiej czy praw osoby ludzkiej, były przekazywane innym Kościołom chrześcijańskim, prosząc o łączenie się z nami w duchu jedności. Zachowując doktrynę, byłoby możliwe także: a) ukazanie, że sposób, w jaki Kościół katolicki zachowuje się w stosunku do jedności, nie wynika z pychy i arogancji, ale z pragnienia pokornej wierności Chrystusowi i braciom odłączonym, którzy także mają miejsce w jednej owczarni; b) w celu rozwiania uprzedzeń, zbadanie stosowności, możliwości wyjaśnienia i ograniczenia niektórych wyrażen teologicznych, a także niektórych rytuałów stosowanych w kulcie; c) podkreślenie uzupełniające charakteru (*aspectus complementares*) niektórych prawd, np. relacji między jedynym pośrednictwem Chrystusa a kultem Maryi i świętych, między władzą biskupa i ludu chrześcijańskiego a władzą papieża itp.; d) rozważenie zastosowania odpowiednich środków dla krzewienia miłości pomiędzy chrześcijanami, dawania wspólnego świadectwa w imieniu Chrystusa przez zdecydowane utwierdzenie

---

<sup>25</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 159.

<sup>26</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 163.

praw Boga i panowania Chrystusa, a także przez miłość w celu łągodzenia niedoli na całym świecie<sup>27</sup>.

Pierre Marie Joseph Veuillot pytał, czy nie należy przede wszystkim starać się o to, aby Kościół katolicki wydawał się braciom odłączonym pożądanym i przyjacielskim (*desiderabilis comisque*), zarówno poprzez prawdziwą i pewną interpretację zagadnień doktrynalnych, nad którymi debatuje niekatolicy, jak i poprzez zapewnienie, że pewna różnorodność praw i liturgii jest dopuszczalna? Powszechnie wiadomo, jak ważne jest – pisał Veuillot – aby nauka katolicka była wyrażona słowami, które bracia odłączeni mogą zrozumieć bez żadnych dwuznaczności i obrażania<sup>28</sup>.

Joseph-Martin Urtasun postulował, aby dążenie do zjednoczenia chrześcijan nie odbywało się kosztem pomniejszenia depozytu wiary. Dlatego sugerował najpierw zebranie dotychczasowego nauczania Magisterium, zwłaszcza odnośnie do praw Boga i Jezusa Chrystusa, marksizmu, sekularyzmu, godności osoby ludzkiej, jedności świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła<sup>29</sup>.

Marcel Maria Dubois zwrócił uwagę na fakt, że warunkiem jedności całego świata chrześcijańskiego jest wewnętrzna jedność samego Kościoła (*oportet unitatem internam Ecclesiae ipsius facere*). W jego przekonaniu należy stale i aktywnie troszczyć się o jedność całego świata chrześcijańskiego. Proponował uczestniczenie duchownych katolickich w ceremoniach innych wyznań oraz zapraszanie przedstawicieli innych wyznań do udziału w ceremoniach katolickich<sup>30</sup>.

Według Paul-Marie-Alexandre Richaуда byłoby bardzo pożądane zdefiniowanie Maryi jako Pośredniczki łask i Współodkupicielki. Mając świadomość, że taka definicja mogłaby stanowić poważną przeszkodę (*gravis obex*) na drodze do tak wyczekiwanej jedności Kościoła,

<sup>27</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 175.

<sup>28</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 188–189.

<sup>29</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 205–206.

<sup>30</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 227.

zwłaszcza wśród protestantów i niektórych schizmatyków, sugerował dodanie wyjaśnień, które łączyłyby prawdy maryjne z Jej Boskim Macierzyństwem, co do którego zgadzają się prawie wszyscy i które stanowi źródło i fundament takich prerogatyw<sup>31</sup>. Pytał także, czy dla łatwiejszego promowania jedności Kościoła nie należałoby zakładać nieco dobrej wiary u innych i z tego względu nie przypisywać nikomu zbyt pośpiesznie określenia „herezja”, które wiąże się z sankcjami dyscyplinarnymi<sup>32</sup>.

Paul Chevie postulował przyznanie kwestii zjednoczenia wszystkich chrześcijan tak wielkiego znaczenia, aby umysły wiernych otworzyły się na najhojniejszą modlitwę i miłość w celu ponownego zjednoczenia odłączonych chrześcijan z Kościołem rzymskim<sup>33</sup>.

Louis-Marie-Fernand de Bazelaire de Ruppierre zwrócił uwagę na fakt, że pod natchnieniem Ducha Parakleta nie tylko w Kościele katolickim, ale wśród braci dysydentów coraz większa liczba mężczyzn i kobiet dokłada wszelkich starań, aby zapewnić jedność ludu chrześcijańskiego. Idąc także za głosem papieża Jana XXIII, Sobór powinien na pierwszym miejscu postawić kwestie ekumenizmu. Istotne znaczenie dla jedności wydaje się mieć autentyczna definicja Tradycji katolickiej. Do kwestii, które należy wyjaśnić i zdefiniować, de Bazelaire zaliczył poprawne rozumienie ekumenizmu<sup>34</sup>.

René-Fernand-Bernardin Collin przypomniał, że zgodnie ze starożytną dyscypliną, obowiązującą do XVIII wieku na Wschodzie, sakramenty mogły być zgodnie z prawem udzielane nawet wschodnim chrześcijanom innych wyznań (*orientalibus heterodoxis*). I analogicznie według starożytnej dyscypliny, obowiązującej do 1949 r., ważne

---

<sup>31</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 229–230.

<sup>32</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 234.

<sup>33</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 245.

<sup>34</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 269–271.



było małżeństwo między wschodnią stroną katolicką a wschodnią stroną heterodoksyjną<sup>35</sup>.

Guillaume-Marius Sembel zwrócił uwagę na poważne konsekwencje braku jedności Kościoła, zwłaszcza w obecnym czasie, gdy potrzeba zjednoczenia jest tak bardzo dostrzegana i pożądana, by skuteczniej odpiierać doktryny sprzeczne z wiarą. „Ale tak wiele – pisał Sembel – stoi na przeszkodzie temu zjednoczeniu czy to z racji dogmatycznych, czy praktycznych”. Wyraził nadzieję, że to trudne zjednoczenie (*difficilem unionem*) Kościoła zostanie bardzo dokładnie przemyślane i że przy pomocy łaski Bożej, to, o co wszyscy wierni, a nawet wielu dysydentów, zabiegają modlitwą i nieustannym wysiłkiem, przyniesie jak największy postęp jedności<sup>36</sup>.

Alphonse-Paul-Désiré Gaudron uznał jedność Kościoła z jednej strony za sprawę najwyższej wagi, a z drugiej za niezwykle zawiłą (*abstrusior*). Wyraził przekonanie, że jeśli jeszcze nie nadszedł czas na spełnienie modlitwy Pana o jedność, to by przynajmniej dzięki Soborowi nastąpiło zjednoczenie serc i umysłów (*tum quidem mentium, tum et cordium utinam exoriatur unio*). Postulował, aby ograniczyć do minimum to, co dzieli, a powiększyć to, co łączy. Należy szukać wszelkich możliwości pojednania i unikać rozłamu. Niech zostanie zachowane tylko to, co najważniejsze, a resztę należy pozostawić uznaniu każdej ze stron. Należy określić prawdy niepodważalne i te, o których możliwa jest dyskusja. Trzeba także pokazać, jak bardzo szkodliwe są spory, sianie podejrzeń, a nawet pogardy wobec ludzi i religii. Zjednoczenie oparte na braterskiej miłości, wzajemnym szacunku i tolerancji, wzmacniane modlitwą, to – według Gaudrona – otwarta droga do jedności (*via ad unitatem aperta*)<sup>37</sup>.

Auguste Joseph Gaudel i Louis Marie Henri Mazerat podkreślili, że do jedności Kościoła należy dążyć ze wszystkich sił i na ile to tylko

<sup>35</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 277.

<sup>36</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 283.

<sup>37</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 285–286.

możliwe. Nie wolno jednak pomijać także innych kwestii, do których zaliczyli komunistów i wszystkich innych, którzy próbują tworzyć „nowy Kościół” (*novam Ecclesiam*). Sugerowali także skorygowanie niektórych kanonów, aby nie obrażały niekatolików i sprzyjały jedności. Chodziło o kwestie związane z małżeństwami mieszanymi<sup>38</sup>.

François Xavier Arthur Florent Morilleau postulował wyjaśnienie terminu „ekumenizm”, ponieważ niektórzy ludzie nieświadomie myślą o „ekumenizmie” jako o „synkretyzmie doktrynalnym”. Rozumieją go nie jako wyrzeczenie się takich czy innych prawd, ale ich ukrywanie, aby łatwiej uzyskać jedność<sup>39</sup>.

Achille Liénart sugerował podjęcie trzech rodzajów działań na polu ekumenicznym: a) sprzyjanie w diecezjach kontaktom, informacji i dokumentacji; b) ukazanie tego, co wspólne, i tego, co różni; c) poszukiwanie takiego przedstawienia doktryny katolickiej, aby znalazło zrozumienie u braci odłączonych<sup>40</sup>.

René-Jean-Prosper-Bruno Boudon proponował podjęcie działań, które mogłyby pomóc dysydentom powrócić na łono Kościoła<sup>41</sup>.

Cyprien-Louis-Pierre-Clément Tourel zwrócił uwagę na pewien rodzaj ekumenizmu (*quoddam genus oecumenismi*), który posiada współcześnie wielką wartość. Miał na myśli autorytet Stolicy Piotra Apostoła (*Petri Apostoli Sede*). Wielu bowiem żyjących współcześnie ludzi, będących poza Kościołem katolickim, a także ci, którzy od niego odeszli, chce poznać jego zdanie na pewne tematy, ufa mu, a nawet się z nim identyfikuje<sup>42</sup>.

Emile-Charles-Raymond Piroley zaproponował zbadanie przez powołane do tego komisje możliwości różnych podejść do jedności Kościoła. Należy także budzić wśród wiernych przychyłność na rzecz

---

<sup>38</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 287–288.

<sup>39</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 292–293.

<sup>40</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 306.

<sup>41</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 322.

<sup>42</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 336.

tej jedności, która jest niezwykle dobrym (*insigni bono*), i intensyfikować na całym świecie modlitwy o nią<sup>43</sup>.

Jean Marie Patrice Flynn zwrócił uwagę na konieczność podjęcia przez sobór kwestii związanych z naturą Kościoła oraz z jego widzialną jednością (*de unitate visibili*)<sup>44</sup>.

Paul-Jules-Narcisse Rémond podniósł kwestię małżeństw mieszanych, ponieważ obowiązujące zasady prowadzą do problemów i skandali. Obrzędy małżeństwa strony katolickiej z niekatolicką nie są celebrowane przez katolickich szafarzy. Zdarza się, że błogosławią oni obrączki, a nawet odprawiają mszę świętą. Jednak bez udzielenia sakramentu małżeństwa. Według arcybiskupa Nicei należałoby zmienić prawa i rytę w kontekście dążeń do jedności Kościoła<sup>45</sup>.

Robert Picard de la Vacquiere zwrócił uwagę, że bracia-dysydenci, jeśli działają w dobrej wierze, nie powinni dzisiaj ponosić odpowiedzialności za decyzje swoich przodków. Podkreślił swoją gotowość do powołania na terenie diecezji kompetentnych komisji dla działań na polu ekumenii. Pytał następnie, czy Kościół rzymski nie mógłby uznać obecnej dobrej wiary wielu schizmatyków i kierowany miłością dokładnie rozróżnić błędy i prawdy poszczególnych sekt. Zastanawiał się również, czy zanim podejmie się działania ekumeniczne, nie należałoby skłonić serc ku komunii (*inclinare corda ad communionem*)<sup>46</sup>.

Henri-Louis-Toussaint Vion zwrócił uwagę na dwa aspekty jedności Kościoła: jedność z Kościołami dysydenckimi i jedność wewnętrzną Kościoła katolickiego. Tę pierwszą kwestię potraktował dwuwymiarowo: zarówno w perspektywie ogólnej, jak i własnej diecezji Poitiers. Zauważył dobre owoce tak zwanego Ruchu Ekumenicznego (*Motus Oecumenicus*), zwłaszcza w obszarze miłości chrześcijańskiej i wzajemnego zrozumienia. Nie zawsze jednak kontakty ekumeniczne

<sup>43</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 340.

<sup>44</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 343.

<sup>45</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 348.

<sup>46</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 360–361.

sprzyjają jedności, ponieważ czasami dokonują się ze szkodą dla wiary. W związku z tym Vion zaproponował rozważenie dwóch kwestii:

- a) Czy można je [te kontakty] zaniedbać, czy wręcz przeciwnie, należy dokładnie ocenić niebezpieczeństwa i trudności związane z nimi?
- b) Czy wzajemne kontakty nie byłyby przydatne dla ludzi i nie mogłyby przynieść dobrych rezultatów? Czy nie można by w tym celu założyć kilku domów, przeznaczonych dla rodzin zakonnych, w których protestanci mogliby konsultować się ze swoimi wątpliwościami i niepokojami, a sami wierni mogliby się za nich modlić?

Vion uznał za stosowne wskazanie podstawowych punktów, w których opinia protestantów jest rzeczywiście sprzeczna z doktryną katolicką. Wyraził przekonanie, że niektóre różnice okażą się bardziej werbalne aniżeli faktyczne.

W diecezji Poitiers – zaznaczył Vion – działa licząca 30 tysięcy członków sekta *pusilla Ecclesia* (Mały Kościół). Członkowie tego Kościoła nazywają się dysydentami. Ich kwestia była badana przez Sobór Watykański I, a następnie przez mianowanego przez Piusa XII wizytatora. Należałoby się zająć tym zagadnieniem na soborze.

Wszelkie próby pozyskania innych Kościołów nie przyniosą skutku, jeśli najpierw nie zostanie wzmocniona i zwiększona (*roboretur et augeatur*) jedność samego Kościoła<sup>47</sup>.

Louis-Augustin Marmottin zasugerował, aby złagodzić rygoryzm w kwestii celebrowania małżeństw mieszanych<sup>48</sup>.

Henri-René-Adrien Brault zaznaczył, że jedność wiary nie wymaga, aby cały Kościół wszędzie stosował tę samą dyscyplinę. „Czyż nie istnieją sprawiedliwe i zgodne z prawem różne formuły odpowiednie do wyrażenia tej samej wiary?” – pytał Brault, powołując się na św. Ambrożego. Jako przykład uniformizmu sprzecznego z ideą jedności

<sup>47</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 369–370.

<sup>48</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 379.

podał narzucanie Chinom rzymskiej tradycji liturgicznej. W Chinach bowiem kolor czarny oznacza radość, a biały żałobę<sup>49</sup>.

Joël-André-Jean-Marie Bellec przypomniał, że do celów soboru należy jedność Kościołów chrześcijańskich. Zapewnił o modlitwie o pomyślny wynik soboru<sup>50</sup>.

Frédéric Edouard Camille Lamy wyraził nadzieję, że sobór będzie uroczystą manifestacją jedności Kościoła i miłości, która może zjednoczyć ludzkie serca<sup>51</sup>.

Jean-Julien Weber zaznaczył na wstępie, że w jego diecezji mieszka 250 tys. protestantów i 900 tys. katolików. Zwrócił uwagę na wielkie nadzieje, które ludzie wiążą z soborem, także ci spoza Kościoła katolickiego. Cały świat pragnie jedności: wszyscy, którzy chlubią się imieniem Chrystusa, rozumieją, jak bardzo naglące jest wezwanie Pana skierowane do Ojca: „Aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). Zadaniem Kościoła jest zgromadzenie wszystkich narodów (Iz 11,12), aby zjednoczyć je w Chrystusie. Nie chodzi o tworzenie organizmu religijno-politycznego, lecz wykazywanie się większą odwagą w głoszeniu Ewangelii. Nie należy oczekiwać – pisał Weber – że Sobór rozwiąże wszystkie problemy albo doprowadzi bezpośrednio wszystkich chrześcijan do jedności pod jednym Pasterzem. Jednak poszukiwane rozwiązania muszą być przygotowane na zjednoczenie ludu chrześcijańskiego, a nawet ludzkości w Chrystusie Jezusie, w taki sposób, aby po zakończeniu Soboru było do tej jedności bliżej<sup>52</sup>.

Arcybiskup Strasburga proponował utworzenie soborowej komisji mieszanej, złożonej z historyków, egzegetów, teologów, kanonistów z różnych Kościołów (prawosławni, anglikanie, Ekumeniczna Rada Kościołów), która dostarczałaby Soborowi ważnych informacji. Mogłaby ona działać dalej także po zakończeniu Soboru. Przypomniał

<sup>49</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 394.

<sup>50</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 400.

<sup>51</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 402.

<sup>52</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 409–411.

sobory, w których brali udział członkowie innych Kościołów (np. Sobór Florencki). Na Sobór Trydencki zaproszono teologów protestanckich. W przekonaniu Webera sobór nie powinien definiować żadnych swych dogmatów. Zwłaszcza kwestie maryjne (pośrednictwo wszelkich łask i współodkupienie) są bardzo trudne i wciąż stanowią przedmiot dyskusji teologów. Decydowanie się na nie pogorszyłoby stosunki z dysydentami, zmarnowałoby cenny czas i nie doprowadziłoby do celu, jaki stawia sobie Sobór. Jeżeli jednak miałyby nastąpić dyskusja na ten temat, należy ją przeprowadzić z dużą ostrożnością i rozważą, aby przez zbytnią gorliwość nie zostało zakwestionowane jedyne pośrednictwo i odkupienie Chrystusa. Inny sposób działania byłby sprzeczny z dobrem prawdy i Kościoła (*contra bonum veritatis et Ecclesiae*). Nie powinny mieć miejsca rozważania wynikające ze zwykłej wrażliwości. Dotyczy to tym bardziej zagadnień zawartych pod nazwą „józefologia” i inne subtelności.

Według Webera teksty, które mają być przekazane ojcom Soboru, powinny być pisane prostym językiem, który nie wprowadzi żadnych dwuznaczności i nie urazi tych, których Kościół chce przyciągnąć i przekonać. Należy używać terminów biblijnych lub zaczerpniętych z tradycji starożytnej, gdyż Pismo Święte i starożytność chrześcijańska stanowią wspólną płaszczyznę wszystkich Kościołów (*locum commune constituent omnium Ecclesiarum*). Niech to będą wyjaśnienia, a nie potępienia.

Weber postulował, aby konstytucje ogłoszone przez Sobór były promulgowane w imieniu Soboru, za zgodą Papieża, jak to było w zwyczaju na wielu starożytnych synodach, a nie przez Papieża „zawierającego Święty Synod” (*approbante S. Synodo*). Praktyka ta nie wzbudzi niesmaku u dysydentów. W przeciwnym razie w drugiej formule widzieliby oni jakieś „błędne koło”, które próbowałoby rozwiązać spór przez spór (*circulum vitiosum aspicerent, qui litem lite resolvere conaretur*)<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 412.

Proponował uroczysty apel Soboru do wszystkich Kościołów chrześcijańskich, przypominający o pewnikach, które są wspólne i które stanowią niezbędną podstawę wszelkich rozmów, zarówno terazniejszych, jak i przyszłych<sup>54</sup>.

Podjął także kwestię prymatu papieża, pisząc: „Piotr i jego następcy, papieże rzymscy, zasiadają pośrodku Kościoła, jako centrum całego świata chrześcijańskiego. Należy mieć nadzieję, że ten prymat zostanie przywołany wraz z jego konsekwencjami, ale przede wszystkim poprzez słowa starożytnych Ojców (Ignacy z Antiochii, Cyprian, Leon Wielki...), przy wyraźnym zachowaniu precyzji określonych przez Sobór Watykański I. Tego prymatu Najwyższego Papieża nie można oddzielić od Kościoła: oddzielenie Papieża od owczarni jest całkowicie niewyobrażalne. To ściśle zjednoczenie Stolicy Apostolskiej z całym Kościołem należy z całą mocą uwypuklić, także w tekstach”<sup>55</sup>.

Jedność w przekonaniu Webera nie wymaga absolutnej centralizacji (*unitas non exigit necessario centralizationem absolutam*). W jedności wiary uzasadnione różnice są często niezbędne: w kulcie, w dyscyplinie, w prawie itp. Tak funkcjonują Kościoły wschodnie i w pewnym stopniu może to być zastosowane także w Kościele zachodnim<sup>56</sup>. Weber sugerował także podjęcie przez Sobór kwestii rozumienia Tradycji, rozwoju dogmatu czy mariologii, badając je w świetle Pisma Świętego<sup>57</sup>. Należałoby także rozszerzyć możliwość przyjmowania Komunii Świętej przez wiernych z Kościołów wschodnich, za zgodą biskupa miejsca. Tego rodzaju ustępstwo przygotowałoby drogę do powrotu mieszkańców Wschodu do katolickiej jedności i zapewniło dobro duszom wielu mieszkańców Wschodu, rozproszonych po Europie, często przez długi czas pozbawionych sakramentów. Należałoby także, w opinii Webera, rozszerzyć zasady dotyczące zawierania małżeństw

<sup>54</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 414.

<sup>55</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 416.

<sup>56</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 416.

<sup>57</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 417.

mieszanych (niedotyczące warunków wymaganych prawnie od małżonków). Jako przykład podał zakaz odprawiania mszy po zawarciu małżeństwa, który wydaje się odrażający (*odibilis*) małżonkom, szczerze wyznającym religię katolicką i nie chcącym utracić dóbr Kościoła<sup>58</sup>.

Pierre-Marie Théas przedstawił szereg szczegółowych propozycji: a) odwołać kary i ekskomuniki zawarte w KPK odnośnie do schizmatyków i heretyków (utrzymać kary wobec apostatów i masonerii); b) w wykładaniu prawdy katolickiej unikać wyrażań, które niepotrzebnie obrażają ducha braci odłączonych (usunąć formułę *anathema sit*); c) pokornie i szczerze wyznać, że Kościół katolicki w niektórych sprawach nie postąpił lub nie powiedział prawidłowo i że nadal nie jest wolny od wad; d) niech sposób mówienia o heretykach i schizmatykach wyraża prawdziwe uczucie miłości i wstydu; e) w sprawach dotyczących dyscypliny i liturgii należy być przygotowanym na przyjęcie takich możliwości zmian, które nie dotyczą spraw zasadniczych; f) zrobić przegląd indeksu ksiąg zakazanych i zadbać o historyczną prawdę w liturgii godzin (drugi nokturn)<sup>59</sup>. Zbadanie natury biskupstwa w przekonaniu Théas mogłoby pomóc w jedności z Kościołami Wschodu<sup>60</sup>.

Według Gabriel-Marie Garrone sobór powinien dokładnie i ściśle określić, w jakim sensie (*quo sensu*), w jakim celu (*quo fine*) i w jaki sposób (*quo modo*) Kościół jest jeden, jednością, która przekracza wszelkie różnice, czy to naturalne, czy w samym Kościele. Sugerował, aby ustalić, co w Kościele, z woli Bożej, przyczynia się do ustanowienia i ugruntowania prawdziwej jedności. Istnieje zatem konieczność podjęcia kwestii roli zarówno Stolicy Apostolskiej Piotra w odniesieniu do jedności, jak i kolegium biskupów, pod przewodnictwem Piotra. Należałoby także poddać analizie przeszkody, które stoją na drodze do jedności, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 419.

<sup>59</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 423.

<sup>60</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 424.

<sup>61</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 428–429.



Garrone postulował wykluczenie fałszywych koncepcji, które zamiast jedności promowałyby tyrańską jednolitość (*uniformitatem tyrannicam*). Chodzi zwłaszcza o kwestie kultu i dyscypliny. W tym sensie ekumenizm należy pojmować jako możliwy i godny pochwały. Sobór powinien wskazać praktyczne zasady, które określałyby sposób, w jaki duchowni, osoby zakonne i świeccy winni działać na rzecz jedności. Stolica Apostolska – podkreślił Garrone – jest znakiem i przyczyną jedności (*signum et causa unitatis*). Należy jednak zbadać, co może przyczynić się do tego, aby Stolica Apostolska w jej obecnym stanie lepiej i łatwiej wykonywała swoje zadanie, czy to jako znak jedności (np. organizacja Kurii Apostolskiej), czy też jako przyczyna tejże jedności (np. stosunki Stolicy Apostolskiej z różnymi częściami świata)<sup>62</sup>.

Paolo Marella postulował zrewidowanie w Kościele kwestii terminologicznych odnoszących się do innowierców. Chodziło mu o określenia takie jak: „heretycy”, „schizmatycy”, „niewierni”, „bałwochwalcy”, „poganie”, które utraciły dziś swoje prawdziwe znaczenie etymologiczne i w rzeczywistości są często uważane za obraźliwe określenia. Sugerował także promowanie pod kontrolą kompetentnych władz kościelnych kontaktów między katolickimi teologami a niekatolickimi uczonymi, a także z przywódcami innych Kościołów. Takie kontakty uznał za torującą drogę. Według Marelli należy uczynić wszystko, aby przełamać stare i szkodliwe uprzedzenia. W odpowiedzi na eklezjologię protestancką zasadne byłoby przyznanie przez Kościół katolicki, że zewnętrzne formy „organizacji” kościelnej, które następowały po sobie na przestrzeni wieków (przedkonstantyńska, pokonstantyńska, średniowieczna, nowożytna), są tymi, które każde ludzkie społeczeństwo przechodzi w toku historii, z ich zaletami i wadami, i przez które przeszedł i przechodzi również Kościół, doskonała, widzialna społeczność, boska, ale jednocześnie ludzka. Wielka różnica w stosunku do każdej innej ludzkiej społeczności polega na

<sup>62</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 430.

tym, że celem „organizacji” Kościoła jest zabezpieczenie i ochrona „organizmu”, tj. musi ona zawsze zapewniać integralność *depositum fidei* i możliwość wykonywania mandatu Chrystusa w świecie. Na przykład w Watykanie franciszkańska fraza Piusa XI jest zawsze żywa: „Tyle ciała, ile jest w stanie utrzymać duszę”: dusza, „organizm”, ciało, „organizacja”. „Między łodzią Tyberiady a Tronem Papieża nie ma zasadniczej różnicy”, a katakumby różnią się od przepychu bazylik jedynie zewnętrzną formą<sup>63</sup>.

Jean-Édouard-Lucien Rupp postulował powołanie komisji eku-  
menicznej, która zajmie się wszystkim, co zmierza do zjednoczenia  
z braćmi odłączonymi<sup>64</sup>.

Alfred-Jean-Félix Ancel zwrócił uwagę na fakt, że nie wszystkie  
błędy wynikają ze złej woli lub braku posłuszeństwa Kościołowi. Na  
ogół przypisuje się je doktrynom niekatolickim lub sytuacjom, które  
stwarzają poważne problemy. Dlatego nie wystarczy potępiać same  
błędy, ale należy zbadać ich pochodzenie i rozwiązać problemy, które  
je wywołały. Zwrócił także uwagę na niebezpieczeństwa teologii sytu-  
acyjnej, która chce zadowolić każdego. Zdarza się bowiem, że troska  
o dostosowanie się prowadzi do twierdzeń, które nie są całkiem he-  
retyckie, ale bliskie herezji. Zdarza się także, że taka troska prowadzi  
do ukrywania części doktryny lub odmawiania należytej wagi poszcze-  
gólnym jej elementom (*aliquas partes doctrinae celamus, vel singulis  
doctrinae partibus pondus debitum negamus*)<sup>65</sup>.

Według Ancela Sobór zrobi najlepiej (*optime*), jeśli przypomni so-  
bie, co Pan Jezus i Apostołowie przekazali na temat jedności. Kościół  
rzeczywiście jest jeden i codziennie prosi Pana, aby go zjednoczył.  
„Gdybyśmy byli bardziej święci i zjednoczeni w świętym Kościele Bo-  
żym – pytał Ancel – czy nie byłoby łatwiej doprowadzić odłączonych

---

<sup>63</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 455–456.

<sup>64</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 488.

<sup>65</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 507–508.

braci do świętej jedności?”<sup>66</sup>. Na zakończenie Ancel wyraził pragnienie zjednoczenia ludzi wszystkich narodów ponad granicami państw. Zaznaczył, że w rozwiązywaniu problemów międzynarodowych i społecznych niekatolicy mogą być pomocą katolikom<sup>67</sup>.

Charles-Joseph Lemaire sugerował większą inkulturację zwłaszcza na terenach azjatyckich, ponieważ tamtejsze Kościoły są zbyt rzymskie. Postulował synody dla regionów i narodów, co sprzyjałoby szczególnie w sprawach dyscyplinarnych pożądanej jedności w tym samym regionie, gdzie panują te same zwyczaje i pojawiają się te same problemy. Jedność wszystkich Kościołów pod władzą papieża powinna być jedną z głównych kwestii do omówienia na przyszłym Soborze<sup>68</sup>.

Maurice Jean-Baptiste Amoudru przypomniał słowa Jezusa przed męką, zachęcające do wzajemnej miłości. Jednakże wydaje się, że niektórzy ludzie, mający największą gorliwość w dążeniu do ponownego zjednoczenia Kościołów, nie postępują z dostateczną roztropnością. Z wielką wrażliwością serca mówią bowiem, że we wszystkim należy szukać tego, co łączy, a unikać tego, co dzieli. Takie słowa można rozumieć na różne sposoby. Protestanci bowiem twierdzą, że w ekumenizmie należy unikać wszelkich kwestii doktrynalnych, które dzielą, i że należy się koncentrować jedynie na miłosiernej jedności członków, aby istniał prawdziwy ekumenizm, w którym wszyscy uczestnicy byliby równi pod względem prawnym i nikt nie sprawował władzy. Ale te rzeczy są tak wyraźnie sprzeczne z konstytucją Kościoła i instytucją Chrystusa, że w żaden sposób nie mogą być brane pod uwagę. Z tego jasno wynika, że należy unikać takich niebezpiecznych słów. Ponowne zjednoczenie Kościołów napotyka wielkie trudności, o których Kościół wie z doświadczenia historycznego; nie uda się tego osiągnąć takimi środkami. Życie Kościoła jest tajemnicą nadprzyrodzoną. Dzieło

<sup>66</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 516.

<sup>67</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 520.

<sup>68</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 526.

Ducha Świętego, o którym mówił Pan w słowach: „Oto Ja z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20)<sup>69</sup>.

Pierre-Armand-Albert-Lucien Fallaize zaznaczył na wstępie, że podzieli się spostrzeżeniami z lat spędzonych na misjach. Uznał, że sprawa jedności w Kościele i nawrócenia do jedności wiary braci dysydydentów jest sprawą najwyższej wagi. W opinii Fallaize należy wyraźnie wskazać podobieństwa, ale nie można przemilczeć ani minimalizować różnic. Podał przykłady sprzecznych wyznań wiary wśród anglikanów. Jedni wierzą w obecność Chrystusa w Eucharystii (*credo in realem praesentiam Christi Iesu in Eucharistia*), podczas gdy inni deklarują wiarę w Jego nieobecność w Eucharystii (*credo in realem absentiam Christi Iesu in Eucharistia*). Fallaize przyznał, że często słyszał krytyczne głosy anglikanów wobec nieomylności papieża. Często, jak zaznaczył, myślą oni nieomylność z bezgrzesznością (*saepe inter infallibilitatem et impeccabilitatem confundunt*). Przypomniał, że prawosławni i anglikanie wzajemnie uznali ważność święceń. Fallaize przywołał także swoje osobiste świadectwo rozmów z protestantami, którzy czują się odpędzani od Kościoła rzymskiego nie tylko ze względu na doktrynę, ale także i przede wszystkim z powodu wielkiej wrogości wobec hierarchii, którą niektórzy, opowiadając o moralności i ambicjach politycznych hierarchii kościelnej, pilnie wspierają<sup>70</sup>.

Według Josepha Schröffera jest rzeczą absolutnie pożądaną, aby Sobór podjął najpoważniejszą kwestię, jaką jest zjednoczenie ludzi i grup chrześcijan oddzielonych od prawdziwego Kościoła, i zdecydował, w jaki sposób można zagoić tę ranę, usunąć zgorzenie i spełnić palące pragnienie Chrystusa, aby wszyscy stanowili jedno i wkrótce stali się jedną owczarnią z jednym pasterzem. Należy jednak zauważyć, że to zjednoczenie – przynajmniej w odniesieniu do protestantów w Niemczech – jest utrudniane przez tak wiele przeszkód, że trudno mieć nadzieję, że wkrótce powrócą oni do Kościoła. Problemem są

---

<sup>69</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 529–530.

<sup>70</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 535–536.

uprzedzenia i niechęć wobec Kościoła rzymskiego, o którym sądzą, że odszedł od autentycznego ducha Jezusa Chrystusa. Nie można zaprzeczyć – pisał Schröeffler – że ich dawny wrogi sprzeciw znacznie się zmniejszył w ostatnich dziesięcioleciach, ze względu na wspólną walkę z wrogami religii chrześcijańskiej i obecną współpracę w sprawach publicznych. Od momentu ogłoszenia Soboru niemało jest protestantów, którzy chcieliby się w niego włączyć. Pojawiły się wśród nich oczekiwania na zjednoczenie, ale jednocześnie obawiają się, czy nadzieje i pragnienia tak wielu osób nie zostaną zawiedzione lub czy w ostatecznym rozrachunku nie będziemy bardziej od siebie oddaleni niż dotychczas.

W przekonaniu Schröefflera istnieje konieczność podjęcia następujących działań: a) unikać mówienia o soborze unijnym (*Concilio unionis*), ponieważ nie wiadomo, jakie będą owoce Soboru; b) wezwać wszystkich chrześcijan, aby mieli na uwadze ostatnią wolę Chrystusa; c) niewiele byłoby pożytku, gdyby Sobór zapraszał niekatolików jedynie w sposób ogólny i w sposób platoński, jak mówią, do powrotu na łono Kościoła, co zdarzało się wielokrotnie, powinien bowiem naśladować przykład dobrego pasterza, który, aby sprowadzić zagubioną owcę, wyrusza na pustynię; d) określić kwestie mniej istotne (liturgia, pobożność, władza, celibat); e) zbadać, jakie działania należy podejmować wśród samych katolików, aby z jednej strony zreformować to, co być może utrudnia zjednoczenie, a z drugiej strony promować to, co mu sprzyja; f) zasięgnąć opinii ekspertów i zbadać publikacje odnośnie do tej kwestii; g) nie należy pomijać niekatolików, lecz szukać odpowiednich form komunikowania się z nimi czy to w komisjach, czy za pośrednictwem innych ludzi<sup>71</sup>.

Franz Hengsbach zaproponował zredagowanie przez Sobór listu apostołskiego, aby promować jedność wiernych z chrześcijanami odłączonymi od Kościoła. W soborze powinna wziąć udział wystarczająca liczba teologów, którzy zarówno pod względem przedstawianej mate-

<sup>71</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 595–596.

rii, jak i sposobu wypowiedzania się są ekspertami w doktrynie i obyczajach chrześcijan odłączonych od Kościoła. Według Hengsbacha sposób wypowiedzania się w dekretach i instrukcjach Soboru powinien odzwierciedlać wypowiedzi Pisma Świętego i Ojców Kościoła, aby łatwiej poruszyć braci odłączonych w Kościołach wschodnich i protestantów<sup>72</sup>.

Hermann Josef Schäufele postulował, aby odrzucić wszelki nieroztropny irenizm. Postulował poszukiwanie i promowanie środków do spełnienia się największego życzenia (*summum votum*) Pana, „aby wszyscy stanowili jedno”<sup>73</sup>.

Josef Frings, kardynał Kolonii, postawił problem, w jaki sposób Kościół powinien zachowywać się wobec chrześcijan niekatolickich i jaki rodzaj relacji lub związku mają oni z jednym i prawdziwym Kościołem, gdy w dobrej wierze znajdują się poza Kościołem<sup>74</sup>.

Według Alberta Stohra sprawą podstawową są działania na rzecz jedności Kościoła i eliminowania herezji i schizm. Wyraził przekonanie, że wiele problemów zostałoby usuniętych, gdyby nie tylko podjąć dyskusje na tematy dogmatyczne, ale także złagodzić niektóre kanony prawa kanonicznego. Uznał zjednoczenie Kościoła za główną kwestię (*problema principale*), którą winien się zająć Sobór<sup>75</sup>. W przekonaniu Stohra należy unikać wszelkich zagadnień (*omnes materias*), które mogłyby osłabić pożądany skutek zjednoczenia (*quae ad unionem desideratam diminuendam idoneae sint*). Zaliczył do nich dyskusje mariologiczne mające miejsce w ostatnich czasach. Należy preferować to wszystko, co sprzyja jedności i przynosi nadzieję, że wszyscy chrześcijanie staną się jedną owczarnią. Sprawę zjednoczenia nazwał Stohr najbliższą jego sercu (*quae maxime mihi cordi est*). Postulował, aby słuchać kół i komisji, które zajmują się sprawami ekumenicznymi na

---

<sup>72</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 601.

<sup>73</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 603.

<sup>74</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 617–618.

<sup>75</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 622.

całym świecie (np. we Francji, Holandii, Niemczech, Szwajcarii). Nie wystarczy wiedza teoretyczna. Zbyt wiele jest bowiem przesądów. Jest sprawą najwyższej wagi ich przewycięzenie, aby heretycy i schizmatycy mogli powrócić do jednej owczarni Chrystusa<sup>76</sup>.

Lorenz Jäger zwrócił uwagę, że Sobór stanie się rzeczywiście zaproszeniem chrześcijan do jedności, jeśli uda się rozpoznać podstawowe zasady (*principia fundamentalia*), które rozdzielają chrześcijan. Z tymi zasadami wiąże się zazwyczaj fałszywe rozumienie doktryny katolickiej. Według arcybiskupa Paderborn należy głosić doktrynę katolicką, zdając sobie sprawę z trudności braci odłączonych, ale w niczym nie ulegając ich fałszywym zasadom, lecz przedstawiając pełnię doktryny katolickiej pochodzącej ze źródeł objawienia. Przywołał opinię Piusa XII, że nawet w samych fałszywych komentarzach ukryte jest trochę prawdy (*in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latere*). „Musimy im przedstawić – pisał Jäger – tę ukrytą prawdę, wolną od fałszywych domieszek i zachowaną przez Kościół rzymskokatolicki”<sup>77</sup>. Pius XII postulował także, aby teologowie katoliccy byli świadomi fałszywych przekonań swoich przeciwników, ponieważ „prowokują one umysł do badania i oceny pewnych prawd filozoficznych lub teologicznych” (*animum provocant ad quasdam veritates sive philosophicas sive theologicas sollertius perscrutandas ac perpendendas*)<sup>78</sup>.

Są pewne newralgiczne punkty – pisał dalej Jäger – w których protestanci doświadczają zbyt dużego zamieszania i, w pewnym sensie, przerażenia oraz niezrozumienia nauczania katolickiego. Chodzi np. o doktrynę *ex opere operato*, która jest przez nich rozumiana jako głoszenie, odrzuconej przez św. Pawła „sprawiedliwości uczynków” (*iustitiam operum*). Także współpraca człowieka z łaską Bożą i zasługiwanie dobrych uczynków interpretowane są w sensie semipelagiań-

<sup>76</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 623–624.

<sup>77</sup> *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 640.

<sup>78</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 640.

skim. Błędnie rozumiany jest kult świętych i hiperdulia wobec Maryi oraz formuła „poza Kościołem nie ma zbawienia”.

Z kolei bracia odłączeni na Wschodzie są zgorszeni koncepcją prymatu biskupa rzymskiego i jego nieomyślności względem Kościoła, jakby odcinając go i izolującą. Nie rozumieją właściwie formuły *Filioque* ani idei łaski stworzonej (*gratiam creatam*). Należałoby im wyjaśnić, jak ta stworzona łaska w sprawiedliwych łączy się z niestworzoną łaską zamieszkującego Ducha Świętego. Według arcybiskupa Paderborn należałoby sobie przypomnieć, że wspaniała arystotelesowska dialektyka teologów łacińskich na Soborze Florenckim w żaden sposób nie przyciągnęła ani nie przekonała Greków odłączonych. Teologowie greccy i łacińscy cierpliwie badali wspólną Tradycję Kościoła odnośnie do pochodzenia Ducha Świętego. To w ten sposób dochodziło niejednokrotnie do pojednania, tak że obie strony uznawały swoje wspólne tradycje, a ponadto tolerowały i wyrażały uznanie dla uzasadnionych zwyczajów poszczególnych Kościołów. Tylko w ten sposób, nawet w naszych czasach, można znaleźć drogę do ponownego zjednoczenia z odłączonymi braćmi ze Wschodu<sup>79</sup>.

Powołując się na książkę jezuita Josepha Gilla, poświęconą Soborowi Florenckiemu, Jäger zwrócił uwagę, że Greków jeszcze bardziej odstraszało od unii nadmierne używanie sylogizmów w teologicznych dyskusjach; przyjaciel unii Izydor z Kijowa pisał wówczas o tej sztuce dialektycznej: „Z bólem muszę stwierdzić, że teologowie łacińscy przez to pogłębili schizmę, a niezgoda stała się jeszcze większa i silniejsza” (*Debeo dicere cum dolore, ut latini theologi per hoc faciebant schisma adhuc profundius et discordiam adhuc maiorem et fortiolem*). Powrót do Ojców i do wspólnej tradycji, do którego dążyli z wielką cierpliwością, otworzył drogę do zjednoczenia Orientu z Kościołem rzymskim. Raz po raz, korzystając z najgłębszego skarbcza wspólnej Tradycji Apostolskiej i świadectw Ojców, obie strony pokonywały niezgodę i znajdowały jedność. Także w naszych czasach należy przygo-

---

<sup>79</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 641.



tować drogę do zjednoczenia w oparciu o źródła objawienia (*via ad unionem fontibus revelationis est praeparanda*), a tymi źródłami są Pismo Święte i Tradycja w Kościele przekazana nam jakby ręcznie (*quasi per manus*) przez Apostołów<sup>80</sup>.

W przekonaniu Jägera doktryna Soboru powinna być zaczerpnięta z tych źródeł. Należy korzystać z Pisma Świętego i świadectw Ojców, a zwłaszcza Ojców Wschodu, których czczą nawet oddzieleni bracia prawosławni. Powołując się na Sobór Trydencki, dodał, że ojcowie trydenccy ustami biskupa brytyjskiego stwierdzili: „Duch Święty ustala dogmaty, a nie racje” (*Spiritus Sanctus determinat dogmata, non rationes*). Wszyscy ojcowie byli zgodni co do tego, że dekrety soborowe, jako dokumenty nauczania Kościoła, nie powinny być formułowane na sposób scholastyczny, ale tak, aby uczeni i nieuczenni, mądrzy i głupi mogli je zrozumieć. Również Sobór Watykański I w ten sam sposób, jasny i dostosowany do możliwości każdej osoby, przedstawił naukę o wierze i rozumie, ale także o prymacie biskupa Rzymu. Dlatego też, jeśli czasami używane są terminy scholastyczne, ich znaczenie należy wyjaśniać w sposób jasny i zrozumiały dla każdego, aby uniknąć zamieszania, niezrozumienia i fałszywej opinii na temat doktryny katolickiej u braci odłączonych<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Jäger powoływał się na encyklikę *Humani generis* Piusa XII, pisząc, że każde źródło objawionej doktryny zawiera tak wiele skarbów prawdy, że nigdy tak prawdę nie jest wyczerpane, a dzięki badaniu świętych źródeł, święte dyscypliny są zawsze młode; natomiast spekulacje, pomijające dalsze badania świętego depozytu, jak wiemy z doświadczenia, okazują się jałowe... Razem bowiem z takimi świętymi źródłami Bóg dał swojemu Kościołowi żywe magisterium, aby także oświecić i rozwinąć te rzeczy, które są zawarte jedynie niejasno i jakby pośrednio w depozycie wiary (*Uterque doctrinae revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem neglegit, ut experiundo novimus, sterilis evadit... Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur*). *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 642.

<sup>81</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 642.

Jäger postulował także jaśniejsze wyjaśnienie rozumienia zarówno kwestii prymatu, jak i biskupstwa w Kościele katolickim. Ukazanie roli prymatu papieża w budowaniu jedności katolickiej ma wielką wartość, może przyciągnąć serca dysydentów do jednej owczarni Chrystusowej, dlatego należy ją wyjaśniać ze szczególną uwagą, zgodnie z tradycją zarówno Wschodu, jak i Zachodu. Według Jägera istnieje także konieczność jasnego wyjaśnienia kwestii sukcesji apostołskiej, odwołując się do nauczania Ireneusza z Lyonu<sup>82</sup>.

Jedność to nie uniformizm (*Unitas Ecclesiae non est uniformitas*) – pisał dalej Jäger, cytując Jana XXIII powołującego się na Johna H. Newmana – ale różnorodność tradycji liturgicznych, praw, szkół i sposobów uprawiania teologii<sup>83</sup>.

Simon Konrad Landersdorfer postulował z kolei, żeby Kościół poświęcił wszystkie swoje siły na wsparcie wszelkiego wysiłku pasterzy i kapłanów, a także świeckich, którzy pocą się na polu zjednoczenia chrześcijan. Według biskupa Passau w Rzymie powinien zostać utworzony instytut na wzór Papieskiego Instytutu Wschodniego, w którym należy solidnie studiować kwestie dotyczące sekt protestanckich i utrzymywać łączność z dysydentami<sup>84</sup>.

Odstępstwa od wiary, zewnętrznego lub wewnętrznego, które z każdym dniem wzrasta – pisał Landersdorfer – nie można powstrzymać inaczej, jak tylko przez przyprowadzenie wiernych do ołtarza i wspieranie życia sakramentalnego. Współcześni ludzie, nie tylko kulturalni i wykształceni, ale także prości i niewykształceni, są oburzeni, gdy ktoś zwraca się do nich w języku, którego nie znają, i dlatego chwalą kult protestancki ze względu na użycie języka potocznego<sup>85</sup>.

Michael Buchberger podkreślił, że Chrystus założył jeden Kościół dla wszystkich ludzi i że pragnął powołać i zgromadzić wszystkich

---

<sup>82</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 645–646.

<sup>83</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 648.

<sup>84</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 653.

<sup>85</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 655.

ludzi w tym Kościele, tak, aby stał się jedną owczarnią z jednym pasterzem. Nie chodzi o to – pisał biskup Ratyzbony – żeby narzekać na brak jedności, ale raczej o życzliwe zapraszanie do realizacji „wielkiego przykazania” Jezusa i wzajemne wyznawanie win<sup>86</sup>.

Carl Joseph Leiprecht zwrócił uwagę na trudności związane z obowiązkiem zachowania formy w małżeństwach mieszanych. Obecnie – pisał – w diecezji Rottenburga co roku występują przypadki małżeństw mieszanych: a) prawie 4000 – z dyspensą od przeszkody wyznania mieszanego; b) blisko 4000 – gdzie forma kanoniczna została zignorowana, a małżeństwo zawarte przed ministrem niekatolickim; c) prawie 4000 – gdzie forma kanoniczna była ignorowana, a małżeństwo zawarte jedynie przed sądem cywilnym. Okazuje się zatem, w opinii Leiprechta, że ci, którzy nie dbali o dyspensę, mogą po rozwodzie zawierać kolejne małżeństwo, a ci, którzy ją dostali, już nie mogą. Należy zatem zdecydować, czy we wszystkich małżeństwach mieszanych celowe byłoby zniesienie przepisanej formy kanonicznej<sup>87</sup>.

Isidor Markus Emanuel postulował, aby małżonkom niekatolickim, którym ze względu na katolickie małżeństwo i katolickie wychowanie niekatolicki duchowni odmówili pochówku, zapewnić pochówek kościelny na wzór katechumenów, aczkolwiek w ograniczonej formie<sup>88</sup>.

Według Matthiasa Wehra należałoby pozwolić żyjącym w małżeństwie szafarzom niekatolickim, przyjmującym wiarę katolicką, na mocy dyspensy na przyjęcie święceń prezbiteratu i na sprawowanie pieczy nad duszami, jeżeli kompetentny biskup uzna ich za rzeczywiście godnych<sup>89</sup>. W opinii biskupa Trewiru wskazane byłoby utworzenie w Rzymie instytutu dla studiów nad wszystkimi religiami niekatolickimi. Należałoby także zadbać o to, aby alumni w wyższych

<sup>86</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 656.

<sup>87</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 661.

<sup>88</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 663.

<sup>89</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 668.

seminariach i na uniwersytetach katolickich kształcili się w tych kwestiach. Zaleca się także ordynariuszom miejsca, aby w swoich diecezjach utworzyli radę złożoną z duchownych i świeckich, która będzie troszczyła się o niekatolików<sup>90</sup>.

Josef Stangl zasugerował, aby duchowni niekatolicy, będący w związku małżeńskim, po nawróceniu na łono Kościoła, mogli być łatwiej dopuszczani do święceń<sup>91</sup>.

Aloisius Joseph Muench zauważył, że niektórzy współcześni, znani teolodzy protestanccy zwracają coraz większą uwagę na naukę Kościoła o usprawiedliwieniu i wierze, którą to doktrynę popierają. W związku z tym wydaje się konieczne, aby nauka soborów dotycząca usprawiedliwienia i wiary została publicznie omówiona na Soborze, który wkrótce się odbędzie. Korekta błędów podjęta w duchu miłości bardzo pomoże w tym, by bracia odłączeni od jedności Kościoła mogli zostać przyprowadzeni do owczarni Chrystusowej<sup>92</sup>.

Walter Gunther Kampe zwrócił uwagę na potrzebę powołania kongregacji w Rzymie (*specialis Congregatio Romana pro reducendis Christianis*), która zajmowałaby się powrotem odłączonych chrześcijan na łono Kościoła<sup>93</sup>.

Johannes Albert von Rudloff postulował wyjaśnienie, na czym polega bycie członkiem Kościoła i w jakiej mierze nawet schizmatycy, heretycy, wszyscy ludzie dobrej woli uczestniczą w dobrach Kościoła przez chrzest. Trzeba mieć nadzieję – pisał – że Bóg w obfitości swego miłosierdzia obdarzy życiem wiecznym wielu schizmatyków, heretyków, a nawet nieochrzczonych, jeśli błędzą w dobrej wierze, żyjąc poza Kościołem, ze względu na przelaną drogocenną krew Jezusa Chrystusa dla zbawienia całego świata. Ale z pewnością nie dzieje się to inaczej, jak tylko za pośrednictwem Kościoła Chrystusowego, który

---

<sup>90</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 671.

<sup>91</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 674.

<sup>92</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 676–677.

<sup>93</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 687.

w jakiś sposób dotyka (*atingit*) tych dusz. W wielu częściach Europy, szczególnie w północnych Niemczech, w Anglii i w Skandynawii, wierni katolicy żyją rozproszeni wśród rzeszy heretyków. Rozwiązanie tej kwestii dotyczącej Kościoła jest dla tych wierzących bardzo ważne, gdyż na nich, zarówno kapłanach, jak i świeckich, spoczywa najważniejsze apostołskie zadanie pojednania heretyków i błędzących w wierze z Kościołem oraz wskazanie im drogi powrotu na łono Kościoła<sup>94</sup>.

Johannes Baptist Neuhäusler zwrócił uwagę na obawy chrześcijan na Wschodzie i Zachodzie, że po powrocie do jedności Kościoła język łaciński w liturgii zostanie im siłą narzucony. To sprawia, że nadal są dysydentami. Przestrzegał także przed stawianiem prawa ponad ewangelię i łaskę, co budzi zgorszenie wśród innych chrześcijan<sup>95</sup>. Postulował kerygmatyczną teologię sakramentów, która może przywrócić się do jedności chrześcijan. Zwrócił również uwagę na fakt, że pewne środowiska protestanckie podejmują próby przywrócenia niektórych form kultu katolickiego, które wcześniej odrzuciły<sup>96</sup>. Sugerował zrewidowanie przepisów odnośnie do małżeństw mieszanych. Chodziło mu zwłaszcza o możliwość błogosławienia takich małżeństw w kościele podczas mszy świętej, a także uznania małżeństw już zawartych przed duchownym niekatolickim<sup>97</sup>.

Joseph Zimmermann proponował uznanie ważności małżeństwa mieszanego zawartego przed duchownym niekatolickim<sup>98</sup>.

Friedrich Maria Heinrich Rintelen zauważył, że współcześnie wielu protestantów nie jest tak daleko od Kościoła, jak to miało miejsce kiedyś. Jak dotąd jednak liczba powracających co roku do Kościoła jest niewielka. Rintelen zasugerował, żeby Sobór zadeklarował wolę nieużywania w przyszłości terminów, które mogłyby dostarczyć he-

<sup>94</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 688.

<sup>95</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 691–692.

<sup>96</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 694.

<sup>97</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 709.

<sup>98</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 712.

retykom sposobności do fałszywego rozumienia kwestii mariologicznych. Miał na myśli takie określenia jak: *Mediatrix* i *Corredemptrix*. Chodziło mu o znalezienie innych pojęć, które nie domagałyby się dodatkowych wyjaśnień. Wyraził przekonanie, że jego propozycja nie zostanie zinterpretowana jako przejaw braku ducha kościelnego (*spiritus non ecclesiasticus*)<sup>99</sup>.

Julius Angerhausen proponował zredagowanie przez Sobór listu apostołskiego do chrześcijan odłączonych od Kościoła, promującego jedność wierzących w Chrystusa<sup>100</sup>. Język (*totus modus dicendi*) w dokumentach soborowych – pisał Angerhausen – powinien odzwierciedlać język Biblii i Ojców, tak aby łatwiej poruszyć braci odłączonych<sup>101</sup>.

Joseph Maria Reuss przypomniał słowa Jana XXIII, który wyrażał pragnienie, aby dzięki Soborowi Kościół rzymskokatolicki zajął takim blaskiem, który pozwoliłby braciom odłączonym poznać go i uznać za swój dom ojcowski (*domum paternam suam*). W opinii Reussa troska o jedność chrześcijan jest tak ważna, że należy do niej dążyć wszelkimi możliwymi środkami. W obecnych czasach to, czego nauczają i propagują ci, którzy w ogóle zaprzeczają istnieniu Boga – pisał Reuss – zwykle odnosi większe sukcesy niż misyjne wysiłki chrześcijan. Wydaje się to łatwe do zrozumienia, ponieważ warunkiem sukcesów w pracy misyjnej jest zjednoczenie wszystkich chrześcijan (*successus plenus operae missionariae Unionem omnium Christianorum supponit*). Obowiązkiem ojców Soboru jest skorygowanie i poprawienie niektórych rzeczy, aby umożliwić jedność. Pewne rzeczy akceptowalne winno się porzucić, a inne, choćby mniej pożądane, wprowadzić, jeśli tego będzie wymagała jedność<sup>102</sup>.

W opinii Reussa zbyt wielkie nadzieje pokłada się w liczbie misjonarzy i ich pomocników, w odpowiednich środkach finansowych.

---

<sup>99</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 714.

<sup>100</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 718.

<sup>101</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 721.

<sup>102</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 724–725.

Nie należy tego lekceważyć, trzeba jednak pamiętać, że nawrócenie dokonuje się dzięki innym środkom niż doczesne. Wielkie znaczenie w tym procesie ma zjednoczenie chrześcijan.

Według Reussa sobór winien dokonać zmian w obszarze zwyczajów i opinii. W umysłach katolików utrwaliło się przekonanie, że winę za schizmę ponoszą tylko ci, którzy się odłączyli. Tymczasem winę ponoszą nie tylko schizmatycy, ale także katolicy. Uznanie tego przyczyni się do jedności. W jakiej mierze Kościół jest przekonany o posiadaniu wszystkich prawd objawionych przez Boga – pisał Reuss – w takiej zobowiązany jest do poszukiwania z najwyższą miłością chrześcijan odłączonych od mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa i dążenia do zjednoczenia z nimi wszelkimi sposobami i za wszelką cenę. Większość katolików nie ma takiej świadomości, domagając się, aby ci, którzy zawiedli w wierze, powrócili do Kościoła. Ojcowie Soboru powinni kierować się taką samą hojnością i życzliwością, jak Apostołowie na pierwszym soborze (por. Dz 15,1–34), aby wszelkimi sposobami uzyskać zgodę, jak to miało miejsce na soborze w Jerozolimie i przyniosło pożytek zarówno Żydom, jak i poganom, którzy wówczas tworzyli Kościół. Czy nieugiętość we wszystkim, co dotyczy wiary, pozbawiona prostoty i szczerości w poszanowaniu pragnień chrześcijan odłączonych, chcących zachować swoją specyfikę, nieobcą nauce katolickiej, będzie naśladowaniem Chrystusa? W opinii Reussa ojcowie Soboru powinni być chętni i gotowi, aby uczyć się od chrześcijan odłączonych i przejmować od nich to, co oni rozwinęli lepiej i pożyteczniej niż Kościół katolicki. Jako przykład podał podejście do Pisma Świętego. W niektórych środowiskach heretyckich – pisał – „można znaleźć większy szacunek dla Pisma Świętego, przynajmniej w aspekcie zewnętrznym, i większe uznanie dla mowy słowa Bożego niż u nas!”. Ojcowie Soboru winni także powołać jeden lub więcej zespołów biskupów, którzy wraz z najbardziej doświadczonymi teologami, wybranymi ze wszystkich stron świata, powinni podejmować wysiłki do osiągnięcia jedności chrześcijan, bez względu na to jak dłu-

go to potrwa. Ich zadaniem będzie podjęcie dialogu z chrześcijanami odłączonymi. To stworzy możliwość dojścia do zjednoczenia<sup>103</sup>.

Franz Wolfgang Demont postulował zaproszenie pastorów i świeccich, zwłaszcza anglikanów, do wzięcia udziału w Soborze i zabierania na nim głosu, aby mogli swobodnie opowiadać o swoich trudnościach i pragnieniach (*de suis difficultatibus et desiderijs*). Przyznał, że dzięki kontaktom z anglikanami poznał ich głębokie pragnienie pojednania w łonie Kościoła-matki, a następnie wspólnego działania przeciwko wspólnemu wrogowi chrześcijan<sup>104</sup>.

Konferencja Episkopatu Niemiec zebrana w Fuldzie również wysłała wspólne postulaty. Wśród nich znalazło się sporo kwestii ekumenicznych. Postulowano, aby na wątpliwości, pytania i błędy (*dubitationibus, quaestionibus et erroribus*) braci odłączonych odpowiedzieć pełnią źródeł objawienia. Biskupi niemieccy, idąc za sugestiami Piusa XII, zachęcali teologów katolickich do umiejętnego badania i oceny błędnych opinii (nurtów filozoficznych i teologicznych), aby przedstawić prawdę katolicką w sposób jeszcze jaśniejszy i żeby bracia odłączeni odczuli słodkie zaproszenie do szukania i osiągnięcia jedności, o którą Jezus prosił Ojca niebieskiego w żarliwych modlitwach<sup>105</sup>. Konferencja w Fuldzie postulowała także podjęcie na Soborze tematyki Kościoła Chrystusowego, odpowiadając nie tylko na błędy, ale także na pytania poruszane z wielką gorliwością i w dobrej wierze przez braci odłączonych. W rzeczywistości – pisali biskupi – nie ma innej doktryny omawianej w tak wielu dyskusjach, książkach i konferencjach wśród protestantów niż kwestie dotyczące Kościoła, jego jedności, roli, sukcesji apostoelskiej biskupów i prymatu biskupa Rzymu<sup>106</sup>.

W opinii biskupów zebranych w Fuldzie podczas przygotowywania schematów soborowych należy dogłębnie rozważyć argumenty

---

<sup>103</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 725–727.

<sup>104</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 733.

<sup>105</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 735–736.

<sup>106</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 738.



i uwagi doktrynalne braci odłączonych. Jednak w samych schematach nie należy wymieniać z nazwy błędów protestantów czy braci odłączonych ze Wschodu. Trzeba mieć na uwadze sposób postępowania Soboru Trydenckiego, który nie wymienił z imienia Lutra, Zwingliego czy Kalwina, obalając błędy, bez podawania nazwisk ich autorów<sup>107</sup>.

Sporo miejsca w postulatach niemieckich biskupów zajęły kwestie eklezjologiczne<sup>108</sup>. Na kilku stronach zwrócono uwagę na następujące zagadnienia: a) postulowano odwoływanie się do nauczania św. Augustyna, na którego autorytet powoływali się także reformatorzy w XVI wieku; b) zauważono, że Sobór Trydencki nie dokończył wykładu eklezjologii, ponieważ skoncentrował się jedynie na polemice z protestantami; c) podkreślono, że gdy reformatorzy widzieli źródło sporu w doktrynie o usprawiedliwieniu, ojcowie Soboru Trydenckiego dostrzegali je w nauce o grzechu pierworodnym i sakramentach; d) zwrócono uwagę na wkład teologów i Soboru Watykańskiego I w opracowanie eklezjologii zharmonizowanej z chrystologią i soteriologią, proponując przyjęcie chrystologicznej struktury eklezjologii jako zasady (*principium*) do opracowania nowego schematu; e) podkreślono wkład Soboru Watykańskiego I, który dzięki zdefiniowaniu prymatu i nieomyślności biskupa Rzymu, otworzył drogę do opracowania kompletnej Konstytucji o Kościele Chrystusowym; f) zauważono, że zarówno studia biblijne i patrystyczne, jak i badania systematyczne i spekulatywne, rozpoczęte po Soborze Watykańskim I i nieustannie kontynuowane, pełniej i doskonalej rozwinęły eklezjologię i jej zasady, opierając się na źródłach Pisma Świętego i Tradycji; g) podkreślono wkład ruchu biblijnego i liturgicznego, które w ostatnich dziesięcioleciach sprzyjały i pogłębiały zrozumienie wiary i pobożności wobec świętej matki Kościoła; h) przywołano opinię jed-

<sup>107</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 739.

<sup>108</sup> Ta kwestia referowana jest tutaj bardzo skrótowo. W rzeczywistości mamy do czynienia niemal z wykładem na temat eklezjologii katolickiej i protestanckiej. Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 743–756.

nego z biskupów ewangelickich (Hanns Lilje), który oświadczył, że kwestia Kościoła, jego jedności, jest dziś głównym tematem dyskusji z katolikami; i) zauważono, że studia biblijne doprowadziły wielu najwybitniejszych teologów protestanckich do odnalezienia w Biblii śladów i „pierwotnych elementów” Kościoła katolickiego (*vestigia et „primitiva elementa” Ecclesiae catholicae*) oraz odkrycia elementów struktury hierarchicznej, sukcesji apostoelskiej biskupów, a nawet prymatu św. Piotra<sup>109</sup>; j) odnotowano, że pojedyncze wspólnoty protestanckie, kierując się jakąś wewnętrzną logiką, przyjmują na zasadzie niedoskonałego naśladownictwa pewne specyficznie katolickie instytucje kościelne; k) zacytowano pogląd Johna Riickerta, profesora teologii protestanckiej na Uniwersytecie w Tybindze, który otwarcie oświadczył, że Kościół rzymskokatolicki głosi prawdę, gdy utrzymuje, że tradycja dogmatyczna wraz z Pismem Świętym były źródłem definicji starożytnych soborów; l) przywołano opinię Sekretarza Generalnego Ekumenicznej Rady Kościołów, Visser'ta Hoofta, który twierdził, że w ruchu ekumenicznym nie chodzi o tworzenie jedyne Kościoła (*unicam ecclesiam*) albo Nad-Kościół (*supra-ecclesiam*) a jedynie połączenie i przymierze (*nexum et foedus*) pomiędzy różnymi indywidualnymi Kościołami, przy czym plan ten nie zakłada żadnej władzy do ustanawiania wspólnej doktryny lub narzucania prawa; m) postulowano przedstawienie braciom odłączonym prawdziwej i pełnej nauki o Kościele Chrystusowym oraz jego jedności i powszechności, w taki sposób, aby zgodnie ze słowami papieża Jana XXIII, „mogli odczuć słodkie zaproszenie do poszukiwania i odnajdywania jedności, której pragnie Pan”; n) sugerowano skorzystanie z przykładu kardynała Kajetana, który w dziele *De fide et operibus adversus lutheranos*, opublikowanym w Rzymie w 1532 roku, umiejętnie oddzielił prawdę od fałszu<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Biskupi przywołali świadectwa pastorów protestanckich zawieszonych przez przełożonych za uznanie prymatu Biskupa Rzymu. Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 746.

<sup>110</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 743–748.

Wśród szczegółowych propozycji znalazły się postulaty obrony doktryny katolickiej za pomocą argumentów biblijnych przeciwko czysto egzystencjalistycznej i „dramatycznej” koncepcji współczesnych protestantów na temat relacji człowieka religijnego do Boga, która wyklucza stałe instytucje kościelne. Biskupi w Fuldzie sugerowali także opracowanie teologii episkopatu, teologii Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, ale także wyjaśnienie, w jaki sposób doktryna o prymacie biskupa Rzymu, określona przez Sobór Watykański I, nie wprowadziła niczego nowego do tradycyjnej, hierarchicznej doktryny o konstytucji Kościoła. Wymieniono szereg punktów spornych między katolikami a protestantami, formułując w tym kontekście ważną zasadę: „Proste obalenie tez przeciwników, że są one sprzeczne z prawem natury, nie wydaje się wystarczające” (*Non sufficere videtur simplex refutatio theseum adversarii, quod sint contra legem naturae*)<sup>111</sup>.

Biskupi zebrani w Fuldzie zaproponowali podjęcie nie tylko konkretnych kwestii doktrynalnych, ale także sposobu kontaktowania się z niekatolikami. Niemieccy biskupi zwrócili uwagę na znaczenie sposobu, w jaki zaprosi się inne Kościoły do udziału w Soborze. Historia Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I – pisali – uczy, że skutek takiego zaproszenia zależy prawie całkowicie od sposobu, w jaki jest ono formułowane i przekazywane. Dlatego należy te kwestie dogłębnie przemyśleć. Zaproponowano w związku z tym odwiedzenie Sekretariatu Światowej Rady Kościołów w Genewie i spotkania z przedstawicielami różnych Kościołów (Światowej Federacji Luterńskiej w Genewie, Światowej Federacji Kościołów Reformowanych w Zurichu, Kościoła Ewangelickiego w Berlinie, Zjednoczonego Kościoła Ewangelicko-Luterńskiego w Hannoverze, Kościoła Anglikańskiego). Biskupi zebrani w Fuldzie zasugerowali, że zaproszenie ma się dokonać w sposób absolutnie poufny i zaproponowali konkretne osoby, które z nim się udadzą<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 755.

<sup>112</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars I: Europa*, s. 757–758.

Biskup Gibraltaru John Farmer Healy, odwołując się do swojego doświadczenia z pracy w londyńskiej parafii, zwrócił uwagę na następujące kwestie: a) zmiana oceny Kościoła katolickiego wśród akatolików w Anglii na bardziej pozytywną; b) niejednorodność Kościoła anglikańskiego; c) zaskakujące deklaracje padające z ust wielu ludzi: „Gdybym chciał wyznawać jakąkolwiek religię, byłaby to religia katolicka” (*Si aliquam religionem profiteri voluissem, fuisset religio Catholica*). Healy dostrzegał konieczność dawania świadectwa w prowadzeniu prawdziwie katolickiego życia. Miałoby ono koncentrować się na ukazywaniu czterech cech charakterystycznych Kościoła Chrystusowego: jedności, świętości, katolickości i apostołskości. Szczegółowo omówił każdą z nich<sup>113</sup>.

Grecki biskup Venedictos Printesis podkreślił, że ważne jest zjednoczenie przede wszystkim z Kościołem prawosławnym, ponieważ posiada wszystkie sakramenty i jest bliższy Kościołowi katolickiemu aniżeli Kościoły protestanckie. Wyraził przekonanie, że nie jest możliwe natychmiastowe zjednoczenie, lecz najpierw należy je poprzedzić przyjaznymi kontaktami (*contactus amicales*) z braćmi odłączonymi, aby mogło dojść do wzajemnego lepszego poznania i do usunięcia „starego ducha” (*spiritus antiquus removeatur*). Printesis przyznał, że jego osobiste kontakty z biskupami prawosławnymi doprowadziły go do przekonania, że patriarcha Konstantynopola pragnie kontaktów z Kościołem katolickim w celu zjednoczenia. Trzeba jednak wiedzieć – pisał arcybiskup Aten – że ludzie Wschodu potrzebują miłości i szacunku, bo nie zawsze mają je między sobą. Spotkania z teologami, którzy zazwyczaj są ludźmi świeckimi, nie przynoszą na razie większych owoców. Printesis sformułował szereg pytań w kontekście zjednoczenia: o status kapłanów, biskupów, arcybiskupów i patriarchów, o starożytne prawa i przywileje, o stan mniszy, o małżeństwa duchownych, o nierozzerwalność małżeństwa. Zwrócił uwagę, że coraz częściej prawosławni zwracają

---

<sup>113</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 3–5.

cają się do katolickiego księdza, prosząc o sakramenty. Jak w takich sytuacjach postępować? – pytał arcybiskup Aten<sup>114</sup>.

Georges Xenopoulos sformułował konkretne propozycje ekumeniczne: a) złagodzić surowość *communicatio in sacris*, powracając do starych praktyk spowiadania i udzielania rozgrzeszenia dobrym schizmatyckim duszom (*certe anime buone scismatiche*), ponieważ niektórzy nie spowiadają się u swoich duchownych, nie ufając im, że zachowają tajemnicę spowiedzi, a inni szukają kierowników duchowych i nie mogą ich znaleźć wśród prawosławnych; b) celebrować sakramenty (chrzest, bierzmowanie, namaszczenie chorych i małżeństwo) w językach narodowych, co przyniesie większe owoce; c) surowo zabronić kapłanom strojów nielicujących z ich godnością, ponieważ budzi to zgorzsenie wśród schizmatyków<sup>115</sup>.

Szwajcarscy biskupi Christian Josef Caminada i Johannes Anton Vonderach zasugerowali poszukiwanie nowych formuł dla konwersji i nowego rytuału dla celebracji małżeństw mieszanych. Chodzi o wywieranie pozytywnego wpływu zarówno na niekatolickich małżonków, jak i innych niekatolików uczestniczących w obrzędzie. Istnieje konieczność – pisali dalej – zbadania, w jaki sposób ułatwić całym wspólnotom protestanckim przejście na katolicyzm, a ich pastorom ewentualne stanie się katolickimi kapłanami. Zwrócili także uwagę na problem uchodźców i związane z nim udostępnianie kościołów innym wyznaniom<sup>116</sup>.

François Charrière sformułował zarówno zasady ogólne, jak i szczegółowe pytania odnośnie do ekumenizmu. Mówiąc o zasadach ogólnych, stwierdził, że prawdziwe pojednanie nie może mieć miejsca, jeśli jedna strona próbuje powalić drugą na ziemię, ani jeśli prawda jest zaciemniana i osłabiana (*obnubilatur et infringitur*), tak że między zasadniczo rozbieżnymi doktrynami zostanie ustanowione wspólne

<sup>114</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 10.

<sup>115</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 12–13.

<sup>116</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 28–29.

wyznanie, ponieważ takie wspólne wyznanie byłoby wypaczeniem prawdy (*veritatis deformatio*). Należy unikać obu tych skrajności. Nie wolno zdradzić ani jednej joty, ani jednej kreski z objawionego depozytu. Charrière postawił pytanie: Czy wolno używać niepełnych i zawiłych formuł w objaśnianiu doktryny chrześcijańskiej, aby nie urazić uszu tych, którzy się z nami nie zgadzają? Odpowiedział na nie negatywnie, wskazując na konsekwencje takiego postępowania. Używanie zawiłych formuł prowadzi do odwrotnego skutku. Taki bowiem sposób postępowania z jednej strony dotyka wiernych katolików, gdyż uważają oni, że to, co ich dzieli od niekatolików, nie ma większego znaczenia, a to uniemożliwia im coraz lepsze poznanie prawd wiary. Z drugiej strony niekatolicy dziwią się, dlaczego katolicy nie mają odwagi otwarcie wyznać tego, co uważają za prawdę. W opinii biskupa Lozanny, Genewy i Fryburga niekatolicy mogą być mniej urażeni przez bolesną prawdę, aniżeli przez unikanie szczerych i niezbędnych wyjaśnień. Należy kierować się roztropnością i miłością<sup>117</sup>.

Charrière zmierzył się także z płynącymi ze strony niekatolików oskarżeniami o mentalność makiaweliczną panującą w Kościele katolickim, która polega na domaganiu się wolności, gdy jest się w mniejszości, i odmawiania jej innym, gdy jest się w większości. Postulował usunięcie z umysłów makiawelicznego oportunizmu. Wskazał jednak na inne nadużycie, polegające na głoszeniu bez żadnych ograniczeń dowolnych doktryn religijnych. Na oczernianie i fałszywe oskarżenia pod adresem Kościoła należy reagować. Należy dokonać rozróżnienia pomiędzy pogodną i pokojową interpretacją pewnej doktryny a nieokiełznanym, dzikim, oszczerczym propagowaniem, próbującym zwieść proste dusze. Temu drugiemu należy się przeciwstawić<sup>118</sup>.

Alfredo Pacini postulował podjęcie wysiłku, aby przełamać trudności wynikające z mniej braterskich wyrażen i starych wzajemnych uprzedzeń (*expressionibus minus fraternis et antiquis reciprocis praeiui-*

---

<sup>117</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 32–34.

<sup>118</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 34–35.

*diciis*). Według nuncjusza w Szwajcarii należy z jednej strony jasno przedstawiać doktrynę, a z drugiej kierować się miłością braterską. Sobór powinien podjąć kwestie eklezjologiczne i odpowiedzieć na pytanie, czy Mistyczne Ciało Chrystusa utożsamia się z Kościołem i czy chrześcijanie niekatolickcy mogą być członkami Ciała Chrystusa. Autorytatywne zdefiniowanie całej doktryny – pisał Pacini – zapewniłoby solidny fundament dla przywrócenia jedności Kościoła, sprzyjając odnowie liturgicznej wśród wiernych, a także wzrostowi wiedzy teologicznej nauczanej w szkołach<sup>119</sup>.

Irlandzki biskup Eugene O'Doherty postawił jedynie pytanie o sposób pojednania dysydenckich Kościołów wschodnich z Kościołem rzymskim<sup>120</sup>.

W opinii arcybiskupa Dublina Johna Charlesa McQuaida do spraw bardzo ważnych należy przygotowanie drogi do zjednoczenia braci odłączonych z katolikami, poprzez jaśniejsze wyjaśnienie autentycznej idei Kościoła Chrystusowego, ze szczególnym uwzględnieniem cech jedności i katolickości<sup>121</sup>.

Vincent Hanly postulował podjęcie zarówno kwestii sposobów pojednania różnych Kościołów w ramach jedności Mistycznego Ciała Chrystusa, jak i zagadnienia komunikacji między katolikami i niekatolikami<sup>122</sup>.

Michael David Browne zwrócił uwagę na problem centralizacji, która nastawia Kościoły dysydenckie wrogo do Kościoła katolickiego<sup>123</sup>.

Denis J. Moynihan do spraw wielkiej wagi zaliczył ponowne zjednoczenie odłączonych wspólnot ze Stolicą Apostolską<sup>124</sup>.

Z kolei Patrick O'Boyle postulował doprecyzowanie, czy tylko proboszcz strony katolickiej zgodnie z prawem może godziwie asy-

<sup>119</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 50.

<sup>120</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 76.

<sup>121</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 80.

<sup>122</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 81.

<sup>123</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 83.

<sup>124</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 86.

stować w małżeństwach mieszanych, czy też proboszcz ochrzczonego niekatolika ma takie same prawa i obowiązki, jakie proboszcz katolicki ma w stosunku do swoich parafian<sup>125</sup>.

Hiszpański biskup Arturo Tabera Araoz postulował, aby Sobór posłużył się następującymi środkami na drodze do jedności<sup>126</sup>:

1. Uroczyste wyrażenie świadomości Kościoła katolickiego, że jest on jedynym prawdziwym Kościołem Chrystusowym i dlatego zjednoczenie nie może zostać dokonane inaczej niż poprzez ponowne włączenie innych kościołów dysydenckich.
2. Uroczysta proklamacja szczerzej i najgorętszej woli Kościoła, aby szybko zjednoczyli się wszyscy, którzy wierzą w Chrystusa i miłują Chrystusa, co jednak nie może nastąpić ze szkodą dla depozytu wiary.
3. Pełne matczynej miłości zaproszenie, w którym potwierdza się szczerą intencją Kościoła na rzecz dialogu i porozumienia we wszystkich sprawach, które nie są istotnymi składnikami prawdziwego Kościoła.
4. Zaproszenie wszystkich wiernych do modlitwy, ofiary i miłosierdzia na rzecz braci odłączonych, aby jak najszybciej powstała jedna owczarnia pod jednym Pasterzem.
5. Utworzenie organu lub instytucji, która będzie posiadała odpowiednią władzę i kompetencje, jakkolwiek ściśle określone, do podejmowania dialogów i kontaktów ekumenicznych.
6. Utworzenie wydziałów ekumenicznych na uniwersytetach katolickich w celu prowadzenia studiów porównawczych nad Kościołami chrześcijańskimi i poznawania kwestii związanych z jednością.

Alfonso Ródenas García sugerował podjęcie przez Sobór kwestii zjednoczenia Kościołów, zwanych protestanckimi lub schizmatyckimi, z Kościołem katolickim. „Dla wszystkich jest oczywiste – podkreślił –

---

<sup>125</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 88.

<sup>126</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 118–119.



jak gorące jest pragnienie, zarówno ze strony katolików, jak i samych dysydentów, znalezienia religijnego rozwiązania tego problemu”<sup>127</sup>.

Segundo Garcia de Sierra y Méndez zwrócił uwagę na potrzebę świadomego i aktywnego działania na rzecz jedności, aby pobudzać sumienia, katolików i niekatolików, do wspólnej modlitwy, w łączności z modlitwą Chrystusa, którego mocy i skuteczności modlitwy nie można w żaden sposób kwestionować<sup>128</sup>.

Gregorio Modrego y Casaus podkreślił konieczność zwracania pilnej uwagi na to, co współcześnie jest określane mianem „ruchu ekumenicznego”. To wezwanie do ostrożności było podyktowane zaobserwowanymi przez niego nadużyciami w interpretacji Biblii i obawą przed lekceważeniem Tradycji<sup>129</sup>.

Rafael García y García de Castro postulował, aby Sobór zwrócił szczególną uwagę na te doktryny, przez które ludzie Wschodu i protestanci są oddzieleni od Kościoła katolickiego. Sugerował także podejmowanie działań na rzecz jedności między duchowieństwem zakonnym a diecezjalnym, czemu sprzyjałoby pozbawienie zakonów egzempcji<sup>130</sup>.

Lino Rodrigo Ruesca proponował, aby Sobór zajął się kwestią przyjęcia chrześcijańskich Kościołów niekatolickich do Kościoła rzymskiego<sup>131</sup>.

Podjmując kwestię jedności Kościołów, Luis Almarcha Hernández postulował zarówno podjęcie tych punktów doktryny, które ze względu na swoją powszechność mogą pomóc w zjednoczeniu Kościołów chrześcijańskich, jak i skorygowanie tych sposobów wyrażania lub ludzkich elementów, które mogą skutkować brakiem jedności<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 129.

<sup>128</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 143.

<sup>129</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 150.

<sup>130</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 176–177.

<sup>131</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 189.

<sup>132</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 201.

Leopoldo Eijo y Garay sugerował, aby innym Kościołom chrześcijańskim, czy to wziętym osobno, czy zjednoczonym w ruchu ekumenicznym, przypomnieć zasadę: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” wraz z uroczystym soborowym potępieniem indyferentyzmu religijnego. Przestrzegał przed nadmiernym irenizmem<sup>133</sup>.

Jesús Enciso Viana postulował, aby w celu okazania miłości dyssydentom nie przypisywać Kościołowi katolickiemu błędów z historii<sup>134</sup>.

Jacinto Argaya Goicoechea wyraził przekonanie, że w kwestii jedności konieczne i wstępne przygotowanie badań historycznych, prawnych i dogmatycznych jest dalekie od dojrzałości, która jest absolutnie konieczna, aby po ludzku zmierzyć się z tym zadaniem. Podkreślił, że w jego opinii porozumienie nie osiągnęło jeszcze takiego stopnia życzliwości i zrozumienia (*benevolentiae ac comprehensionis gradum*), bez których nie można uzyskać trwałej jedności. Ze swej strony zaproponował, aby Sobór promulgował bardzo obszerną formułę wyznania wiary (*amplissima professionis fidei formula*), w której zostaną zawarte wszystkie dogmaty wiary, które wyznają biskupi i wierni Kościoła katolickiego. W jego opinii zaskoczy to protestantów, którzy podczas swoich ekumenicznych spotkań byli w stanie zjednoczyć się jedynie w uznaniu Chrystusa za Pana i Zbawiciela ludzi. Argaya Goicoechea dostrzegał także konieczność szczerej i otwartej deklaracji, która wyraźnie odróżniałaby to, co w chrześcijaństwie uważane jest za pochodzące z prawa boskiego i dlatego jest niezmiennie, od tego, co pochodzi z prawa czysto kościelnego, zgodnie z wymogami różnych czasów, a zostało dołączone przez prawowitą władzę. Sobór winien to wyraźnie rozróżnić i ogłosić, że dla dobra zjednoczenia Kościół katolicki jest gotowy ustąpić w tych wszystkich

---

<sup>133</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 215.

<sup>134</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 227.

kwestiach, które są uważane za pochodzące z prawa kościelnego. To mogłoby utorować drogę do zjednoczenia<sup>135</sup>.

Pablo Barrachina Estevan zwrócił uwagę na wielką szkodliwość pobłażania komunizmowi, którą można spotkać u wielu katolików. W konsekwencji brak pełnej jedności wśród katolików (*defectus plenae unionis inter catholicos*), aby skuteczniej atakować ten system komunizmu zarówno na polu duchowym, jak i społecznym, jest bardzo destrukcyjny<sup>136</sup>.

José Souto Vizoso podjął kwestię zjednoczenia z Kościołami wschodnimi. W jego przekonaniu do zjednoczenia z tymi Kościołami będzie konieczna bardzo wielka miłość, życzliwość i zrozumienie (*maxima caritas, benignitas et comprehensio*). Patriarchom i metropolitom należy przyznać miejsca charakteryzujące się odpowiednią godnością, czy to podczas posiedzeń i bardziej uroczystych aktów organizowanych przez Sobór, czy w gronie kardynałów Świętego Kościoła Rzymskiego, czy to podczas konklawe przy wyborze papieża. Należy także okazać należyty szacunek i cześć starożytnej dyscyplinie, usankcjonowanej na starożytnych soborach, jak również czcigodnym obrzędom, językowi i zwyczajom starożytnych Kościołów Wschodnich oraz starożytnej organizacji hierarchii, wraz z wyborem na urzędy kościelne (*Praesulum*)<sup>137</sup>, zawsze z należyтым podporządkowaniem się biskupowi rzymskiemu<sup>138</sup>.

José Pont y Gol do spraw wielkiej wagi zaliczył określenie stanowiska Kościoła katolickiego w stosunku do Ruchu Ekumenicznego w ogólności, a w szczególności do Światowej Rady Kościołów<sup>139</sup>.

<sup>135</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 238–239. To samo i dokładnie tymi samymi słowami postulował Iosephus Eguino Trecu. Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 297–298.

<sup>136</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 243.

<sup>137</sup> Termin *Praesul* może oznaczać zarówno patriarchę, biskupa, jak i inne urzędy kościelne.

<sup>138</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 256.

<sup>139</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 323.

José María Bueno y Monreal sporo miejsca poświęcił wewnętrznej jedności Kościoła. Odwoływał się w tym kontekście do nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa. Należy jednak umacniać także zewnętrzną i prawną jedność widzialnej społeczności, jaką jest Kościół. Dlatego wszyscy, którzy w dobrej wierze i prawym sercu wyznają, że naśladują Chrystusa, powinni bardzo dobrze i z całą pewnością wiedzieć, że istnieje tylko jedna otwarta droga na spotkanie z Nim, a mianowicie ten Jego Kościół, który obiecał zbudować na tej skale, a mianowicie na Piotrze i jego następcach (Mt 16,16). Poza tym Kościołem nie ma zbawienia. Takie jasne nauczanie stworzy odpowiednią i solidną podstawę do zaproszenia do tego katolickiego, czyli powszechnego, Kościoła Chrystusowego wszystkich, którzy niestety nadal błakają się wśród schizmatyckich chrześcijan lub wśród zreformowanych ewangelików, poza jednością Kościoła. W dalszej części swojej wypowiedzi Bueno y Monreal skoncentrował się na jedności Kościoła doktrynalnej (*in sua doctrina*), w działaniu (*in sua actuositate*) i w dyscyplinie (*in sua disciplina*)<sup>140</sup>.

Benjamín De Arriba y Castro podpisał się pod twierdzeniami tych, którzy uważają, że istnieje konieczność, aby Kościół, tak jak jest ekumeniczny (*oecumenica*) na swoich soborach i ekumeniczny lub katolicki (*oecumenica seu catholica*) w swojej konstytucji, jako taki występował w jeszcze większym stopniu, niż to się obecnie okazuje, w swojej Kurii<sup>141</sup>. Kardynał Taragony rozumiał pojęcie ekumeniczności nie tylko w sensie interkonfesyjności, ale i różnorodności, wielokulturowości, wielonarodowości.

José Ángel López Ortiz podkreślił, że należy szukać i pielęgnować wszystko, co może przyczynić się do jedności chrześcijan, zachowując jednocześnie integralność wiary i świętą instytucję Kościoła założonego

---

<sup>140</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 325–329. Bueno y Monreal sformułował szereg szczegółowych propozycji odnośnie do doprecyzowania nauczania, współpracy w Kościele oraz ujednoczenia dyscypliny.

<sup>141</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 345.

na Piotrze i zachowywanego przez jego następców. Wymienił kilka niewielkich problemów, których nie należy lekceważyć, lecz je usunąć<sup>142</sup>:

- a) zakaz wydawania tekstu Pisma Świętego i jego wersji może ograniczać się jedynie do wydań rzeczywiście zawierających błędy, tak aby zakaz nie wynikał z faktu, że wydawca nie jest katolikiem;
- b) należy złagodzić kanony w odniesieniu do przeszkody związanej z małżeństwami mieszanymi;
- c) należy złagodzić praktykę związaną z komunią z niekatolikami.

Ramón Masnou Boixeda w odniesieniu do jedności Kościoła z dysydentami postulował: podjęcie pewnych ustępstw, bardzo wielką miłość, a także wyznanie ewentualnych win po ludzkiej stronie Kościoła katolickiego<sup>143</sup>.

Casimiro Morcillo González proponował utworzenie tyłu komisji papieskich, a jeśli to konieczne, tyłu komisji narodowych, ile jest „wyznań” dysydenckich (orientalnych i protestanckich), aby działały w miłości i działały na rzecz ich powrotu do prawdziwego Kościoła. Sugerował także reformę liturgii rzymskiej, aby otworzyć drogę do jedności z Kościołami wschodnimi. Dla przykładu podał dwie kwestie: możliwość koncelebry w uroczyste święta oraz komunię pod oboma postaciami w dni o szczególnym znaczeniu<sup>144</sup>.

Nuncjusz w Hiszpanii, Ildebrando Antoniutti, wskazywał na częste spotkania i debaty jako drogę do jedności chrześcijan. Przy tej okazji doktryna katolicka mogłaby być wyjaśniana prawosławnym i protestantom, w sposób szczególny tym, którzy bez własnej winy żyją poza prawdziwym Kościołem<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 361.

<sup>143</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 373.

<sup>144</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 384.

<sup>145</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 397.

Doroteo Fernández y Fernández przytoczył pogląd tych<sup>146</sup>, którzy uważają, że opracowanie kwestii historycznych, prawnych i dogmatycznych dalekie jest jeszcze od dojrzałości. Brakuje również przygotowania psychologicznego, jak twierdzą ci, którzy wydają się być filarami „ruchu ekumenicznego”. Bez tych rzeczy trudno będzie uzyskać trwałe zjednoczenie. U niektórych pojawia się obawa, czy Sobór, wprowadzając nowe definicje dogmatyczne i kwestie doktrynalne, nie będzie jeszcze bardziej blokował drogi do pożądanej jedności. Analogicznie jak Jacinto Argaya Goicoechea i José María Eguino Trecu, także Fernández y Fernández dostrzegają konieczność określenia tego, co niezmiennie, bo wynika z prawa Bożego, od tego, co czysto kościelne. Sobór w umiłowaniu jedności powinien wyrazić gotowość ustąpienia z kwestii czysto kościelnych. Jasna deklaracja w tym zakresie stanowiłaby fundament, na którym opierałyby się dalsze badania teologiczne i filozoficzne<sup>147</sup>.

Laureano Castán Lacoma postulował, aby język łaciński był jedynym językiem „oficjalnym” na Soborze, zarówno ze względu na tradycję (tak było zawsze od Soboru Laterańskiego I), jak i ze względu na powszechność, dzięki czemu żaden naród nie będzie uprzywilejowany lub zaniedbany, a żaden nacjonalizm nie będzie mógł uważać się za zraniony. Gdyby jednak wśród ojców, zwłaszcza orientalnych, lub „obserwatorów”, byli tacy, którzy nie potrafią swobodnie posługiwać się językiem łacińskim, należy dla nich przygotować tłumaczenie. Aby uniknąć narzekania ze strony Kościołów wschodnich, akta Soboru powinny zostać opublikowane zarówno w oficjalnym tekście łacińskim, jak i w oficjalnej wersji greckiej lub słowiańskiej<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> Cały wywód Dorotheusa Fernández y Fernández wykazuje podobieństwa do postulatów zgłoszonych przez Hyacinthusa Argaya Goicoechea i Iosephusa Eguino Trecu.

<sup>147</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 403–404.

<sup>148</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 419.

Rafael González Moralejo zwrócił uwagę na fakt, że jedność chrześcijan domaga się jako czegoś uprzedniego doskonalszej jedności wśród katolików, której nie widać. Pewne różnice, które oddzielają katolików od siebie, wynikają z odmiennej rasy, języka, narodu czy idei politycznych. Według biskupa pomocniczego z Walencji można przytoczyć wiele przykładów potwierdzających, że Nowe Przykazanie Chrystusowe nie jest dostatecznie przestrzegane przez katolików, co powoduje poważny skandal wśród niekatolików i wyrządza szkodę, utrudniając jedność chrześcijan. Rozwiązaniem tego problemu jest troska o to, aby każdy człowiek zadbał o zakorzenienie w sobie miłosierdzia (*in se caritatem radicandam curaret*). Także Sobór winien szukać środków do osiągnięcia jedności wśród katolików<sup>149</sup>.

Francisco Gómez de Santiago zachęcał do poszukiwania skuteczniejszych środków, aby jak największa część wiernych zadbała o rozwiązanie wielkich problemów Kościoła, podchodząc do nich jak do osobistych problemów. Wśród pięciu wskazanych przez niego kwestii była także jedność z Kościołami dysydenckimi. Gómez de Santiago postulował wprowadzenie nowego ducha w kontakty katolików z braćmi-dysydentami. „Należy poszerzyć przestrzeń miłości” (*dilatentur spatia caritatis*) – pisał. Sformułował następnie konkretne propozycje służące wejściu na drogę do jedności: a) przywrócenie godności patriarchów dawnej świetności i ustanowienie ich na równi z kardynałami; b) zachowanie rytuałów, legalnych zwyczajów, hierarchii itp. braci dysydentów; c) wyjaśnienie formuł katolickich dotyczących kwestii doktrynalnych będących przedmiotem głównych sporów; d) ukazanie najgłębszej natury Kościoła katolickiego, jego cech wyróżniających, witalności, w taki sposób, aby bracia-dysydenci mogli wyraźnie zobaczyć prawdziwe oblicze jednego, świętego Kościoła<sup>150</sup>.

Angel Riesco Carbajo proponował utworzenie papieskiej komisji, w której z największą miłością będą omawiane wszystkie sprawy mo-

<sup>149</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 438–439.

<sup>150</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 445.

gące skutecznie przyczynić się do zjednoczenia z Kościołem katolickim wszystkich dysydentów, czy to z Kościołów prawosławnych, czy protestanckich<sup>151</sup>.

Narciso Jubany Arnau postulował wypracowanie teologii prawdziwej i autentycznej jedności, jakiej Chrystus chciał (*verae et genuinae unitatis, quam Christus voluit*) dla swego Kościoła. Współcześnie – pisał Jubany Arnau – pojęcie jedności nie zawsze jest poprawnie wyjaśniane nawet przez autorów katolickich. Jeśli pojawia się kwestia Kościołów odłączonych, na mocy pewnego irenizmu niektórzy pojmują jedność jako zwykłą solidarność chrześcijańską, lekceważąc jedność wiary, sakramentów i hierarchii. Dlatego wydaje się konieczne wyjaśnienie i zdefiniowanie nauki o prawdziwej jedności Kościoła, jakiej chciał Chrystus i o którą Chrystus prosił Ojca<sup>152</sup>.

Holenderski biskup Martien Antoon Jansen uznał za sprawę wielkiej wagi przeanalizowanie przez Kościół katolicki tych kwestii i wątpliwości, które zgłosiła reformacja. Miał na myśli przede wszystkim sprawy zewnętrzne i zwyczaje Kościoła (*res externas et consuetudines*). Czy można stworzyć większe możliwości kontaktu ekumenicznego niż obecnie? – pytał biskup Rotterdamu. Według Jansena należałoby umożliwić niektórym niekatolikom zabranie głosu podczas Soboru. Mieliby okazję wyrazić pod adresem Kościoła katolickiego zarówno swoje trudności, jak i nadzieje. Czy doktryna o „śladach Kościoła” poza Kościołem (*doctrina de „vestigii Ecclesiae” extra Ecclesiam*) – pytał Jansen – nie powinna być rozumiana także w tym sensie, że elementy prawdy, które albo w ogóle nie były znane, albo w niewystarczającym stopniu były znane wewnątrz Kościoła, są obecne i rozwinęły się poza Kościołem?<sup>153</sup>

Bernardus Johannes Alfrink zwrócił uwagę na uzupełniający charakter jedności i katolickości. Według arcybiskupa Utrechtu jedność

<sup>151</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 450.

<sup>152</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 455–456.

<sup>153</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 499.



Kościół nie polega na jednolitości, ale na jedności w różnorodności (*Ecclesiae unitas nequaquam sit uniformitas, sed unitas in varietate*)<sup>154</sup>. Alfrink postulował, aby Sobór zadeklarował z żalem, że nawet sam Święty Kościół Katolicki ma udział w winie z powodu ludzkich upadków swoich członków, przez które sami chrześcijanie są między sobą podzieleni. Doktrynę o „śladach Kościoła”, o których mówi się, że pozostały poza Kościołem katolickim – pisał arcybiskup Utrechtu – należy rozumieć także w tym sensie, że pewne elementy posiadające pewną wartość wydają się być rozwinięte i wyraźniej rozpoznane poza Kościołem katolickim aniżeli w nim. Pojawiają się pytania, czy nie byłoby możliwe, aby jacyś chrześcijanie niekatolicy zabrali głos na Soborze, wskazując, co ich razi w Kościele katolickim i jakie mają od niego oczekiwania. Wydaje się – pisał Jansen – że Sobór powinien zadeklarować gotowość Kościoła do wniesienia swojego wkładu w przywrócenie jedności pomiędzy wszystkimi, którzy oddają cześć Chrystusowi. Proponował, aby zbadać możliwość rozwijania i powiększania wspólnoty ekumenicznej między Kościołami (*oecumenicum inter ecclesias commercium*). Istnieje konieczność precyzyjniejszego wyjaśnienia adagium: *extra Ecclesiam (sine Ecclesia) nulla salus*. Arcybiskup Utrechtu postulował także rozwinięcie nauki o związkach (*de nexibus*), które mogą łączyć niekatolika z Kościołem katolickim. Sobór powinien zająć się także kwestią tolerancji wobec błędzących<sup>155</sup>.

Węgierski biskup Ludovicus Shvoy podkreślił, że aby skuteczniej krzewić jedność Kościoła, pasterze i wierni Kościołów wschodnich oraz sekty powracające na łono Świętej Matki Kościoła, musieliby spotkać się z całkowicie wolnym i wielkodusznym podejściem w kwestiach czysto dyscyplinarnych<sup>156</sup>.

Islandzki biskup Jóhannes Gunnarsson postulował, aby przygotować i sporządzić lepsze niż Wulgata wydanie (*melior editio*) Pisma

<sup>154</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 509.

<sup>155</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 513.

<sup>156</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 521–522.

Świętego. W jego przekonaniu byłoby to pożyteczne w dążeniu do jedności z Kościołami protestanckimi<sup>157</sup>.

Jugosławiański biskup Josip Antun Ujčić sugerował takie podejście do kwestii dogmatycznych, które pomogłoby w zbliżeniu ludzi Wschodu do katedry św. Piotra. Nie wskazał jednak żadnych szczegółowych rozwiązań. „Nie jestem optymistą – pisał arcybiskup Belgradu – w tym sensie, żebym oczekiwał natychmiastowego zjednoczenia”. Stwierdził, że nie brakuje duchownych prawosławnych, którzy rozumieją, jak bardzo użyteczne byłoby, aby Kościół mógł połączyć ręce (*manus iungere possent*) w obronie chrześcijańskich zasad przed współczesnym ateizmem. Nawet wyznawcy prawosławia – pisał dalej Ujčić – uznają zasługi Kościoła katolickiego w walce z materializmem i ateizmem. Są jednak i tacy duchowni prawosławni, którzy pod wpływem świeckich tradycji wykazują postawy obce zjednoczeniu. Według Ujčića nawet jeśli Sobór nie doprowadzi do natychmiastowej jedności, to przynajmniej zrobi znaczący krok w jej kierunku<sup>158</sup>.

Smiljan Franjo Čekada dostrzegał konieczność określenia sposobów i norm, którymi należy się kierować w odniesieniu do najbardziej palących problemów współczesnego świata. Na pierwszym miejscu wymienił jedność Kościołów chrześcijańskich. Tę kwestię wymienił przed komunizmem i indyferentyzmem<sup>159</sup>.

Portugalski biskup Abílio Augusto Vaz Das Neves wyraził przekonanie, że czymś godnym jest dogłębne zajmowanie się doktryną o jedności, aby ta ewangeliczna nauka mogła się doskonale umocnić w sercach wszystkich<sup>160</sup>.

Emanuele Trindade Salgueiro podkreślił, że jedność osiąga się wyłącznie w Chrystusie. To On dzięki jedności jest centrum całej prawdy (*centrum totius veritatis per unitatem est*). Poznawanie, kochanie

<sup>157</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 527.

<sup>158</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 533.

<sup>159</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 545.

<sup>160</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 578.

i obejmowanie Boga są urzeczywistnianiem jedności przez poznanie, miłość i wyrażanie prawdy. Dogmat o Mistycznym Ciele Chrystusa jest tak atrakcyjny, że został zrabowany przez komunistów, którzy twierdzą: „Chociaż Lenin umarł, to jednak żyje w każdym członku partii. Każdy członek partii jest częścią Lenina. Cała nasza komunistyczna rodzina jest zbiorowym wcieleniem Lenina” (*Lenin mortuus est, sed ille unoquoque factionis membro vivit. Unumquodque factionis membrum particula Leninis est. Tota familia nostra comunista incarnatio collectiva Leninis est*)<sup>161</sup>.

David de Sousa zaproponował podjęcie przez Sobór 16 kwestii. Na pierwszym miejscu wymienił „zjednoczenie wszystkich chrześcijan, a nawet całego rodzaju ludzkiego, z Chrystusem, w Chrystusie i przez Chrystusa, z Jego Wikariuszem, w Jego Wikariuszu i przez Jego Wikariusza, aby rzeczywiście spełniło się najgorętsze pragnienie Boskiego Zbawiciela: jedność owczarni i jedność pasterza”<sup>162</sup>.

António Ferreira Gomes powtórzył za papieżem Janem XXIII cel zwołania Soboru, a mianowicie: zjednoczenie chrześcijan wraz z postępem prawdziwej religii. W realizacji tego zadania korzystne byłoby ukazanie się Kościoła jako zarówno prawdziwego i szczerego miejsca wszystkich chrześcijan i chrześcijańskiego ducha świata, jak i schronienia i ochrony (*aegis ac tutamen*) najwyższej wiary i ostatecznej nadziei w Bogu, Stwórcy i Zbawicielu rodzaju ludzkiego. Ferreira Gomes zwrócił uwagę na utratę wewnętrznej siły u protestantów. Do racji zewnętrznych, które opóźniają jedność chrześcijan, zaliczył: pychę, nacjonalizm, indywidualizm, uprzedzenia wobec Kościoła, jego związek przede wszystkim z kulturą łacińską, przestarzałość<sup>163</sup>.

Maltańscy biskupi, Mikiel Gonzi i Emanuele Galea, wskazali na rolę aksjomatu „Poza Kościołem nie ma zbawienia” w powrocie do „centrum jedności” (*ad unitatis centrum*) chrześcijan, którzy oddzie-

<sup>161</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 587.

<sup>162</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 593.

<sup>163</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 605–606.

lili się od prawdziwego Kościoła Chrystusowego. W zdefiniowaniu dogmatu o Maryi jako uniwersalnej Pośredniczce wszelkich łask dostrzegli szansę na przyciągnięcie oddzielonych chrześcijan do centrum katolickiej jedności. Sekty wschodnie bowiem nadal kultywują cześć wobec Maryi, a protestanci – jak twierdzą – w dużej mierze odrzucili stare, błędne przekonania. Należy zatem mieć wielką nadzieję – pisali maltańscy biskupi – że ta prawda, dobrze wyjaśniona, zostanie przyjęta przez wszystkich chrześcijan jako głos Matki Niebieskiej, która pragnie zgromadzić wszystkie swoje dzieci<sup>164</sup>.

Norweski biskup Jacques Mangers do zasadniczych spraw, którymi winien się zająć Sobór, zaliczył kwestię zjednoczenia wszystkich, którzy noszą zaszczytne imię chrześcijan. Przyznał, że przed chrześcijanami rozdzielonymi czy to przez schizmę, czy przez herezję długa droga (*longa sit via*) do powrotu do doskonałej jedności Kościoła. Zaproponował, aby skupić się przede wszystkim na osiągnięciu jedności moralnej (*unio moralis*), czyli jedności miłości. Chodzi o to – pisał biskup Oslo – żeby „spory, konflikty i podejrzenia między braćmi zostały usunięte i zastąpione wzajemnym zrozumieniem i życzliwością”. Ten cel jest możliwy do osiągnięcia za pośrednictwem spotkań z braćmi odłączonymi. Chodzi o to, aby udało się znaleźć sposób konwersacji i współpracy w kwestiach praktycznych, moralnych, politycznych oraz religijnych, z wyłączeniem jednak *communicatio in sacris*. Mangers zaproponował jako coś bardzo dobrego (*valde bonum*) organizowanie w diecezjach i regionach, za aprobatą i pod nadzorem biskupa, spotkań z udziałem chrześcijan odłączonych, co przygotowałoby drogę do Jednego i Świętego Kościoła. „Jest oczywiste – pisał Mangers – że niczego nie można pominąć, aby wszyscy mogli powrócić do jednej owczarni Chrystusowej i uznać jedyne Najwyższego Pasterza”<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 631–632.

<sup>165</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 637–638.

Domenico Caloyera z europejskiej części Turcji postulował podjęcie przez Sobór następujących kwestii: a) Ciało Chrystusa i rola hierarchii; b) homogeniczny rozwój dogmatu; c) relacja między prymatem a jednością Kościoła; d) relacja między nieomylnością soborów a nieomylnością papieża; e) pełnia najwyższej władzy papieża; f) opracowanie przez Sobór „Oficjalnego Komentarza” (w duchu Katechizmu Trydenckiego) na temat wszystkich dogmatów, zwłaszcza tych, które nie są akceptowane przez niekatolików lub które zostały określone od czasów odstępstwa Kościoła wschodniego; g) wprowadzenie dyscypliny w wykładzie historii i teologii, aby uniknąć przekłamań<sup>166</sup>.

Guido Maria Mazzocco postulował podjęcie przez Sobór kwestii zjednoczenia z Kościołem Wschodnim i wezwania heretyków do powrotu do Kościoła katolickiego. Do jedności należy dążyć wszelkimi środkami i metodami, gdyż jedność Kościoła w połączeniu z czystością doktryny i pod rządami biskupa Rzymu jest konieczna dla zbawienia dusz, za które Chrystus umarł, i jest największą obroną przed współczesnym materializmem i okupacją (*obsidio*) komunistów. Należy – pisał Mazzocco – podejmować z miłością wszystko, co wydaje się właściwe i konieczne dla osiągnięcia jedności Kościoła<sup>167</sup>.

Egidio Bignamini wskazał na pomniejszenie władzy biskupiej jako przeszkodę na drodze do jedności Kościoła Wschodniego z Kościołem katolickim. Według arcybiskupa Ancony nie jest to mały problem (*non parvam ex difficultatibus*)<sup>168</sup>.

Francesco Brustia wskazał na drogi, które służą powrotowi chrześcijan akatolików do jedności. Zaliczył do nich teksty pisane, kontakty, rozprawy naukowe oraz modlitwę (*scriptis, contactibus, dissertationibus, praeterquam supplici ad Deum prece*)<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 788–790.

<sup>167</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 25.

<sup>168</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 44.

<sup>169</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 48.

Carlo Boiardi zwrócił uwagę, że chociaż dogmaty nie mogą zostać odrzucone, to jednak należy je wyjaśniać w taki sposób, aby usuwać uprzedzenia nagromadzone przez wieki w umysłach odłączonych chrześcijan. Należy wyraźnie i szczerze zapewnić o dobrej woli Kościoła katolickiego, aby zachować wszystko, co poszczególne Kościoły odłączone, zwłaszcza wschodnie, mają w swoich liturgiach i tradycjach religijnych, pod warunkiem, że nie są one sprzeczne z nauką Pańską<sup>170</sup>.

Enrico Nicodemo uznał, że odnośnie do jedności Kościoła papież wyraził się tak jasno, że nic nie należy do tego dodawać<sup>171</sup>.

Pietro Zuccarino wskazał na użyteczność doktryny o Mistycznym Ciele Chrystusa w odnowieniu jedności członków z heretykami, schizmatykami i wszystkimi innymi, którzy odłączyli się od Ciała Chrystusa<sup>172</sup>.

Alberto Carinci zwrócił uwagę na rolę ruchów ekumenicznych Kościołów dysydenckich, które sprzyjają łatwiejszemu osiągnięciu porozumienia oraz życzliwym osądom i debatom. Nawołując do jedności braci dysydentów świata wschodniego – postulował Carinci – Kościół powinien zapewnić największe ustępstwa w zakresie obyczajów i tradycji oraz nieskończoną matczyną czułość, aby łatwiej było im przyjąć prymat rzymski<sup>173</sup>.

Giacomo Lercaro postulował stworzenie *summy* prawd katolickich (*summam veritatum catholicarum*), w które, pomijawszy dyskusje i spory szkół teologicznych, wszyscy powinni wierzyć<sup>174</sup>.

Innocenzo Alfredo Russo proponował podjęcie przez Sobór kwestii jedności Kościoła, czy to w odniesieniu do Kościołów wschodnich, czy w odniesieniu do wysiłków schizmatyckich epoki nowożytnej<sup>175</sup>.

<sup>170</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 53–54.

<sup>171</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 94.

<sup>172</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 108–109.

<sup>173</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 114.

<sup>174</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 116.

<sup>175</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 120.

Giuseppe D'Avack zwrócił uwagę na pewne główne prawdy (*veritatibus praecipuis*), co do których łatwiej jest osiągać porozumienie z akatolikami, a nawet z niewierzącymi. Zaliczył do nich kwestie Boga, grzechu, Odkupienia, Miłości i Krzyża. Samo posłuszeństwo papieżowi – pisał D'Avack – może o wiele łatwiej zaakceptować ten, kto zna konieczność posłuszeństwa Bogu, a zatem porządkowi ustanowionemu przez Boga, i postrzega to posłuszeństwo jako akt miłości i zna małość natury ludzkiej, która jest opatrnościowo korygowana i wspierana, bez przymusu, i udoskonalana przez hierarchiczną społeczność, jaką jest Kościół<sup>176</sup>.

Agostino D'Arco podkreślił wielką wagę jedności wszystkich, którzy szczycą się imieniem chrześcijan – czy to prawosławnych, czy reformowanych – tak aby wszyscy, walcząc pod sztandarem Chrystusa, mogli przeciwstawić się współczesnemu antychrystowi, czyli marksistowskiemu ateizmowi. Wspólne spotkania, proponowane przez Piusa XI i Piusa XII, przyjmowane z lękiem przez katolików, dały nadzieję, że wkrótce nadejdzie dzień pojednania wszystkich chrześcijan<sup>177</sup>.

W opinii Armando Faresa jedność Kościoła najbardziej jaśniej w Piotrze. „Gdzie Piotr, tam Kościół” (*ubi Petrus, ibi Ecclesia*), jedność wiary, uświęcania i rządzenia. Ta sama jedność, zwłaszcza we władzy, powinna jaśnieć także w poszczególnych Kościołach. Dlatego też na Soborze należy omówić lub wskazać pewne rzeczy, które najbardziej przyczyniają się do jedności rządzenia w każdej diecezji. „Nic bez biskupa” – pisał Fares – zarówno prawnie, jak i faktycznie<sup>178</sup>.

Sobór winien rozważyć kwestie związane z powrotem do jedności z Kościołem katolickim. Chodzi zarówno o jedność z Kościołami wschodnimi, które nazywane są ortodoksyjnymi, jak i z heretykami, pochodzącymi z pseudo-reformacji z XVI wieku. W przekonaniu Faresa Sobór powinien zbadać kryteria, których należy przestrzegać, aby

<sup>176</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 149.

<sup>177</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 173–174.

<sup>178</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 180.

pomnażać i zwiększać braterskie poznanie i wzajemne zrozumienie między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, zachowując zawsze – co jest oczywiste – zasady wiary, i aby usuwać przeszkody o charakterze psychologicznym i historycznym, które uniemożliwiają powrót tych braci do świętego katolickiego i apostołskiego Kościoła rzymskiego<sup>179</sup>.

Roberto Massimiliani postulował wyjaśnienie katolickiej doktryny o jedności Kościoła<sup>180</sup>. W odniesieniu do braci odłączonych od Kościoła proponował, żeby w ramach przygotowań do Soboru zająć się przedstawianiem faktów historycznych w taki sposób, aby zakładać dobrą wiarę i nie ukrywać ich zasług oraz wad katolików, a także nawiązywać prywatne relacje. Sugerował zaproszenie prawosławnych na Sobór i przyjęcie metody działania analogicznej jak to miało miejsce na Soborze Florenckim<sup>181</sup>.

Vittorio De Zanche proponował uroczyste potwierdzenie, nie tylko w odniesieniu do odłączonych Kościołów, ale także w odniesieniu do samych katolików, duchowieństwa i wiernych, podstawowej koncepcji jedności i powszechności Kościoła, która w praktyce często jest redukowana do Kościoła partykularnego, diecezji i parafii oraz zgromadzeń zakonnych<sup>182</sup>.

Cristoforo Domenico Carullo postulował wezwanie (*revocatio*) Kościoła wschodniego i dysydentów do jedności Kościoła<sup>183</sup>.

Aniello Calcara sugerował wspieranie inicjatyw mających na celu przywrócenie braci odłączonych do jedności Kościoła. W tym celu proponował wprowadzenie i obchodzenie Tygodnia Jedności. Należy zachęcać duchownych łacińskich i orientalnych do wzajemnego poznania i zrozumienia obu obrzędów liturgicznych<sup>184</sup>.

---

<sup>179</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 185.

<sup>180</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 218.

<sup>181</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 221.

<sup>182</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 226.

<sup>183</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 228.

<sup>184</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 236.



Paolo Carta zwrócił uwagę na panujące w świecie tendencje zjednoczeniowe. Podkreślił w tym kontekście słabość Kościoła, który mając tak wielki potencjał ludzki, w niewielkim stopniu wpływa na świat. Problem dostrzegął w braku jedności w Kościele. Postulował, aby Sobór zajął się przede wszystkim wewnętrzną jednością w Kościele<sup>185</sup>.

Amedeo Polidori postulował matczyne wezwanie (*materna revocatio*) do jedności Kościoła wszystkich, którzy odłączyli się od niego przez schizmę lub herezję<sup>186</sup>.

Dionigio Casaroli zachęcał do podejmowania starań na rzecz jedności wszystkich chrześcijan. Sugerował podjęcie debat nad przyjętym przez Greków i Łacinników na Soborze Florenckim wyznaniem w kwestii prymatu, nad integralnością Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego, nad nieobligowaniem innych do używania w symbolu *Filioque*, nad pewnymi ustępstwami w kwestii celibatu, nad spotkaniami z anglikanami i w ogóle z protestantami, odbywającymi się w Malines<sup>187</sup>.

Domenico Vendola postulował, aby Sobór zajął się kwestią jedności Kościoła, czy to z Kościołami wschodnimi, czy ze schizmatykami epoki nowożytnej<sup>188</sup>.

Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini (przyszły papież Paweł VI) proponował powołanie komisji złożonych z kompetentnych ludzi (historyków, teologów itp.), podjęcie debat historycznych, teologicznych, prawnych, pastoralnych odnoszących się do relacji Kościoła katolickiego do Kościołów odłączonych i innych chrześcijańskich zgromadzeń. Postulował spotkania teologów katolickich zarówno z teologami prawosławnymi (w Wenecji), jak i anglikanami (na wzór spotkań w Malines). Wskazał na trudność organizowania takich spotkań z protestantami ze względu na brak jedności między nimi, brak

<sup>185</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 289–292.

<sup>186</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 297.

<sup>187</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 299.

<sup>188</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 351.

hierarchii i podział na wiele różnych wyznań. Montini wskazał na konieczność dania chrześcijanom odłączonym nadziei na powrót do jedności Kościoła z godnością (*ad unitatem Ecclesiae redeundi cum dignitate*). Sugerował pewne ustępstwa w kwestii dyscypliny, rytów i prawa, aby ułatwić braciom odłączonym powrót do jedności Kościoła<sup>189</sup>.

W obliczu coraz to nowych niebezpieczeństw, związanych z materializmem i nacjonalizmem oraz innymi antychrześcijańskimi doktrynami, Vincenzo De Chiara dostrzegał konieczność jedności chrześcijan. Należy podjąć działania wspierające tę jedność<sup>190</sup>.

Carlo de Ferrari wśród sześciu postulowanych zagadnień dogmatycznych jako ostatnią wymienił kwestię jedności Kościołów dysydenckich<sup>191</sup>.

Alfonso Castaldo zwrócił uwagę na znaczenie modlitwy o zjednoczenie narodów dla jedności wiary chrześcijańskiej i katolickiej. Na świecie przygotowuje się straszliwą broń – pisał Castaldo – która jest w stanie całkowicie zniszczyć ludzi i rzeczy. Niech jedność umysłów w Prawdzie i powszechny ruch Miłości przyniosą ratunek i wskażą pielgrzymującej na świecie ludzkości pomyślną drogę. Według arcybiskupa Neapolu pragnienie i ruch na rzecz zjednoczenia, zwłaszcza w obecnych czasach, przyciągają wszystkich, ale tylko Kościół Chrystusowy gwarantuje i zachowuje łaskę doskonałej jedności. Jedności w prawdzie wiary i uczuciach serc będą według Castaldo sprzyjać: a) pełna wiedza o prawdzie, która stale rośnie; b) nieustanna hojna miłość; c) pełne i wierne przestrzeganie dyscypliny Kościoła i jego przykazań. Do skutecznych środków na rzecz jedności zaliczył: modlitwę, głębsze poznanie i zrozumienie znaczenia obrzędów Kościoła oraz częsty udział wiernych w obrzędach liturgicznych<sup>192</sup>.

<sup>189</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 375–376.

<sup>190</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 382.

<sup>191</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 395.

<sup>192</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 417–418.

Angelo Calabretta zapewnił o kierowanych do Pana modlitwach o jedność Kościoła, zwłaszcza w kontekście rosnących z każdym dniem w siłę sekt protestanckich<sup>193</sup>.

Guido Maria Casullo zaproponował, aby zamiast tworzyć nowe definicje, preferować na Soborze deklaracje doktrynalne, które w mniejszym stopniu powiększają obiektywne i subiektywne trudności schizmatyków i innych chrześcijan, na których powrót się liczy<sup>194</sup>.

Girolamo Bartolomeo Bortignon obiecał modlitwę do Boga, żeby Sobór podjął działania mające na celu rozwianie nieprawdziwych opinii braci dysydentów i życzliwie ich zachęcił do miłości względem prawdziwej Matki, jaką jest Kościół<sup>195</sup>.

Carlo Allorio postulował, aby w taki sposób zorganizować Kościół, żeby to sprzyjało jedności, czyli włączeniu (*insertio*) Kościoła wschodniego. Drogą do tego jest decentralizacja i powiększanie autonomii<sup>196</sup>.

Giovanni Vittorio Ferro podjął kwestię jedności wewnętrznej w Kościele katolickim. Proponował położyć akcent na miłość braterską, zmianę terminologiczną (określanie duchownych mianem „diecezjalnych” a nie „świeckich”), zachowanie egzempcji zakonnych wszędzie z wyjątkiem sprawowania świętej posługi na rzecz wiernych<sup>197</sup>.

Francesco Orlando zachęcał do promowania jedności z braćmi odłączonymi. Drogą do tego celu są nieustanne modlitwy katolików i dyskusje doktrynalne z niekatolikami.

Gaetano de Cicco proponował, aby Sobór wezwał błądzących do powrotu do jedności Kościoła<sup>198</sup>, a Emilio Pizzoni wskazał na „gorycz

---

<sup>193</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 445.

<sup>194</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 460.

<sup>195</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 500.

<sup>196</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 519.

<sup>197</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 562.

<sup>198</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 612.

dawnych bitew” (*veterum pugnarum acredinem*) jako czynnik sprzyjający jedności<sup>199</sup>.

Maurilio Fossati obok swoich propozycji przytoczył także sugestie kilku profesorów odnośnie do kwestii ekumenicznych. Domenico Bertetto proponował bardziej pozytywną katechezę dla wiernych, aby byli w stanie bronić wiary w oparciu o Pismo Świąte, a także braterskie spotkania z heretykami, których celem ma być doprowadzenie ich do wiary<sup>200</sup>.

W kontekście rosnącej tendencji do odchodzenia wiernych do protestantów Giovanni Maria Rolando proponował katechezę dla dorosłych, budowanie nowych kościołów i pomoc społeczną. Sugerował także podejmowanie przy okazji różnych uroczystości, zarówno ustnie, jak i pisemnie (w artykułach), tematu ważniejszych dogmatów (*dogmata maiora*), co do których istnieją kontrowersje między katolikami i niekatolikami. Chodziło mu o kwestie Niepokalanego Poczęcia Maryi, Ciała Pańskiego, św. Piotra (papieża) itp. Rolando zwrócił uwagę na trudności związane z konwersją waldensów, ze względu na świadomość tworzenia mniejszości etnicznej posiadającej wspólną przeszłość<sup>201</sup>.

Figisto Domenico Melchiori zaproponował dołożenie przez Sobór wszelkich starań, aby doszło – przynajmniej częściowo i przy zachowaniu integralności doktryny – do zjednoczenia z jednym prawdziwym Kościołem, założonym na Chrystusie i Piotrze. W jego przekonaniu wyzwania czasów wymagają stworzenia jednego i silnego bastionu przeciwko. Dlatego – pisał Melchiori – trzeba znaleźć wspólną płaszczyznę porozumienia z braćmi-dysydentami. Tą płaszczyzną mogłoby być wspólne dziedzictwo prawdy (*patrymonium veritatis commune*), do którego należą takie prawdy jak: wiara w Trójcę Świętą, w Chry-

<sup>199</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 643.

<sup>200</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 675.

<sup>201</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 675.

stusa Syna Bożego i Odkupiciela, w Kościół dusz z Chrystusem (*Ecclesia animarum cum Christo*)<sup>202</sup>.

„Im bardziej przerażające są warunki, w jakich rodzaj ludzki w dziedzinie obecnie niepewne i niebezpieczne życie, tym bardziej w świecie chrześcijańskim odczuwa się potrzebę i pragnienie zjednoczenia wszystkich, którzy szczerą się chrześcijańskim imieniem” – pisał Antonio Santin. Zauważył coraz większe zaangażowanie, szczerłość i troskę o jedność ze strony chrześcijan zarówno ze Wschodu, jak i z różnych wyznań protestanckich. „Otwierają oni serca na nową ufność, stawiają pierwsze, niepewne i powolne kroki, pragnąc jedności wszystkich dzieci Krzyża”. Według Santina Sobór powinien zaprosić chrześcijan odłączonych do braterskiego zjednoczenia z katolikami. Ta jedność polegałaby na powrocie do opuszczonego przez nich domu (*reditus ad domum a ipsis derelictam*). Apelując do braci odłączonych, trzeba jednak uwzględnić stan ich umysłów, a także ludzkie słabości, które doprowadziły do budzącego smutek podziału<sup>203</sup>.

Luciano Marcante zwrócił uwagę, że to przede wszystkim żarliwe pragnienie Pana – „aby wszyscy stanowili jedno” – wyrażone na początku Jego męki, podjętej dla odkupienia ludzi, coraz bardziej porusza i pobudza serca chrześcijan. Nie wolno niczego pomijać, aby osiągnąć ten upragniony cel, nawet gdyby trzeba było pójść na ustępstwa wobec dysydentów<sup>204</sup>.

Clemente Micara wskazał na główne trudności związane z powrotem dysydentów do Kościoła rzymskiego. Wymienił następujące: a) nieznaną prawdziwej doktryny Kościoła katolickiego odnośnie do kontrowersyjnych kwestii dogmatycznych oraz prymatu Piotra i jego następców; b) strach prawosławnych, że po zjednoczeniu z Rzymem utracą swoją autonomię i dobre tradycje; c) duch fałszywego ekumenicznego irenizmu, istniejący wśród promotorów ruchu

<sup>202</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 679–680.

<sup>203</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 697.

<sup>204</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 712.

ekumenicznego i wśród prawosławnych, przekonujących samych siebie, że wyznają prawdziwą wiarę chrześcijańską, nawet jeśli nie uznają Magisterium Kościoła; d) zapomnienie, że chociaż kwestia nieomylnego Magisterium jest warunkiem *sine qua non* i najbliższą regułą wiary katolickiej, podczas gdy autorytet objawiającego Boga jest najwyższą regułą, to jednak jest ono (Magisterium) konieczne dla wszystkich, aby można było mieć nadprzyrodzoną pewność posiadania całej prawdy objawionej przez Jezusa Chrystusa, bez żadnego błędu i bez żadnych braków. W opinii Micary wiara w to, że wszystkie wyznania posiadają prawdy niezbędne do zbawienia i że wszystkie mają swoje błędy, jest sprzeczna z obietnicą Boskiej obecności daną Kościołowi przez Chrystusa. Jeśli można przyznać, że żaden Kościół nie jest całkowicie poza prawdą, to należy zakwestionować tezę, że żaden nie jest w posiadaniu całej prawdy i że nie ma sposobu, aby upewnić się, na podstawie zewnętrznych i wewnętrznych znaków, który jest prawdziwym Kościołem Chrystusa<sup>205</sup>.

Francesco Imberti sformułował cztery propozycje odnośnie do jedności Kościoła: a) specjalna forma modlitw raz w miesiącu (np. w pierwszy piątek), aby wszyscy ludzie zgromadzili się w jednej owczarni pod jednym Pasterzem (obchodzenie Tygodnia Jedności jest niewystarczające); b) organizowanie spotkań z heretykami i schizmatykami, aby dokładnie poznać ich doktrynę, błędy i wady (dzięki rzetelnej wiedzy i zażyłości można osiągnąć jedność); c) chociaż wydaje się, że prymat papieża nie jest już odrażający dla heretyków, to jednak uwolnienie ich od podporządkowania władzy cywilnej byłoby pożyteczne; d) należy zachęcać katolików do udziału w kongresach hereetyckich, aby nie przepuścić żadnej okazji do osiągnięcia jedności<sup>206</sup>.

Constanzo Micci sugerował, aby podejmując kwestie doktrynalne, Sobór miał na uwadze powrót błędzących do jedności. Zaproponował także, aby ojcowie soborowi w sposób uroczysty wezwali wszystkich

<sup>205</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 718.

<sup>206</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 724–725.

błądzących heretyków i schizmatyków do jedności Kościoła. Niech w oparciu o autorytet Soboru uczą, że nic nie jest ku temu przeszkodą z wyjątkiem kwestii sprzecznych ze zdefiniowaną doktryną wiary<sup>207</sup>.

Secondo Chiocca proponował jednolitość (*uniformitas*) liturgii w całym Kościele<sup>208</sup>. A Salvatore Ballo Guercio wyraził nadzieję, że Sobór podejmie kwestię środków, które umożliwią dysydentom stworzenie jednej owczarni z Kościołem rzymskokatolickim<sup>209</sup>.

Alois Hudal zauważył wielkie niebezpieczeństwo polegające na tym, że Kościoły wschodnie, poprzez ruch ekumeniczny w Genewie, będą coraz bardziej ulegać wpływowi światowego protestantyzmu. Wielu młodych ludzi ze Wschodu studiowało już na protestanckich wydziałach teologicznych w Niemczech (Tuebingen, Berlin). Hudal zaproponował szereg działań sprzyjających jedności Kościoła. Chodziło mu przede wszystkim, choć nie wyłącznie, o Kościół Wschodni. Postulował: a) pozostawienie bez zmian sposobu wybierania i nominowania biskupów zgodnie ze starożytnymi tradycjami (zasada autonomii); b) uznanie Rzymu jako centrum jedności, które mogłoby być trybunałem apelacyjnym w przypadku, gdy co najmniej pięciu biskupów odpowiedniego Kościoła Wschodniego zażąda takich środków; c) zaproszenie wschodnich biskupów na Sobór, tak jak to miało miejsce przed 1870 r. i przyznanie im miejsca godnego ich bogatej historii, aby uniknąć nawet najmniejszego powodu do wrogości; d) przyznawanie przez Rzym stypendiów, aby przyciągać studentów ze Wschodu do dobrych wydziałów katolickich z wybitnymi profesorami, nauką, doskonałą znajomością wielu języków i trudnych problemów Wschodu; e) utworzenie na wydziałach teologicznych w Wiedniu, Monachium i w Instytucie Katolickim w Paryżu własnych katedr historii, prawa i liturgii Kościołów wschodnich (ze względu na dawną antyrzymskość wielu młodych ludzi ze Wschodu z pewnością będzie pre-

<sup>207</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 779–780.

<sup>208</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 805.

<sup>209</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 809.

ferować trzy wyżej wymienione miasta, zwłaszcza że w Austrii i Niemczech jest wielu uchodźców ze Wschodu. Hudal wyraził przekonanie, że rządy tych dwóch krajów, we własnym interesie i z własnych środków finansowych, pomogą takiemu przyszłościowemu projektowi religijno-kulturowemu. Powinien on zostać rozpatrzony, przynajmniej zasygnalizowany i, jeśli to możliwe, zrealizowany przed Soborem, aby następnie przekazać pozytywny wynik w odpowiednim czasie jako dowód sympatii Rzymu i ciągłego zainteresowania braćmi z Kościołów Wschodnich<sup>210</sup>.

Antonio Ravagli stwierdził, że z uwagi na pragnienie zjednoczenia wszystkich chrześcijan w jednym prawdziwym Kościele katolickim czymś niewłaściwym byłoby definiowanie nowych dogmatów. Utrudniłoby ono jedność, zwłaszcza z Kościołem prawosławnym<sup>211</sup>.

Lorenzo Gargiulo zasugerował podejmowanie wysiłków na rzecz jedności chrześcijan poprzez rozwijanie dialogu między uczonymi katolickimi i niekatolickimi<sup>212</sup>.

Ruggero Raffaele Cazzanelli postulował kierowanie się największą miłością, pokorą i łagodnością przy działaniach na rzecz zjednoczenia z Kościołami dysydenckimi. W ten sposób miłość do prawdy ujawni się w sposób unikalny. Należy wskazać na dwa szczególne fundamenty jedności: prymat biskupa Rzymu i jego nieomyślność. Te fundamenty należy wydobyć ze źródeł historycznych. Kwestie dotyczące różnic w praktyce życia łatwiej będzie później ułożyć<sup>213</sup>.

Sergio Pignedoli przywołał słowa papieża, często podkreślającego, że Sobór powinien mieć na celu jedność<sup>214</sup>. Sugerował zaproszenie władz niekatolickich na Sobór nie tylko listownie, ale również przez osoby dobrze przygotowane i roztropne. Należałoby także zadbać

<sup>210</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 814–815.

<sup>211</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 835.

<sup>212</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 842.

<sup>213</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 845.

<sup>214</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 848.



o bardzo gościnne ich potraktowanie, aby mogli się czuć dobrze zarówno w domu wspólnego Ojca, jak i w Kurii<sup>215</sup>.

Roberto Ronca uznał, że byłoby czymś właściwym, gdyby Sobór ofiarował braciom odłączonym i całemu światu drogocenną perłę, której tysiąc twarzy jaśnieje prawdą i pokojem prawdziwego Kościoła<sup>216</sup>.

Ugo Poletti postulował, aby ojcowie soborowi, biorąc przykład z papieża Jana XXIII, jednym sercem i jednymi ustami podjęli działania na rzecz powrotu schizmatyków i heretyków na łono Kościoła, tak aby niezmienna prawda doktryny katolickiej zajaśniała dzięki miłości, ukazując błądzącym wszystkie drogi; aby z zachowaniem integralności wiary i kościelnej dyscypliny powstała jedna owczarnia i jeden Pasterz<sup>217</sup>.

Andrei Apollon Katkoff przywołał papieża, którym na sercu leżał problem chrześcijan odłączonych od Kościoła (Jan XXIII, Benedykt XV, Pius XI, Pius XII). Jedność oznacza, że niekatolicy muszą skorygować swoje myślenie doktrynalne i przygotować się emocjonalnie, a katolicy ukierunkować swoje myślenie na jedność i również przygotować się do niej emocjonalnie. Aby jednak to skorygowanie umysłów niekatolików stało się możliwe, katolicy muszą najpierw przygotować swoje umysły i pozyskać sobie serca opornych (*corda recalcitrantium ad se disponere*).

Według Katkoffa biskupi, duchowieństwo i lud katolicki powinni uczynić wszystko, aby ułatwić tę jedność i usunąć przeszkody. Postulował, aby dekrety papieża były znane biskupom i duchowieństwu. W praktyce wszędzie można spotkać się z dużą ignorancją. W wielu seminariach zaniedbuje się studiowanie Kościoła wschodniego i doktryny Kościoła wschodniego. Studenci seminarium prawie nie wiedzą, że istnieją ludzie Wschodu. Stąd wynika ignorancja, podejrzliwość i wrogość wobec mieszkańców Wschodu, nie tylko niekatolików, ale

<sup>215</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 851.

<sup>216</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 856.

<sup>217</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 871.

także katolików. Bardzo często mieszkańcy Wschodu (nawet katolicy) są ponownie chrzczeni, ponownie bierzmowani i przenoszeni na obrządek łaciński. Władza zmiany obrządku jest zastrzeżona dla Stolicy Apostolskiej, ale w praktyce wielu biskupów ma tę władzę i z niej korzysta. Aby księża katolicy wschodni mogli z czystym sumieniem powiedzieć niekatolikom, że w Kościele Bożym istnieje równość obrzędów, że jest dobra wola zachowania obrządków wschodnich, należy skorygować te anomalie jak najszybciej. To wszystko powoduje skandal u niekatolików i rozpacz w umysłach duchowieństwa katolickiego na Wschodzie. Jeśli po Soborze nie wszyscy powrócą na łono Kościoła, to przynajmniej ze strony katolików wszystko będzie przygotowane na czas, kiedy Bóg Największy i Najlepszy udzieli tej łaski<sup>218</sup>.

Biagio Budelacci postulował jedność Kościoła zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną (z braćmi odłączonymi)<sup>219</sup>.

### 1.1.2. Azja

Fernando Guercilena z Birmy proponował ogłoszenie na Soborze dogmatu o Maryi jako Pośredniczce wszelkich łask. Przez Dziewicę Maryję Bóg może skutecznie jedność w Kościele<sup>220</sup>.

Albert-Pierre Falière i John Joseph U Win zwrócili uwagę na skandal, jakim jest podział chrześcijaństwa. Przytoczyli słowa krytyków mówiących: „najpierw się pojednajcie między sobą a dopiero potem idźcie i głosicie”. Zasugerowali zmianę podejścia do braci odłączonych poprzez okazanie im życzliwości i wyjście im naprzeciw w postaci pewnych ustępstw<sup>221</sup>.

Francis Xavier Mutappa uznał kwestię jedności z dysydentami za główne zadanie Soboru<sup>222</sup>.

<sup>218</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 884–885.

<sup>219</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars III: Italia*, s. 886.

<sup>220</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 21.

<sup>221</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 22–23.

<sup>222</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 121.

Joseph Parecattil skoncentrował się przede wszystkim na formalnej stronie skontaktowania się z dysydentami. Chodziło mu o działania spersonalizowane (*modo personali, et non tantum generali*). W przekonaniu Parecattila listy zapraszające powinny zostać wysłane do przywódców narodów, obrządków, a nawet do arcybiskupów i metropolitów. Na pierwszym miejscu wymienił jakobitów, a na drugim maronitów. Sugerował zaproszenie w sposób przyjazny (*modo amabili*) protestantów, ale tylko tych, którzy – jak napisał – „zachowują jakąś ortodoksję” (*qui aliquam orthodoxiam servant*). Postulował także zaproszenie Światowej Rady Kościołów i Światowego Stowarzyszenia Luterńskiego oraz Kościoła Indii Południowych. Proponował także pomoc zarówno dla biskupów różnych języków, jak i dla dysydentów, aby mogli z łatwością śledzić obrady soborowe<sup>223</sup>.

Joseph Mark Gopu postulował szukanie odpowiednich środków, aby przyciągnąć schizmatyckie Kościoły wschodnie do jedności Kościoła katolickiego<sup>224</sup>.

Frans Simons porównał zaangażowanie Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich na rzecz działalności misyjnej. Zwrócił uwagę na kwestie finansowania misji. Powołał się na świadectwo kobiety, która przeszła od baptystów do Kościoła katolickiego. Stwierdziła, że w jej kościele protestanckim w każdą niedzielę zbierana była kolekta na misje. Kościoły luterńskie w Nowym Jorku przeznaczają 30 procent swoich dochodów na działalność misyjną<sup>225</sup>.

Matthew Pothanamuzhi postulował zaproszenie Kościołów dysydenckich, a przede wszystkim protestantów, do udziału w Soborze w charakterze obserwatorów. Byłoby to nie tylko pożyteczne, ale także ożywiłoby ducha braterstwa<sup>226</sup>.

---

<sup>223</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 127.

<sup>224</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 135.

<sup>225</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 141.

<sup>226</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 151.

Thomas Joseph Tharayil proponował nawiązywanie bardziej serdecznych relacji pomiędzy osobami różnych obrządków liturgicznych, zarówno w Kościele, jak i poza nim, aby dysydentom łatwiej było powrócić do Kościoła<sup>227</sup>.

Louis Mathias wskazał na wartość miłości i sprawiedliwości w procesie zjednoczenia chrześcijan. Według niego Sobór winien podjąć refleksję nad metodami, które pomogłyby we wzajemnych kontaktach i powrocie do jedności z prawdziwym Kościołem. Wyrzilił jednak wątpliwości co do tego, czy metody uzyskania zgody i jedności z braćmi odłączonymi powinny być wypracowywane na Soborze właśnie wraz z nimi. Konieczne jest jednak – zaznaczył Mathias – aby obie strony zbliżyły się do siebie<sup>228</sup>.

Joseph Bartholomew Evangelisti proponował wyjście naprzeciw tym protestantom i schizmatykom, którzy są gotowi powrócić do jedności z Kościołem katolickim, ale na przeszkodzie stoją im problemy rodzinne. Należałoby w indywidualnych przypadkach złagodzić prawo celibatu, tak aby po wystarczającym przygotowaniu mogli zostać wprowadzeni do prawowitego kapłaństwa<sup>229</sup>.

Sebastian Emmanuel Vayalil proponował podjęcie następujących działań na rzecz jedności z dysydentami: a) należy unikać wszelkich wyrażań i opinii, które wydają się podkreślać wyższość Kościoła zachodniego lub które okazują jakąkolwiek pogardę dla braci odłączonych; b) na przyszłość należy zdecydowanie usunąć wszelkie podejrzenia o tzw. „latynizację” zarówno w obrzędach, jak i w jurysdykcji; c) gdyby jakkolwiek Kościół oddzielony powrócił do jedności Kościoła prawdziwego, nie powinien wprowadzać od razu całego obowiązującego dziś prawodawstwa kanonicznego i powinien mieć zapewniony łatwy dostęp do papieża; d) należy ożywić w jakiejś ograniczonej formie *communicatio in sacris* między katolickimi prezbite-

---

<sup>227</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 153.

<sup>228</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 169.

<sup>229</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 173.

rami różnych obrządków a wiernymi i kapłanami dysydenckimi, tak aby wspierać w sposób prawdziwie katolicki i ekumeniczny pokojowy apostolat wśród braci odłączonych<sup>230</sup>. Identyczne postulaty i takimi samymi słowami przedstawił Sebastian Valloppilly<sup>231</sup> oraz Athanasios Cheriyan Polachirakal<sup>232</sup>.

Andrew Alexis D'Souza zadeklarował, że on sam będzie współpracował z braćmi protestantami i braćmi ze Wschodu – nie tylko w praktyce, ale i w dyskusjach doktrynalnych – na rzecz mocniejszego ugruntowania nauki o jedności (*unicitate*) Kościoła katolickiego. Postulował zajęcie się kwestią tolerancji wobec niekatolików. Sugerował także wyselekcjonowanie młodych duchownych i ich odpowiednie przygotowanie, aby mogli działać na rzecz przywrócenia jedności wszystkich członków Kościoła Chrystusowego. D'Souza dostrzegał także konieczność zajęcia się kwestiami, które nie są właściwie rozumiane przez chrześcijan niepozostających w komunii z Kościołem katolickim. Miał na myśli kwestie sakramentaliów i odpustów<sup>233</sup>.

Niclas Kujur postulował określenie zasad współpracy z niekatolikami na polu ekumenicznym<sup>234</sup>.

George Alapatt proponował wysłanie osobistych zaproszeń do tych, którzy stoją na czele Kościołów, aby wzięli udział w Soborze w charakterze obserwatorów. Postulował także zaproszenie delegatów Światowej Rady Kościołów, Światowego Stowarzyszenia Luterskiego i Kościoła Południowych Indii. Zwrócił uwagę na konieczność zmiany języka w mówieniu o wiernych Kościoła prawosławnego. Określanie ich mianem „dysydentów” jest pojmowane jako wyraz nienawiści (*odium*)<sup>235</sup>. Benedict Varghese Gregorios Thangalathil również postulował skierowanie zaproszeń do przywódców innych Kościołów oraz

<sup>230</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 188–189.

<sup>231</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 203.

<sup>232</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 207.

<sup>233</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 192–193.

<sup>234</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 197.

<sup>235</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 209.

delegatów Światowej Rady Kościołów, Światowego Stowarzyszenia Luterńskiego i Kościoła Południowych Indii. Widział także konieczność udzielenia większego wsparcia ruchowi ekumenicznemu<sup>236</sup>.

Grupa biskupów indyjskich (dziewięciu) pod przewodnictwem arcybiskupa Josepha Attipetty'ego wskazała na konieczność współpracy z niekatolikami w obliczu ataku ateizmu<sup>237</sup>.

Indonezyjski biskup Willem Schoemaker sugerował, że drogą do przyciągnięcia owiec Chrystusa, które żyją jeszcze poza owczarnią, nie jest naleganie na jednolitość (*uniformitate praefabricata*), która miałaby być akceptowana we wszystkim, przez wszystkich i wszędzie, ale powrót do źródeł chrześcijańskiego objawienia. Dlatego istnieje konieczność przemyślenia w świetle wiary szukającej zrozumienia (*Fide quaerente intellectum*) możliwości chrześcijańskiej *praxis* ze świadomością ewolucji homogenicznej w dalszym rozumieniu dogmatów, dróg codziennego życia, obrzędów itp.<sup>238</sup>. Proponował także stworzenie różnych podkomisji do dialogu z różnymi wyznaniem chrześcijańskimi<sup>239</sup>. W przekonaniu Schoemakera świadectwo katolicyzmu wobec reformacji, prawosławia, pogan powinno być „pozytywnym świadectwem” (*positiva testificatio*) tego, jak Ewangelia jest „Drogą, Prawdą i Życiem”, odnawiającą oblicze ziemi<sup>240</sup>.

Filipiński biskup Henry Charles Byrne zwrócił uwagę, że zaproszenie skierowane do wszystkich grup chrześcijańskich do przyłączenia się do Soboru wzbudziło nadzieję, że dysydenckie Kościoły chrześcijańskie, a w szczególności odłączeni bracia ze Wschodu, zostaną zachęcani do powrotu do jedności w Jedynym Prawdziwym Kościele, poprzez przyjęcie ustanowionego przez Boga autorytetu biskupa Stołicy Rzymskiej<sup>241</sup>.

<sup>236</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 213–214.

<sup>237</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 217.

<sup>238</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 243.

<sup>239</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 249.

<sup>240</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 251.

<sup>241</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 312.

Iracki biskup Raphaël I Bidawid dostrzegając konieczność podjęcia przez Sobór kwestii stosunków Kościoła katolickiego z Kościołami dysydenckimi i problemów z nich wynikających, zwłaszcza odnośnie do *communicatio in divinis* i małżeństw mieszanych<sup>242</sup>. André Sana postulował złagodzenie *communicatio in sacris*<sup>243</sup>, a Armand-Etienne M. Blanquet du Chayla sugerował ponowne rozważenie i zdefiniowanie *communicatio in sacris* z prawosławnymi dla umożliwienia braterskich relacji<sup>244</sup>.

Raphaël Rabban zwrócił uwagę, że określa się już sobór mianem unijnego. Dobro dusz, a także sam duch religii czynią to zjednoczenie szczególnie pożądanym. Ofiary, jakie wiążą się ze zjednoczeniem, są niczym w porównaniu z dobrem dusz odkupionych przez Najdroższą Krew. Rabban dostrzegając szereg trudności na drodze do zjednoczenia. Postulował, aby zacząć od zmiany języka (*expressions et terminologie*). Według niego sporą liczbę wyrażen skandalicznych dla braci odłączonych można znaleźć w traktatach o Trójcy Świętej, Wcieleniu, Odkupieniu, czyściu itp. Sugerował także, aby ograniczyć do minimum wymagania prawa kanonicznego odnośnie do relacji z braćmi odłączonymi i *communicatio in sacris*<sup>245</sup>.

Libański kardynał Ignace Gabriel I Tappouni wraz z grupą biskupów postulował, aby patriarchaty stolic apostolskich obrządków wschodnich zachowały całą swoją specyfikę. Należy wyjaśnić ich status, uznać go i zadbać o zabezpieczenie tradycyjnego prestiżu tych patriarchatów w oczach braci odłączonych<sup>246</sup>.

Patriarcha ormiański Grégoire-Pierre XV Agagianian zwrócił uwagę na niepokoje i zamieszanie związane z ekumenizmem. Dotyczą one pojęcia prawdziwego Kościoła, jego konstytucji, jedności,

<sup>242</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 361.

<sup>243</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 362.

<sup>244</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 364.

<sup>245</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 367–368.

<sup>246</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 391.

prymatu i jurysdykcji biskupa Rzymu. Pojawiają się bowiem publikacje, które zdają się wyobrażać jedność chrześcijan inaczej niż „poprzez powrót odłączonych chrześcijan do jedynego prawdziwego Kościoła Chrystusowego”. Taki stan rzeczy grozi powstaniem indyferentyzmu wśród katolików, którzy mogą uwierzyć, że istnieje kilka Kościołów i że są one równe. Grozi to także dalszym ugruntowaniem stanowisk dysydentów, utwierdzając ich w opinii lub przekonaniu, że „ich Kościół” jest przynajmniej Kościołem takim samym jak wszystkie inne. Niektórzy wpadają w fałszywy irenizm, który ze szkodą dla prawdy twierdzi, że działa w oparciu o miłość. Stąd pojawia się idea: „Aby ułatwić drogę do zjednoczenia, musimy za wszelką cenę pozyskać łaskę dysydentów”<sup>247</sup>.

Według Agagianiana apel papieża o zjednoczenie został na ogół dobrze przyjęty przez dysydentów. W odniesieniu do soboru ekumenicznego pojawiają się następujące oczekiwania i propozycje: a) oczekiwanie oficjalnego zaproszenia; b) gotowość przyjęcia prymatu papieskiego jako *primus inter pares* wśród patriarchów; c) w kwestiach doktrynalnych jedni proponują trzymanie się pierwszych trzech, a inni pierwszych siedmiu soborów ekumenicznych; d) sugerują pewien rodzaj konfederacji, która nie naruszałaby autonomii i suwerenności każdego Kościoła. Patriarcha zacytował słowa ormiańskiego, dysydenckiego katolikosy Zareha Payasliana, który wyraził swoje zadowolenie z ogłoszenia Soboru i zjednoczenia chrześcijan, co jego zdaniem będzie miało wielką korzyść: a) utworzenie jednolitego frontu wśród chrześcijan przeciwko materializmowi; b) kontakty między przywódcami chrześcijańskimi pomogą wzmocnić pozycję chrześcijaństwa w świecie. Według Payasliana papieski apel o zjednoczenie ma tę zaletę, że obudził chrześcijańskie sumienie na ten niepokojący problem; uświadomił ludziom dobrej woli, na czym dokładnie polega

---

<sup>247</sup> Por. *Antepaerapatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 395–396.



chrześcijańskie zjednoczenie; zaprosił chrześcijański świat do modlitwy w tej intencji<sup>248</sup>.

Maronicki biskup Trypolisu Antoine Abed podjął kwestię relacji z prawosławnymi. Postulował przyznanie pewnej wolności, aby katolicy mogli uczestniczyć w ceremoniach religijnych – na pogrzebach, podczas intronizacji biskupa lub patriarchy i tym podobnych osób – które mogą krzewić miłość i harmonię serc (*caritatem et harmoniam cordium fovere possunt*). W pewnych granicach powinien być także dozwolony taki udział dla duchownych (*assistentia et participatio socialis*)<sup>249</sup>.

Michael Doumith postulował złagodzenie przepisów odnośnie do *communicatio in sacris*. Uzasadnił to faktem, że poza nielicznymi wyjątkami nie ma obecnie żadnego ataku ze strony dysydentów na Kościół katolicki, przynajmniej w tych regionach. W opinii Doumitha nie może dojść do prawdziwego i trwałego zjednoczenia, jeśli duchowe dojrzewanie rozdzielonych wspólnot nie następuje przy pomocy misjonarzy i księży katolickich, pracujących z wielką cierpliwością i dużą wolnością, z wykluczeniem wszelkich zamiarów „prozelityzmu”. Arcybiskup maronicki odwołał się do historii, dowodząc, że głoszenie Słowa Bożego dysydentom i udzielanie im sakramentów spowodowały nawrócenie wielu odłączonych. Takie działania rozwiązały wiele uprzedzeń wobec Kościoła katolickiego. Obecnie to zbawienne działanie kapłańskiej posługi katolików wobec oddzielonych wydaje się trudniejsze ze względu na obowiązujące prawodawstwo<sup>250</sup>.

Grégoire Ephrem Jarjour proponował: a) jasne i konkretne określenie praw, przywilejów i obowiązków wszystkich Kościołów, aby nie powstała wielka przepaść między katolickimi Kościołami wschodnimi a odłączonymi Kościołami wschodnimi; b) wydrukowanie broszury wyjaśniającej podstawowe prawdy (*veritates fundamentales*) dogmatyczne i moralne, których nikt nie może zmienić, oraz inne kwestie,

<sup>248</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 398–399.

<sup>249</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 405.

<sup>250</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 408.

które wskazują różnice pomiędzy Kościołem katolickim a odłączonymi Kościołami (doktrynę katolicką należy wyjaśniać argumentami historycznymi, biblijnymi i patrystycznymi, z niezbędną zwięzłością i największą miłością). Jarjour jasno sprecyzował elementy co do których istnieją różnice<sup>251</sup>. Zapowiedział także, że patriarcha Antiochii Syryjskiej Ignace Gabriel I Tappouni w najbliższym czasie podejmie te kwestie na synodzie.

Jarjour po zasięgnięciu opinii ekspertów sformułował następujące propozycje: a) jest rzeczą słuszną, aby fundament unii z braćmi prawosławnymi odłączonymi opierał się na ośmiu pierwszych soborach ekumenicznych odbywających się pod przewodnictwem delegatów papieża, oraz na Soborze Florenckim; b) kwestie określone przez papieża w *motu proprio* lub na Soborze Trydenckim lub Watykańskim I będą przedmiotem przyszłych dyskusji; c) odłączone Kościoły prawosławne nie będą związane całym ustawodawstwem, które Kościół rzymski lub papież wydaje Kościołom Wschodnim zjednoczonym z Rzymem; d) nowe ogólne ustawodawstwo synodalne w zakresie administracji Kościoła – które nie zostało wypracowane na synodzie Kościołów katolickich i prawosławnych odłączonych – nie będzie obowiązywać tych oddzielonych Kościołów, jeśli utworzą one unię z Rzymem, chyba że pojawi się na soborze ekumenicznym, któremu będzie przewodniczył papież lub jego delegat; e) patriarchaty łańskie, ustanowione przez Stolicę Apostolską w Aleksandrii, Jerozolimie i Antiochii, powinny zostać zniesione; f) należy uznać ustawodawstwo Kościołów odłączonych wydane po oddzieleniu, o ile nie zawiera nic sprzecznego z wiarą i moralnością; g) na pierwszej sesji soboru ekumenicznego papież powinien uznać i ogłosić, że oddzielone Kościoły

---

<sup>251</sup> „1) Primatus et infallibilitas Romani Pontificis; 2) Processio Spiritus Sancti; 3) Panis azimus et fermentatus; 4) Transubstantiatio Sacramentalis; 5) Communio sub specie unica; 6) Communio infantium; 7) Purgatorium; 8) Felicitas Sanctorum; 9) Baptismus per infusionem et aspersiones; 10) De Immaculata Conceptione; 11) De matrimonio. Por. Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia, s. 419”.

prawosławne zachowują pełne uprawnienia do konsekracji biskupów i święceń kapłańskich, a także do udzielania sakramentów z władzą biskupią nad wiernymi<sup>252</sup>.

Palestyński biskup Vincent Gelat wskazał z jednej strony na wielką radość ludzi z racji zwołania soboru ekumenicznego i pragnienia jedności ludu chrześcijańskiego, a z drugiej na różne rozumienia, jaką ta jedność powinna mieć postać. Niektórzy uważają, że taką jedność można osiągnąć w drodze kompromisu, nie rozumieją jednak natury Kościoła; inni sądzą, że wystarczy wspólne obchodzenie świąt z pomięciem kwestii dogmatycznych. Problemy ze zjednoczeniem wynikają ze strachu przed dyscypliną kościelną, a także z ducha wolności i niezależności. Jedność wśród niekatolików nie wyklucza podziału (*unitas subdivisa*) na różne niezależne od siebie i autokefaliczne prowincje kościelne. Według Gelata, zgodnie z napomnieniem papieża, sobór ekumeniczny powinien zająć się przede wszystkim przywróceniem zapału i dyscypliny w samym Kościele, uwzględniając zmiany w sposobie życia. Zasygnalizował problemy związane zarówno z małżeństwami mieszanymi, jak i nieważnością małżeństw zawieranych przed duchowym niekatolickim, nie wskazał jednak żadnych rozwiązań<sup>253</sup>.

Maronicki arcybiskup w Syrii François Ayoub proponował:

- a) uprzywilejowane traktowanie prawosławnych, inne niż protestantów, którzy nie mają już kapłaństwa i nie zachowują wszystkich sakramentów w swoim Kościele;
- b) unikanie wszelkich wypowiedzi, które mogłyby zranić uczucia niekatolików;
- c) przyjmowanie niekatolików do Kościoła katolickiego bez narzucania im upokarzającego wyrzeczenia się, ale zadowolając się ogólnym przyłgnięciem do doktryny katolickiej i uznając za taki fakt, że proszą o przynależność do Kościoła;
- d) dopuszczanie niekatolików do dzieł katolickich, upoważniając ich również do bycia świadkami w małżeństwie i rodzicami chrzestnymi przy chrzcie katolików;
- e) udzielanie sakramentów prawosławnym,

<sup>252</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 419–421.

<sup>253</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 443.

którzy o to proszą, na możliwych do spełnienia warunkach (Stolica Apostolska zezwoliła już, z zachowaniem dyskrecji i pod pewnymi warunkami, na dopuszczenie do sakramentów pokuty i Eucharystii); f) porozumienie z niekatolikami w sprawie obchodzenia Wielkanocy i Bożego Narodzenia w tym samym dniu; g) poszukiwanie rozwiązania przynajmniej dla ważności małżeństw mieszanych zawieranych u prawosławnych; h) zezwolenie wiernym katolickim na uczestnictwo we mszy u prawosławnych tam, gdzie nie ma świątyni katolickiej; i) unikanie jałowych dyskusji, zwłaszcza w prasie, i powstrzymywanie się od polemik, które ożywiają dawne dyskusje; j) promowanie bardziej bezpośrednich kontaktów między teologami katolickimi i teologami niekatolickimi w celu powrotu do wspólnej tradycji; k) wybranie z grona katolików osób o zdrowej doktrynie i szerokich poglądach, aby skontaktowali się z przywódcami Kościołów niekatolickich, a zwłaszcza ze świeckimi niekatolikami, którzy mają wpływ na te Kościoły, w celu przygotowania drogi do powrotu<sup>254</sup>.

Katolicki patriarcha grecko-melchicki Maximos IV Saigh wraz z 19 innymi biskupami przedstawił jedną z najbardziej rozbudowanych i kompleksowych propozycji. Na wstępie zaznaczył, że główną misją Kościoła melchickiego jest praca na rzecz zbliżenia prawosławnych braci do rzymskiej Stolicy Apostolskiej. Wyraził przekonanie, że wkład melchitów będzie – pomimo ich niewielkiej liczby – bardzo znaczący, ponieważ reprezentują wielkie apostolskie chrześcijaństwo wschodnie, którego większa część niestety nadal znajduje się poza komunią z Rzymem.

Według Saigha zachowanie przywódców zachodniego Kościoła katolickiego – zwłaszcza w ostatnich dwóch stuleciach – pomimo czystości ich intencji i świętości ich osób, tylko zwiększyło nieufność prawosławnych, pogłębiło schizmę i zaostriżyło ich stanowisko. Zbyt często na Zachodzie oskarża się Wschód o bycie przyczyną rozłamu. Przyznał, że to Kościół melchicki odczuwa i doświadcza skutków starć

<sup>254</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 450–451.

łacińsko-prawosławnych. Dlatego czuje się zobowiązany do wskazania głównych przyczyn zła i zaproponowania odpowiednich środków zaradczych.

W opinii Saigha i innych katolickich melchickich biskupów główną przyczyną zła jest tendencja większości łacińskich teologów i kanonistów do skupienia całej władzy powierzonej przez Chrystusa Jego Kościołowi w jedynej osobie papieża, do uczynienia go źródłem wszelkiej władzy, a w konsekwencji do przyznania nieproporcjonalnie scentralizowanych i praktycznie suwerennych uprawnień Kurii Rzymskiej, która działa w jego imieniu. Z tej perspektywy trudno jest im postrzegać apostolską władzę patriarchów i biskupów jako coś innego niż czystą i prostą delegację najwyższej władzy papieża, którą można dowolnie ograniczać i odwoływać. W ten sposób papież, Ojciec Chrześcijan, stał się postacią zniekształconą, oskarżaną przez niekatolików o nienasyconą pychę i ludzką ambicję, często sprzeczną z urokiem jego osoby, jego ludzkimi cechami i jego wybitną świętością. Prawo kanoniczne i eklezjologia wpływają na siebie nawzajem i dają początek tezom i środkom rządów, które są coraz bardziej scentralizowane i które pod władzą papieża – a w rzeczywistości Kurii Rzymskiej – powodują zanik wszelkiej władzy w Kościele.

Pierwszą rzeczą do zrobienia jest zatem wznowienie i dokończenie prac Soboru Watykańskiego, zawieszono go w 1870 roku. Określił on uprawnienia suwerennego papieża, ale nie miał czasu na zdefiniowanie natury i uprawnień episkopatu. Hierarchia ustanowiona przez Pana opiera się na Dwunastu z prymatem Piotra. Z punktu widzenia zjednoczenia z prawosławnymi – a także dla wewnętrznego pokoju katolików – istotne jest, aby władza Piotra była „zrównoważona” władzą Dwunastu.

Ponadto wydaje nam się – pisał dalej Saigh – że następny sobór będzie musiał zahamować nadmierną gorliwość, która prowadzi pewne grupy lub jednostki do „kampanii” w Kościele, aby papież ogłaszał coraz więcej definicji dogmatycznych w sprawach, co do których

może być pewna dowolność, co z kolei skutkuje wzbudzeniem przeciwnej tendencji doktrynalnej wśród innych chrześcijan, jeszcze bardziej oddalając ich od możliwości zjednoczenia wokół Stolicy Apostolskiej w Rzymie.

Należałoby utworzyć specjalną komisję do działania na rzecz jedności Kościoła. Komisja ta nie powinna rekrutować się wyłącznie spośród teologów i kanonistów „tendencji centralistycznej”, która dominuje w dykasteriach Kurii Rzymskiej i na papieskich uniwersytetach. Powinni się w niej znaleźć ludzie drugiej strony, to znaczy osoby, które rozumieją chrześcijańską mentalność apostolską Wschodu, które rozumieją jej odczucia i rozpoznają w niej to, co dobre i sprawiedliwe, osoby, które zdają sobie sprawę z wrażenia, jakie słowa i czyny Stolicy Apostolskiej w Rzymie mogą wywrzeć na Wschodzie. Teologowie tej kategorii nie są liczni, ale – jak zaznaczył Saigh – dzięki Bogu, jest ich coraz więcej. Wyraził gotowość wskazania takich osób. Postulował także, aby komisja nie ograniczała swojej pracy do spekulatywnego badania uprawnień episkopatu i ich kanonicznego sformułowania, ale skontaktowała się z przedstawicielami prawosławia, aby wspólnie studiować te kwestie w prawdzie i miłości, łącząc punkty widzenia, które często nie są sprzeczne, lecz komplementarne. Kontakt z prawosławnymi jest – według Saigha – niezbędny. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby dotrzeć także do monofizytów i nestorian, których monofizytyzm i nestorianizm coraz częściej jest uważany jedynie za werbalny.

Saigh podkreślił potrzebę natychmiastowego utworzenia tej komisji z dwóch powodów: a) upoważnienie jej do skontaktowania się z nimi wydaje się najlepszym sposobem nawiązania z nimi kontaktu; b) należy mieć nadzieję, że usługi tej komisji będą takie, że papież zdecyduje się, nawet po zakończeniu Soboru, utrzymać ją jako stałą instytucję do kontaktów z Kościołami odłączonymi.

Należy konsekwentnie dążyć do reformy wszystkiego, co bez podważania katolickich dogmatów, moralności czy dyscypliny nadawało się do krytyki w katolickim zachowaniu wobec innych chrześcijan,

w języku i czynach. W ten sposób Kościół katolicki obejmie przywództwo, co jest powszechnie pożądane, w prawdziwym katolickim ekumenizmie.

Prymat Piotra, nieomylny prymat – pisał Saigh – jest wielką łaską, charyzmatem umieszczonym przez Boga w Jego Kościele, nie dla dobra nielicznych lub tylko katolików, ale dla wszystkich chrześcijan, w tym prawosławnych i protestantów. Wszyscy ci chrześcijanie mają prawo korzystać z tego charyzmatu. Istnieją jednak przeszkody, które uniemożliwiają im dostrzeżenie go i dotarcie do niego, przeszkody stawiane albo przez nich samych, albo przez katolików. Katolicy winni zacząć od usunięcia przeszkód, które pochodzą od nich, nie czekając, aż inni zaczną. Tym powinna się zająć komisja<sup>255</sup>.

Saigh proponował złagodzenie ustawodawstwa w kwestii *communio in sacris*, ujednoczenie daty Wielkanocy, uznanie małżeństw mieszanych zawartych przed duchownym prawosławnym, a także uroczyste potwierdzenie deklaracji poprzednich soborów ekumenicznych oraz formalne przyrzeczenia papieży dotyczące praw i przywilejów Kościołów Wschodu, aby sobory ekumeniczne i papieże – składając obietnicę mieszkańcom Wschodu, którzy wejdą w jedność z Kościołem rzymskim – szanowali i chronili zajmowaną przez nich pozycję w Kościele, prawa i przywileje swoich patriarchów i biskupów, obrządek i właściwą im dyscyplinę<sup>256</sup>.

Chiński arcybiskup Petronio Secundo Lacchio zaproponował, aby duchowni protestanccy nawróceni do Kościoła katolickiego, jeśli chcą i jeśli wymagają tego okoliczności, mogli przyjąć święcenia diakonatu i wykonywać posługę diakona, to znaczy głosić Słowo Boże, udzielać chrztu i Komunii Świętej (włącznie z wiatykiem) wiernym, a ponadto prowadzić pogrzeby. Lacchio uzasadniał takie działanie uzupełnieniem niedoborów księży, pożytkiem duchowym i moral-

<sup>255</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 453–456.

<sup>256</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 456–462.

nym, także koniecznością uzyskania środków na utrzymanie rodziny, jeżeli takie posiadają<sup>257</sup>.

Gerardo Faustino Herrero Garrote, który przebywał w Chinach przez 45 lat, przytoczył świadectwa o nawróconych na katolicyzm protestantach, ukazując różnice w przepowiadaniu i postępowaniu między katolikami a protestantami. Owoce swojej posługi wiązał z dobrą znajomością języka chińskiego oraz pokojowym apostołatem (*de mea facilitate in loquendo linguam sinicam et de pacifico modo agendi in apostolatu*)<sup>258</sup>.

Ferdinando Fulgencio Pasini, zwracając uwagę na zabiegi Kościoła o jedność chrześcijan, wskazał na konieczność pielęgnowania jedności w samym Kościele (*curanda est unio intra ipsam Ecclesiam*)<sup>259</sup>. Podkreślił panujące wśród schizmatyków różnice w postawach. O ile wierni tych Kościołów są na ogół życzliwi wobec katolików, o tyle duchowni, poza nielicznymi wyjątkami, są bardziej stanowczy i nieustępliwi wobec Kościoła katolickiego, a sprzeciw niektórych wydaje się sięgać punktu nienawiści. Nie ma wątpliwości – pisał Pasini – że największą przeszkodą na drodze zjednoczenia są duchowni. Jeśli ich umysły nie zostaną wewnątrznie przemienione, każda jedność będzie fikcyjna i niestabilna (*unio ficta et instabilis*). Przytoczył również zastysznaną przez siebie opinię jakoby niektórzy duchowni, w tym także patriarchowie, byli członkami masonerii. Pasini przyznał, że nie ma szerszej wiedzy na temat heretyków. Zaznaczył jednak, że należy gorąco zachęcać wszystkich katolików: duchownych, zakonników i wiernych, aby dużo się modlili za dysydentów. Stopniowo powinno kształtować się wśród nich głębokie przekonanie, że poważnym obowiązkiem jest częsta i żarliwa modlitwa, aby Pan łaskawie jak najszybciej zrealizował swoją Boską modlitwę: „aby wszyscy byli jedno”, „aby skutecznili jedność”. Pracując na rzecz jedności z dysydentami, bardziej na na-

<sup>257</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 481.

<sup>258</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 482–485.

<sup>259</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 542–543.



wracaniu jednostek, należy się skupić na planie powrotu do Kościoła katolickiego narodu, terytorium lub sekty<sup>260</sup>.

Zenón Arámburu Urquiola zwrócił uwagę na obawy wielu, aby Sobór nie zajął się kwestiami dogmatycznymi. To bowiem spowodowałyby nowe trudności na drodze zjednoczenia ze schizmatykami i protestantami<sup>261</sup>.

Joseph Emmanuel Descuffi z Turcji azjatyckiej podkreślił, że doskonałej jedności nie da się osiągnąć „w jednej chwili, w mgnieniu oka”. Jeśli Duch Święty nie zechce dokonać nowej cudownej Pięćdziesiątnicy, jedność Kościoła nie będzie trwała nawet przez rok, nawet przez jeden dzień. Po dziesięciu wiekach oddzielenia i wrogości, jedynie stopniowo i powoli, wraz z upływem czasu, możliwe będzie osiągnięcie tego celu. Według arcybiskupa Smyrny należy zacząć od zaproszenia do jedności, wzajemnych rozmów, aby rozpoznać rzeczywiste przeciwieństwa w wierze. Jedność winna być osiągana w oparciu o argumenty z Pisma Świętego i tradycji Ojców greckich, a także ksiąg z liturgii wschodniej. Należy okazywać posłuszeństwo wyłącznie prawdom zdefiniowanym przez Kościół, a unikać dyskusji charakterystycznych dla filozofii scholastycznej. Descuffi postulował nienarzucanie formuł, dyscypliny czy obyczajów Kościoła łacińskiego. Sprzeciwiał się także uniformizmowi. W jego przekonaniu należy postępować z wielkim umiarem i tolerancją, a w sprawach nieistotnych (*non essentialibus*) trzeba pójść na wiele ustępstw, zanim zostanie osiągnięte pierwsze zbliżenie i porozumienie (*accessus et consensus*). Najważniejszy jest pierwszy impuls i pierwsze kroki<sup>262</sup>.

Arcybiskup Smyrny omówił następnie szczegółowo kwestie: znaku krzyża (dowolność), pochodzenia Ducha Świętego (nie narzucać *Filioque*), sakramentów inicjacji (ważność chrztu przez polanie i możliwość udzielania bierzmowania i Komunii zaraz po chrzcie), używa-

<sup>260</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 546–547.

<sup>261</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 574.

<sup>262</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 624.

nie chleba do Eucharystii (dowolność), kwestia formy sakramentu Eucharystii (dowolność, jeśli nie kwestionuje się znaczenia i skuteczności słów Chrystusa), Komunii pod dwoma postaciami, ostatniego namaszczenia (dowolność), czyścica (nie nalegać na przyjęcie tej doktryny), sakramentu święceń i celibatu (zachować własne zwyczaje i ryty), rozwodu (zachęcać do ściślejszego przestrzegania prawa o nierozzerwalności małżeństwa), nieomyślności papieża, Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia (mieć nadzieję, że w przyszłości zostaną uznane)<sup>263</sup>.

Descuffi zaproponował sposób postępowania wobec poszczególnych Kościołów: a) zachęcać Kościoły monofizyckie do pilnego studiowania dekretów Soboru Chalcedońskiego; b) podjąć debaty z Kościołami protestanckimi; c) podjąć działania na rzecz zbliżenia z anglikanami; d) zaprosić do jedności imiennie jako pierwszych patriarchów Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Jerozolimy, Moskwy, Armenii oraz patriarchów innych obrządków; kolejnym etapem winny być zaproszenia skierowane do anglikanów<sup>264</sup>.

Arcybiskup Smyrny opisał szczegółowo tematy rozmów z poszczególnymi Kościołami i zaproponował sposób funkcjonowania Kościoła po zjednoczeniu: a) papież będzie posiadał prymat jurysdykcji i honoru nad innymi patriarchami; b) patriarchowie będą wybierani zgodnie z prawem i zatwierdzani przez Stolicę Apostolską (powinno być tylu patriarchów, ile jest obrządków, języków i wielkich narodów, a każdy patriarcha powinien być obdarzony godnością kardynalską i komunikować się bezpośrednio ze Stolicą Apostolską); c) wszyscy patriarchowie, metropolici i biskupi powinni być regularnie zapraszani z wizytą *ad limina*; d) papież będzie regularnie wizytował terytoria patriarchatu przez specjalnych legatów (jest to użyteczne dla wspierania wolności i godności Kościoła w jego stosunkach z władzą cywilną); e) duchowni ze Wschodu i Zachodu winni być

<sup>263</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 624–628.

<sup>264</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 628–630.

przyjmowani na zachodnie uniwersytety, do seminariów i szkół, aby mogli być kształceni w prawdziwej doktrynie; f) w ofierze Mszy św., w dyptychach, na znak jedności i posłuszeństwa powinien być wymieniony papież<sup>265</sup>.

### 1.1.3. Afryka

Joseph Francis McGeough, papieski delegat (*internuntius*) w Etiopii, zwrócił uwagę na dysydentów z Kościołów wschodnich, określając ich jako bliższych – z racji posiadania w większej części prawdziwej nauki i ważnych święceń oraz sakramentów – Kościołowi katolickiemu aniżeli sekty protestanckie. Dostrzegał w spotkaniach Światowej Rady Kościołów zagrożenie dla wiary i impuls dla indyferentyzmu. Czy nie było możliwe i właściwe – pytał McGeough – aby zachęcić tych katolików, którzy potrafią zbliżyć się do tych dysydentów, do współpracy z nimi w dziełach chrześcijańskiej miłości i pomocy społecznej, bardziej niż w przeszłości?<sup>266</sup>

Arcybiskup z Afryki równikowej Joseph Cucherousset zwrócił uwagę na konieczność przełamania uprzedzeń u heretyków, ponieważ podziały wśród chrześcijan (*pessima divisio*) prowadzą do utraty wiary. Apelował o pełne życzliwości przekazywanie nauczania Kościoła, ponieważ niewielka jest znajomość Kościoła katolickiego u braci odłączonych. Skoro Kościół jest zjednoczony nie językiem, lecz miłością, a łacina odpycha heretyków, to czy nie należałoby – pytał Cucherousset – w tej sprawie coś zrobić?<sup>267</sup>

Paul-Pierre-Yves Dalmais zaapelował o możliwość przyjmowania Eucharystii i ostatniego namaszczenia, a także celebrowania pogrzebu, dla niektórych schizmatyckich chrześcijan dobrej wiary, którzy nie

<sup>265</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars IV: Asia*, s. 631–633.

<sup>266</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 10–11.

<sup>267</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 15–16. Cucherousset podał przykład nieporozumienia z protestantami w kontekście „adoracji Maryi” (*adoratio Virginis*).

chę umierać bez sakramentów, a nie mają nieraz możliwości udania się do kapłana własnego wyznania<sup>268</sup>.

Raymond-Marie-Joseph Vayron de La Moureyre postulował, żeby katolicy zawsze i wszędzie okazywali przyjaźń i szacunek tym, którzy żyją jeszcze poza Kościołem, aby odczuwali sympatię i zaproszenie do uczestnictwa w życiu Kościoła katolickiego<sup>269</sup>.

Joseph Gotthardt z Afryki Południowo-zachodniej zaczął od przytoczenia słynnego adagium św. Augustyna<sup>270</sup>: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Jedność (*unitas necessaria*) dotyczy prawd dogmatycznych, zwłaszcza doktryn o Jedynym i Trójjedynym Bogu, o Wcieleniu i założeniu Kościoła, które to prawdy mogą być może jaśniej rozwinięte przez uczonych, ale muszą być bezwzględnie przestrzegane. Gotthardt przywołał swoje wspomnienie: „Pamiętam, że pewnego razu w młodości usłyszałem wypowiedź biskupa: powinniśmy przyciągać wrogów Kościoła, kochając ich. Chrystus za wszystkich umarł, pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni, modlił się za wszystkich, aby stanowili jedno i zjednoczyli się w miłości”. Gotthardt zasugerował odmawianie modlitwy o usunięcie schizmy i recytowanie przez wszystkich kapłanów *Veni Creator* aż do rozpoczęcia soboru ekumenicznego<sup>271</sup>.

Louis-Marie-Joseph Durrieu z Afryki Zachodniej przestrzegał przed próbami latynizacji innych Kościołów. W jego przekonaniu jeszcze za wcześnie na zaproszenie prawosławnych do udziału w soborze. Ale na etapie przedsoborowym cenne byłyby konsultacje z nimi. Pomogłoby to w nawiązaniu dialogu, który przygotowałby upragnione zbliżenie i zjednoczenie. Jako trudność w zjednoczeniu postrzegał

<sup>268</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 24.

<sup>269</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 27–28.

<sup>270</sup> Cytowane adagium błędnie przypisywane jest św. Augustynowi. Zob. więcej: rozdział IV, przyp. 66.

<sup>271</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 36.

stawianie kardynałów (instytucji średniowiecznej) ponad patriarchami<sup>272</sup>. Jedność to nie uniformizm – pisał Durrieu<sup>273</sup>.

Constant Quillard postulował kontakty z protestantami i szukanie tego, co jednoczy. Przyznał, że zaangażował się w coroczne modlitwy o jedność i podczas tego tygodnia udał się z przyjacielską wizytą do domów protestantów. Wielu protestanckich pastorów było poruszonych. Jeden z nich powiedział: „Mój syn zawsze mnie pyta o religię katolicką. Myślę, że planuje konwersję. Jeśli to prawda, nie będę stawiał przeszkód”<sup>274</sup>.

Robert Chopard-Lallier sugerował, aby w celu wspierania jedności chrześcijan uważać członków innych Kościołów za braci, za dzieci chrześcijańskiej tradycji, a nie za ekskomunikowanych. Należy sprzyjać wspólnym modlitwom między ochrzczoneymi, łagodząc w tym zakresie prawo kanoniczne<sup>275</sup>.

Algierski arcybiskup Léon-Etienne Duval postulował większe zaangażowanie na rzecz jedności w Kościele katolickim. Podkreślił, że ta jedność wśród katolików wydaje się być najbardziej atrakcyjnym zaproszeniem dla niekatolików do powrotu do jedności Kościoła. Postulował współpracę zarówno z niekatolikami, jak i niechrześcijanami na polu troski o pokój, ochronę godności osoby ludzkiej. Sobór powinien się zająć określeniem norm dla tej współpracy (sprawiedliwość, etyka, dzieła miłosierdzia, wiara w Boga). Doświadczenie pokazuje, że wielu niekatolików chętnie współpracuje z katolikami, nawet w dziełach ściśle katolickich<sup>276</sup>.

Manuel António Pires z Angoli postulował wyjaśnienie doktryny katolickiej, aby stała się bardziej zrozumiała dla protestantów. Protestantów i ludzi Wschodu należy pouczać i napominać z miłością

<sup>272</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 62.

<sup>273</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 68.

<sup>274</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 93.

<sup>275</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 95.

<sup>276</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 101–102.

o potrzebie tej jedności, delikatnie i stanowczo, aby porzucili uprzedzenia dogmatyczne i historyczne, a wreszcie, pokonawszy wszelkie trudności, powrócili do jedynego i prawdziwego Kościoła. Na pytanie, czy zapraszać inne Kościoły na sobór, Pires odpowiedział twierdząco. Czymś pożytecznym będzie ich słuchanie, a im samym pozwoli lepiej poznać nauczanie Kościoła katolickiego<sup>277</sup>.

Kongijski biskup Léon Théobald Delaere przyznał, że nieustannie modli się i składa Bogu ofiary, prosząc o jedność Kościołów dysydencjicznych w jednej owczarni i pod jednym Pasterzem i aby ze wszystkich stron była jak największa dobra wola i skuteczna chęć poczynienia wszelkich możliwych ustępstw, które nie są sprzeczne z wiarą i moralnością<sup>278</sup>.

Henri Joseph Marius Piérard przyznał, że ma pozytywne doświadczenie współżycia z prawosławnymi. Zdarza się, że uczestniczą oni w niedziele w mszy świętej, proszą o chrzest dla swoich dzieci. Prawdziwą barierą dla zjednoczenia wydaje się być strach przed oddzieleniem od społeczności greckiej lub rosyjskiej w przypadku otwartego przyjęcia religii katolickiej. Piérard zaproponował rozważenie możliwości przystępowania do sakramentów osób, które nie są świadome powodu podziału. Zasugerował, aby kapłani katolicy mogli udzielać sakramentu pokuty, Eucharystii i ostatniego namaszczenia prawosławnym. „Patrząc na postępek jakiegokolwiek duszy w kierunku jedności – pisał Piérard – pojawia się pytanie, czy kapłan na forum wewnętrznym może przyjąć wyrzeczenie się jedynie w samym akcie świętej spowiedzi, której ogólna formuła byłaby wystarczająca do odpuszczenia kar kościelnych?”. W ten sposób można by uniknąć wszelkich przyczyn niezgody pomiędzy braćmi odłączonymi, zwłaszcza oddzielenia od wspólnoty narodowej, a nawet zniewag. Recytowanie Symbolu Wiary w akcie spowiedzi zastąpiłoby wyznanie katolickiej wiary. Według Piérarda istnieje pilna konieczność edukacji biblijnej

<sup>277</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 125.

<sup>278</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 157.

zarówno duchownych, jak i świeckich. Wszyscy wierni powinni posiadać Świętą Księgę, a kapłani powinni ją objaśniać, aby się modlić i coraz lepiej rozumieć Boże działanie w świecie<sup>279</sup>.

José Floriberto Cornelis sugerował dołożenie wszelkich starań, aby przygotować i ułatwić przywrócenie jedności odłączonych Kościołów wschodnich i wszystkich wiernych, którzy zwiedzeni fałszywymi doktrynami odwracają się od Matki Kościoła<sup>280</sup>.

Gustave Joseph Bouve zwrócił uwagę, że na terenie jego wikariatu znajduje się sporo prawosławnych, którzy na ogół są bardzo dobrze nastawieni do Kościoła katolickiego. Szczerze go szanują i wysoko cenią, uczestnicząc nawet w jego nabożeństwach w ważne uroczystości. „Gdyby pojawiła się możliwość przywrócenia ich na łono Kościoła i do komunii z Kościołem katolickim – pisał Bouve – z pewnością byłaby to wielka radość dla nich i dla nas, a jednocześnie przykład, który miałby szczęśliwy wpływ na naszą rodzimą ovczarnię”<sup>281</sup>.

Joseph-Pierre-Albert Wittebols postawił pytanie, jak postępować z prawosławnymi w kwestiach sakramentów, a zwłaszcza w przypadku zagrożenia życia (*in articulo mortis*), gdy nie mają innej możliwości otrzymania pomocy duchowej? Najlepiej byłoby, aby wszyscy błędzący zostali wezwani do powrotu do jedności Kościoła, ale równie pożądane jest, aby nastąpiła pewna „decentralizacja” władzy. Chociaż należy bronić – pisał Wittebols – prymatu i powszechności władzy Piotra, to jednak byłoby jednak dobrze, gdyby te przywileje i uprawnienia, które dziś są uznawane w Kościołach Wschodnich, były przyznane także innym. Wyraził nadzieję na przyszłą jedność, która będzie jednością w różnorodności (*unitatem in diversitate*). Według Wittebolsa kiedyś będzie jeden i powszechny Kościół złożony z różnych Kościołów, bardziej przystosowanych do specyfiki narodów, a miano-

<sup>279</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 168.

<sup>280</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 176.

<sup>281</sup> *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 182.

wicie: Kościół łacińsko-zachodni; Kościół grecko-wschodni; Kościół słowiański; Kościół azjatycki; Kościół afrykański<sup>282</sup>.

Gambijski biskup Michael Joseph Moloney postulował, aby zebrać prawdy (*summarium illarum veritatum*) powszechnie nierozumiane przez niekatolików. Większości niekatolików uniemożliwia się wejście do Kościoła, ponieważ nie rozumieją prawidłowo niektórych prawd Kościoła. Byłoby dobrze, gdyby ci, którzy nawrócili się na katolicyzm, zebrali i wyjaśnili takie prawdy<sup>283</sup>.

André van den Bronk z Ghany zaproponował, aby przy Świętej Kongregacji ds. Kościoła Wschodniego została powołana komisja posiadająca najwyższą władzę, która koordynując studia dogmatyczne i ekumeniczno-duszpasterskie, lepiej przygotowałyby Kościół zachodni do zjednoczenia<sup>284</sup>.

Kenijski biskup Lorenzo Bessone postulował opracowanie środków sprzyjających zrozumieniu i wykorzenieniu uprzedzeń między katolikami a protestantami<sup>285</sup>.

Gastone Mojaisky-Perrelli wspomniał o oczekiwaniach niekatolików wobec Soboru. On sam został zapytany przez anglikańskiego biskupa Lusaki, czy zostanie zaproszony na Sobór. Także z ust ludzi świeckich padają pytania o udział niekatolików w Soborze. „Jeśli się nie mylę – pisał arcybiskup Mojaisky-Perrelli – na wcześniejsze sobory zapraszano nawet heretyków. Myślę, że pojednanie z niekatolikami, sprawa z pewnością bardzo trudna, okaże się całkowicie niemożliwe, jeśli nie będą obecni, przynajmniej w charakterze obserwatorów”<sup>286</sup>.

Camille-Antoine Chilouet z Madagaskaru ocenił, że nie nadeszła jeszcze chwila na zjednoczenie chrześcijan. Przyznał jednak, że poprawiają się relacje między katolikami a protestantami<sup>287</sup>.

<sup>282</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 196–197.

<sup>283</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 215–216.

<sup>284</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 220.

<sup>285</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 254.

<sup>286</sup> *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 264.

<sup>287</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 287–288.



Arcybiskup Xavier Ferdinand J. Thoyer wraz z grupą biskupów zwrócił uwagę na problematykę rozwodów. Panująca w kręgach protestanckich interpretacja Mt 5,32 na korzyść legalności rozwodów oraz rosnąca ich liczba rodzą pytania o ważność małżeństw zawartych w ten sposób między protestantami<sup>288</sup>.

Angel Martínez Vivas wskazał na pilną potrzebę szczegółowego zbadania władzy Kościoła w rozwiązywaniu małżeństw osób ochrzczonych poza Kościołem katolickim. Uzasadniał to w oparciu o ignorancję wielu ludzi w kwestiach religijnych, o niedbalstwo pastorów protestanckich w zapisywaniu chrztów, o niemożność uzyskania pewności co do ważności chrztu albo co do rytu, szafarza czy jego intencji<sup>289</sup>.

Sebastião Soares de Resende z Mozambiku postulował zarówno tworzenie ruchów na rzecz jedności z prawosławnymi, jak i studiowanie kwestii dogmatycznych i dyskusowanie nad nimi inteligentnie i z miłością. Jeśli chodzi o protestantów, to jedni są przygotowani do zjednoczenia, a inni jeszcze nie. Soares de Resende wspominał o poruszeniu metodystycznego arcybiskupa Salisbury, gdy zaproponował mu modlitwę o jedność<sup>290</sup>.

Manuel de Medeiros Guerreiro sygnalizował konieczność wspólnej modlitwy wszystkich o jedność. Prawdziwa jedność nie może być jednak inna niż ta, która jest zakorzeniona w jedności wiary i wzmacniana przez jedność władzy. Dzięki działaniom Soboru – pisał Medeiros Guerreiro – jest możliwe przygotowanie drogi do jedności, dzięki której nawet jeśli nie grupy, to przynajmniej jednostki będą mogły przyjść do Kościoła katolickiego<sup>291</sup>.

Custódio Alvim Pereira przytoczył swoje spotkanie z metodystą, który uzasadniał swoją obecność w Kościele metodystycznym tym,

---

<sup>288</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 291.

<sup>289</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 301.

<sup>290</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 304.

<sup>291</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 328.

że jego rodzice w nim byli. Wyraził jednak nadzieję na zjednoczenie w prawdziwej miłości i wzajemnym zrozumieniu<sup>292</sup>.

Nigeryjski biskup Thomas McGettrick zwrócił uwagę na kwestię ważności chrztu w sektach niekatolickich. W jego przekonaniu jest on nieważny z powodu wady intencji. Aby neokonwertyci nie ponieśli szkody, powinno się domniemywać nieważność ich chrztu, chyba że ordynariusz diecezji zadecyduje inaczej<sup>293</sup>.

Joseph Brendan Whelan wyraził przekonanie, że ci, którzy zostali ochrzczeni nawet przez niekatolików, są członkami Kościoła Chrystusowego i jeśli trwają w niepokonalnej ignorancji, że Kościół rzymskokatolicki jest Kościołem Chrystusowym, mogą zostać zbawieni<sup>294</sup>.

Biskup Lawrence Pullen Hardman z Malawi wyraził przekonanie, że ogłoszenie dogmatu o duchowym macierzyństwie Maryi przyczyniłoby się do zjednoczenia wszystkich, ponieważ obowiązkiem matki jest pojednanie dzieci, zjednoczenie i utrzymanie ich w jedności (*quia matris est filios reconciliare, unire unitosque servare*)<sup>295</sup>.

Koptyjski patriarcha Aleksandrii Stephanos I Sidarouss podkreślił znaczenie jedności chrześcijan w kontekście apostazji, racjonalizmu czy indyferentyzmu. Zwrócił najpierw uwagę na zagrożenia związane z podwójną hierarchią: katolicką i prawosławną. Dochodzi do oczerzniania i konkurowania ze sobą. To prowadzi do zgorszenia i utrudnia apostołstwo. Sidarouss wskazał następnie na problemy związane z nawróceniami, które często nie są szczere (poszukiwanie pracy, lukratywnej pomocy, małżeństwo, snobizm, a nawet wrogość), powodują rozłamy w rodzinie. Podczas gdy kalendarz gregoriański jest powszechnie przestrzegany przez katolickich Koptów z Deltę, to kalendarz juliański jest przestrzegany w pozostałej części Egiptu, zarówno przez katolików, jak i dysydentów. W ten sposób koptyjscy chrześcijanie są

<sup>292</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 334.

<sup>293</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 346.

<sup>294</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 351.

<sup>295</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 370.

podzieleni. Antagonizm się jeszcze pogłębia. Wielu Koptów dołączyło do sekt protestanckich, które osiedliły się wśród nich, dostosowując się do ich mentalności i potrzeb. Dysydenckie duchowieństwo i wierni – pisał Sidarouss – są niemal całkowitymi ignorantami w kwestii katolicyzmu. Protestanci zwiększają fanatyzm dysydenckich Koptów, tworząc uprzedzenia poprzez swoje publikacje, kazania i konferencje, atakując Kościół katolicki. Niektóre książki protestanckie są akceptowane w szkołach państwowych, a nawet w seminariach koptyjskich, jako podręczniki szkolne, mimo że traktują one ze stronnictwem historię Kościoła i papieża. Sidarouss zwrócił także uwagę na akceptację rozwodów przez dysydentów. Koptyjscy dysydenci uznają jedynie trzy pierwsze sobory ekumeniczne. Patriarcha widział poważne trudności na drodze do zjednoczenia. Postulował, aby na niekiedy prymitywne oszczerstwa odpowiadać wyrozumiałością, aby zachowaniami braterskimi zwalczać uprzedzenia<sup>296</sup>.

Alexandros Scandar wskazał na pilną potrzebę skoncentrowania wszystkich sił na osiągnięciu jedności. Jest to konieczne przede wszystkim na Wschodzie w obliczu potężnego i zjednoczonego wroga. Sugerował, by miłosierdziem przezwyciężać uprzedzenia. Problemem na drodze do jedności jest działalność europejskich misjonarzy, którym trudno zrozumieć, że można być dobrym katolikiem, nie będąc łacinnikiem. Dysydenci muszą zdać sobie sprawę – pisał Scandar – że unicy cieszą się tymi samymi prawami, co łacinnicy. Wydaje się jednak, że biskup wschodni nie jest pełnoprawnym biskupem, a jego prawa są ograniczone, ponieważ łacinnicy nie podlegają jurysdykcji ordynariusza koptyjskiego i zależą od wikariusza apostolskiego, który zwykle mieszka daleko i nie jest świadomy zwyczajów lokalnej społeczności. I wtedy – zaznaczył Scandar – dzieją się bardzo nieprzyjemne rzeczy. Postulował również zmiany w odniesieniu do kwestii ważności małżeństwa, ponieważ aktualne prawo kanoniczne uznaje za nieważne każde małżeństwo zawarte przed niekatolickim duchow-

<sup>296</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 375–380.

nym. W Egipcie żyje 80 tysięcy Koptów katolików i 3 miliony dysydentów. Ci ostatni także wzdychają za jednością, czują swoją słabość, ale nie chcą utracić swojej tożsamości. „Trzeba z pokorą przyznać – pisał Scandar – że my, katolicy, nie potrafiliśmy i nadal nie potrafimy okazywać miłosierdzia dysydyntom. Uciekamy od nich i lubimy ich atakować i nazywać heretykami”. W jego opinii przede wszystkim istnieje potrzeba atmosfery miłości. Na zakończenie wyraził nadzieję, że dysydenci ze Wschodu zostaną z miłosierdziem zaproszeni na Sobór i że zostanie im okazany braterski szacunek<sup>297</sup>.

Paul Nousseir postulował uznanie za ważne zarówno małżeństw niekatolików zawartych przed ich własnymi Kościołami, jak i małżeństw mieszanych zawartych przed duchownym niekatolickim. Uzasadniał to faktem, że w Egipcie, gdzie większość małżeństw zawierana jest między krewnymi, katolicy są niewielką mniejszością. Gdy wcześniej mieszane małżeństwa były uznawane za ważne – pisał Nousseir – często udawało się przyciągnąć niekatolicką stronę do świętego Kościoła, a dzieci stawały się gorliwymi katolikami. Obecna sytuacja sprawia, że dokonuje się proces odwrotny. Katolicy buntują się przeciw uznawaniu ich małżeństw za nieważne i odchodzą z Kościoła. Nousseir postulował także, w kontekście braku świątyń katolickich i duchownych, możliwość przyjmowania Komunii u niekatolików<sup>298</sup>.

Silvio Angelo Pio Oddi zwrócił uwagę na przykre konsekwencje braku możliwości przyjmowania Komunii u niekatolików i zakazu udzielania sakramentów niekatolikom. Istnieją przypadki, w których wierni katolicy (czasami zakonnice) przez długi czas są pozbawieni Mszy Świętej, a tym samym również sakramentów. W przekonaniu Oddiego powrót ważnych sekt protestanckich byłby znacznie ułatwiony, gdyby ich pastory religii mogli – być może po święceniach w Kościele katolickim – sprawować świętą posługę, nie będąc zmu-

---

<sup>297</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 380–383.

<sup>298</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 384–386.

szanymi do celibatu. A w przypadku masowego powrotu na łono Kościoła, powinno to być możliwe bez wymogu wyraźnego wyrzeczenia. Pośrednie przyłgnięcie do prawd objawionych można byłoby uznać za wystarczające<sup>299</sup>.

Amand Louis Marie Antoine Hubert postulował rozeznanie przyczyn odejścia od Kościoła katolickiego tych, którzy całym sercem i umysłem pragną powrotu do jednego i apostołskiego Kościoła. Zwrócił także uwagę na przekonanie wielu duchownych, że kwestia jedności Kościoła ogranicza się do spraw posłuszeństwa i dyscypliny<sup>300</sup>.

Youhanna Kabes wyraził nadzieję, że Sobór sprawi, że katolicy i niekatolicy poczują moc, piękno i siłę katolicyzmu. W jego opinii jedność, w realiach egipskich, wymaga wielu przygotowań. Przywołał krytyczne głosy schizmatyków w związku ze zmianami w prawie kanonicznym, które uznaje małżeństwo pobłogosławione przez schizmatycznego księdza za nieważne, podczas gdy do tej pory było ono uważane za ważne. Pojawiły się głosy, że Rzym chce jedności, aby zdominować Kościoły wschodnie. Z krytyką ze strony schizmatyków spotkały się działania na rzecz latynizacji katolickiego Kościoła koptyjskiego. Zaczęto nazywać katolików Europejczykami. Pewną barierę stanowi także według Kabesa różnica w kalendarzach (schizmatycy posługują się kalendarzem juliańskim)<sup>301</sup>.

Rodezyjski biskup Marcel Daubechies stwierdził, że byłoby bardzo korzystne ukazanie powszechności i katolickości Kościoła, zwłaszcza wobec niekatolików, a także gdyby podział zadań i urzędów w ogólnej administracji Kościoła był jeszcze bardziej międzynarodowy<sup>302</sup>.

René-Georges Pailloux zasugerował w formie pytania, czy nie należałoby umożliwić katolikom, którzy nie mają Biblii w swoim języku narodowym, aby korzystali z Biblii protestanckiej, jeśli dołączona

<sup>299</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 394.

<sup>300</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 397–398.

<sup>301</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 400–401.

<sup>302</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 411.

byłaby do niej księga z objaśnieniami, należycie zatwierdzona przez ordynariusza katolickiego<sup>303</sup>.

Rwandyjski biskup André Perraudin zaproponował oficjalny udział Kościoła rzymskokatolickiego w dialogu ekumenicznym z Kościołami prawosławnymi i wyznaniem protestanckimi (zrzeszonymi w Światowej Radzie Kościołów oraz w Międzynarodowej Radzie Kościołów Chrześcijańskich). Chodziłoby o powołanie komisji lub kongregacji rzymskiej oficjalnie upoważnionej do zajmowania stanowisk w imieniu Kościoła powszechnego (na wzór Komisji Biblijnej)<sup>304</sup>.

Augusto Fermo Azzolini z Sierra Leone wyraził przekonanie, że zaproszenie na Sobór innych chrześcijan w charakterze obserwatorów będzie wielce pomocne poprzez usunięcie pretekstu do niezgody i wspieranie ducha jedności<sup>305</sup>.

Sudański biskup Agostino Baroni zwrócił uwagę na problem żonatych duchownych z innych Kościołów, którzy pragną powrócić do prawdziwego Kościoła, ale wielkie trudności stwarza im obawa o utrzymanie po nawróceniu, a jeśli są w związku małżeńskim, o utrzymanie swoich rodzin. Dlatego postulował znalezienie rozwiązania dla tej kwestii. Chodziłoby o znalezienie dla nich jakichś godnych i odpowiednich urzędów. Jeśli ułatwi się nawrócenie duchownych – pisał Baroni – łatwiej będzie też uzyskać nawrócenie wiernych<sup>306</sup>. Zwrócił także uwagę na niechęć prawosławnych do składania wyznania wiary przy przejściu na katolicyzm. Wydaje się im to zbędne, ponieważ zawsze wierzyli w Symbol Apostolski. Baroni sugerował, aby samo przychodzenie przez nich do kościoła zastąpiło publiczne wyznanie wiary i aby można im było udzielać sakramentów. Proponował traktowanie małżeństw przed duchownymi innych wyznań jako ceremonii

---

<sup>303</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 419.

<sup>304</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 430–431.

<sup>305</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 435–436.

<sup>306</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 457.

cywilnej. Tylko małżeństwo w Kościele katolickim jest prawdziwym małżeństwem (*verus contractus matrimonialis*)<sup>307</sup>.

Ireneus Wien Dud proponował kanonizację kardynała Newmana i innych angielskich męczenników, widząc w tym ułatwienie drogi do jedności z Kościołem anglikańskim<sup>308</sup>.

Edward Aloysius McGurkin z Tanzanii postulował tworzenie akademii lub kongresów w każdej stolicy metropolitalnej lub przynajmniej w każdej diecezji, której przewodniczy kardynał. Byłby to najlepszy, według McGurkina, sposób na przyciągnięcie ludzi dobrej wiary, oddzielonych od Kościoła rzymskiego. Akademie powinny być tworzone na wzór Papieskiej Akademii Nauk. Ludzie specjalizujący się w sztuce i nauce, katolicy i niekatolicy, powinni zostać zaproszeni do omówienia najważniejszych współczesnych zagadnień naszych czasów, aby przez to mogli lepiej poznać myśl i nauczanie Świętej Matki Kościoła<sup>309</sup>.

Eberhard Spiess zaproponował zebranie podstawowych zasad religii chrześcijańskiej, wspólnych dla niemal wszystkich Kościołów i sekt chrześcijańskich. Postulował także unikanie definicji, deklaracji, decyzji, które mogłyby pogłębić różnicę pomiędzy Kościołem rzymskim a sektami chrześcijańskimi. Jeśli to możliwe – pisał Spiess – jeszcze przed Soborem lub na jego początku wspólnie z prawosławnymi i protestantami należy omówić kwestie dotyczące ateizmu, materializmu dialektycznego, komunizmu. Należałoby także, zwłaszcza z prawosławiem i tą częścią Kościoła anglikańskiego, która doktrynalnie jest najbliższa Kościołowi katolickiemu, omówić różne sposoby osiągnięcia większej jedności<sup>310</sup>.

Arcybiskup Joseph-Paul Strebler z Togo wyraził przekonanie, że przywrócenie jedności będzie zadaniem bardzo trudnym, ale osta-

<sup>307</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 462–463.

<sup>308</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 464.

<sup>309</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 482.

<sup>310</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 486–487.

teczenie stanie się dziełem modlitwy i cudem miłosierdzia Bożego. Konieczne jest rozwianie i skorygowanie przed Soborem wszystkich fałszywych przekonań i uprzedzeń niekatolików. Wydaje się, że nie byłoby nie na miejscu, gdyby niektórzy katolicy, znawcy spraw wiary i roztropni pod każdym względem, przedyskutowali tę kwestię z teologami niekatolickimi w świetle prawdziwej wiary, mając na uwadze dobrze znaną zasadę: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Strebler postulował zaangażowanie jak największej liczby duchownych i świeckich do udziału w styczniu w tygodniu modlitw o jedność Kościołów. Należałoby także objaśnić zasadę „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, aby – jak pisał Strebler – „nasi bracia odłączeni nie oskarżali nas na próżno o sianie fałszywego terroryzmu” (*ne nos accusent fratres nostri separati ut falsi terrorismi seminatores*)<sup>311</sup>.

Tunezyjski biskup Paul-Marie-Maurice Perrin postulował podjęcie badań nad wielkimi znamionami Kościoła (*magnis Ecclesiae notis*), aby głębiej wyrazić warunki zjednoczenia z oddzielnymi Kościołami<sup>312</sup>.

Ugandyjski biskup Vincent Billington sugerował, aby Sobór ustalił normy regulujące współpracę katolików z innymi chrześcijanami, zwłaszcza w zakresie odmawiania modlitw i śpiewania pieśni sakralnych<sup>313</sup>.

John Francis Greif postawił pytanie, jak pomóc ludziom (jest ich wielu), ochrzczonym w sekcie, rozdzielonym rozwodem i chcącym przyjąć prawdziwą wiarę, jeśli jednocześnie chcą zawrzeć czyste małżeństwo ze stroną katolicką<sup>314</sup>.

Aurelian Bilgeri z RPA postulował, aby wszelkimi sposobami doprowadzić Kościoły dysydenckie do jedności Kościoła. Nie należy zabraniać kontaktu z tymi Kościołami i wspólnej modlitwy<sup>315</sup>.

<sup>311</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 494.

<sup>312</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 502.

<sup>313</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 514.

<sup>314</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 528.

<sup>315</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 540.



Gerard Marie Franciscus van Velsen uznał za pożyteczne dla promowania jedności z braćmi dysydentami złagodzenie przepisów dyscyplinarnych, tak aby Kościół jawił się raczej w perspektywie miłości niż dyscypliny. Postulował także, by Sobór upomniał katolickie władze cywilne w tych krajach, w których postępują one zbyt surowo wobec niekatolików<sup>316</sup>.

John Colburn Garner zaproponował, aby Sobór określił status niekatolików (np. protestantów) w państwach katolickich<sup>317</sup>.

Joseph Grueter zwrócił uwagę na napięcia w małżeństwach mieszanych wynikające z nakazu wstrzemięźliwości od mięsa. Wiąże się to zarówno z klimatem, który nie pozwala na przechowywanie mięsa, jak i z dodatkowymi kosztami<sup>318</sup>.

#### 1.1.4. Ameryka Północna i Środkowa

Kanadyjski biskup Francis Patrick Carroll zwrócił uwagę na dystans przywódców sekt protestanckich wobec Kościoła katolickiego, zaniepokojonych jego rozwojem. Jednak życzliwy apel Soboru do poszczególnych protestantów, z których wielu skłania się ku bezpieczeństwu religijnemu, może odnieść sukces<sup>319</sup>.

John Hugh MacDonald wskazał na potrzebę nowego sposobu przepowiadania heretykom. Według arcybiskupa Edmonton prawie wszyscy protestanci w Kanadzie i Ameryce Północnej są raczej niewierzący. Wielu nie zostało ochrzczonych. Niewielu wie, w co wierzy, może z wyjątkiem Kościoła luterańskiego. Reszta jest między sobą podzielona, zjednoczona jedynie przeciwko Kościołowi katolickiemu i niektórym jego doktrynom. Wszyscy – pisał MacDonald – pragną

<sup>316</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 544.

<sup>317</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 555.

<sup>318</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars V: Africa*, s. 561.

<sup>319</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 11.

jedności, nawet heretycy, ale każdy na swój sposób, nie uznając władzy Kościoła katolickiego<sup>320</sup>.

John Michael O'Neill zaprezentował niebezpieczeństwa i trudności związane z małżeństwami mieszanymi. Sprzyjają obojętności religijnej. Gdyby wierni wiedzieli od początku, że takie małżeństwa nie są możliwe, nie rozpoczynaliby tworzenia więzi z niekatolikami<sup>321</sup>.

Joseph Anthony O'Sullivan przedstawił trzy różne grupy protestantów, z którymi ma do czynienia: a) sekty, które wywodzą się z „reformacji” i przetrwały do dziś (wielu z nich ma określone doktryny i naprawdę pragnie jedności między sobą, ale wszyscy są podejrzliwi wobec Kościoła katolickiego); b) powstałe w ostatnich latach nowe sekty, które nie mają określonych doktryn i które działają fanatycznie przeciwko „zorganizowanej religii” (nie pragną jedności, lecz raczej powstawania nowych grup); c) grupy, które nie utożsamiają się z żadnym Kościołem (nowy współczesny nacisk na uznanie jedności, apostołskości i katolickości Kościoła może na nich wpłynąć, aby uznali boskie pochodzenie Kościoła)<sup>322</sup>.

Kardynał Paul-Émile Léger zwrócił uwagę na bezcelowość debat z protestantami z powodu wychodzenia z innych przesłanek. Najważniejsze kontrowersje dotyczą natury i nauczania Kościoła. Prawdą jest – pisał arcybiskup Montrealu – że anglikanizm znajduje się w połowie drogi między protestancką koncepcją Kościoła a koncepcją katolicką, ale w ramach wspólnoty anglikańskiej istnieje bardzo zróżnicowany zakres wiary w Kościół. Proponował, aby nie definiować nowych dogmatów maryjnych, bo to pogłębiłoby podziały z protestantami. Powściągliwość w tym zakresie pomogłaby promować miłość do Matki Bożej. Léger proponował zmianę języka teolo-

<sup>320</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 16.

<sup>321</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 31.

<sup>322</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 32.

gicznego. Tak jak Ricci w Chinach i de Nobili w Indiach otrzymali aprobatę Stolicy Apostolskiej dla swoich prób wyrażenia doktryny katolickiej w języku zrozumiałym dla wyznawców konfucjańskich i bramińskich filozofii i mód myślowych, tak elastyczność i prawdziwa katolickość Kościoła mogłaby się bardzo dobrze zmanifestować w bardzo owocny sposób poprzez wysiłki wyrażenia doktryny katolickiej w języku niescholastycznym, który byłby lepiej zrozumiały dla protestantów. Léger proponował zmiany w podejściu do małżeństw mieszanych, tak aby nie miały charakteru upokarzającego dla niekatolików<sup>323</sup>. Sugerował, aby Stolica Apostolska skorzystała z pomocy godnych zaufania i roztropnych doradców, którzy mają szczególną wiedzę na temat grup niekatolickich i kwestii ekumenicznych. Postulował także ustanowienie w miejscach, w których istnieją grupy niekatolickie – prawosławne lub protestanckie – grupy roztropnych teologów, którzy byliby w stanie przedstawić wiarę katolicką niekatolikom. Tacy teologowie mogliby promować współpracę w dziedzinie działań czysto społecznych<sup>324</sup>.

Wilfrid Emmett Doyle zwrócił uwagę na fakt, że w Kanadzie i Stanach Zjednoczonych wielu niekatolików jest protestantami tylko z nazwy. Sporo nie przyjęło nawet chrztu. Kościół lub wyznanie nie wywiera najmniejszego wpływu na ich życie i działania. Nawet gdyby ten kościół lub wyznanie zachęcało do zjednoczenia z Kościołem katolickim, nie miałoby to wpływu na jego członków. Prawie nie ma nadziei na ich powrót do owczarni Kościoła<sup>325</sup>.

Joseph Albertus Martin postulował zbadanie i wyjaśnienie złożonej kwestii ekumenizmu lub relacji z wyznaniem dysydenckimi,

---

<sup>323</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 43–48.

<sup>324</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 50–51.

<sup>325</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 59.

aby Kościół znajdował się w pewnym stanie apostolatu wobec dysydentów<sup>326</sup>.

Marie-Joseph Lemieux wskazał na doktrynę o Ciele Mistycznym jako fundament pod przywrócenie jedności chrześcijan. Podział nastąpił dlatego, że niektórzy zachowywali się tak, jakby nie byli jednym Ciałem z innymi. Szczere poszukiwanie jedności (*investigatio sincera unionis*) opiera się na mocnym przekonaniu, że wszyscy chrześcijanie – skoro zamysłem Boga jest zjednoczenie wszystkich ludzi w jednym Kościele, będącym Ciałem Chrystusa – powinni uważać się za wzajemne członki. Po zaakceptowaniu tego przekonania różnice doktrynalne i inne przeszkody utrudniające zjednoczenie zostałyby znacznie łatwiej usunięte. Najpierw należy zbliżyć umysły i serca (*mentes et corda propius admovebuntur*), a dopiero potem nastąpi przywrócenie pełnej komunii w wierze i życiu sakramentalnym<sup>327</sup>.

Laurent Morin zasygnalizował nasilające się problemy związane z małżeństwami mieszanymi, które wystąpiły po zmianach w prawie kanonicznym. Zdarza się bardzo często, że małżonkowie z powodu opóźnień i niezrozumiałych dla nich trudności (wynikających z przepisów dyscyplinarnych i konieczności dyspens) podejmują próby zawarcia małżeństwa w obecności duchownych niekatolickich, wyrządzając sobie w ten sposób poważniejsze szkody duchowe. Rozwiązaniem jest przyznanie większych uprawnień ordynariuszom miejsca<sup>328</sup>.

Maurice Roy zwrócił uwagę na panujące wśród protestantów błędne przekonania odnośnie do tego, czego naucza Kościół katolicki. Dlatego wydaje się pożądane, aby artykuły wiary katolickiej przyjmowane przez protestantów (np. te z Pisma Świętego) zostały ponownie uroczyście ogłoszone, aby ułatwić drogę do jedności wiary. Sobór sta-

<sup>326</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 61.

<sup>327</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 66.

<sup>328</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 71–72.

nowi najlepszą okazję do głoszenia miłości Kościoła katolickiego do wszystkich dzieci Bożych, nie pomijając tych, którzy urodzili się poza Kościołem<sup>329</sup>.

Georges Cabana postulował, aby przestudiować i wyjaśnić złożoną kwestię ekumenizmu i relacji z wyznaniem dysydenckimi, aby Kościół znajdował się w pewnym stanie apostołatu w stosunku do sekt dysydenckich<sup>330</sup>.

Isidore Borecky podkreślił, że nie tylko katolicy, ale także dysydenci różnych Kościołów prawosławnych całym sercem pragną zjednoczenia Kościołów. Prawosławni są najbardziej zgorzeleni, gdy katolicy uważają przyszłe zjednoczenie Kościołów za „nawrócenie wschodnich schizmatyków” (*conversio schismaticorum orientalium*). Powinna to być raczej rozmowa o zjednoczeniu lub ponownym zjednoczeniu Kościołów, a nie o „nawróceniu schizmatyków”. Wielu prawosławnych, sprzeciwiających się komunii z Kościołem katolickim, odrzuca zjednoczenie Kościołów już tylko z tego powodu, ponieważ uważa, że w wyniku tego zjednoczenia ich sytuacja pogorszyłaby się. Boją się bowiem, że stracą wszystkie swoje tradycje, starożytne zwyczaje i obrzędy, a także szczególne uprawnienia Kościoła wschodniego. Prawosławni dysydenci zarzucają, że poprzez nadmierne rozszerzenie prymatu biskupa Rzymu starożytne prawa i przywileje różnych Kościołów na Wschodzie zostały usunięte lub zasadniczo ograniczone. W promowaniu zjednoczenia Kościołów należy się wystrzeżać – pisał Borecky – aby prawosławni nie byli traktowani przez katolików obrządku łacińskiego jako odpowiedzialni za herezję lub schizmę. Generalnie dysydenci prawosławni życzą sobie, aby podczas przyszłego spotkania Kościołów Wschodnich z Kościołem katolickim respektowane były prawa i przywileje patriarchatów wschodnich. Prawosławni

<sup>329</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 73.

<sup>330</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 109.

w ogóle gotowi są uznać prymat jurysdykcji biskupa Rzymu w całym Kościele, ale nie w takim stopniu, w jakim cieszy się on dzisiaj na Zachodzie, ale raczej zgodnie z normą, ideą i praktyką panującymi w czasach siedmiu soborów ekumenicznych na Wschodzie<sup>331</sup>.

Maxim Hermaniuk postulował powołanie komisji teologicznej, złożonej z teologów katolickich i prawosławnych, aby z całą miłością, pokorą i cierpliwością zbadano różne sporne punkty wiary i moralności i na nowo ukazano chrześcijanom dobrej wiary, że wszystkie prawdy katolickiej wiary zostały naprawdę objawione i zachowane w depozycie wiary. W organizacji Soboru należy się wzorować na Soborze Florenckim, w którym dysydency biskupi wschodni mogli brać czynny udział wraz z biskupami katolickimi<sup>332</sup>.

Albert Leménager zaproponował zaproszenie chrześcijańskich dysydentów na specjalną sesję Soboru, podczas której zostanie wyjaśniona kwestionowana przez nich doktryna, aby następnie zachęcić ich do wstąpienia do Kościoła Chrystusowego. Należałoby ich także zaprosić na uroczystą ceremonię zakończenia, aby wspólnie odmówić „Ojcze nasz”. Według Leménagera istnieje potrzeba utworzenia w Rzymie biura do spraw ekumenizmu, do którego dysydenci mogliby się zwracać ustnie lub listownie<sup>333</sup>.

Henri Routhier wyraził przekonanie, że jedności nie można uzyskać w żaden inny sposób jak tylko poprzez pielęgnowanie miłości braterskiej (*fraternam caritatem colere*) oraz wierne przestrzeganie praw boskich i kościelnych. Konieczne będzie omówienie środków, jakie należy zastosować, zwłaszcza nadprzyrodzonych, aby osiągnąć ten cel<sup>334</sup>.

---

<sup>331</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 118.

<sup>332</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 132.

<sup>333</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 135–136.

<sup>334</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 144.

Jean-Louis-Antoine-Joseph Coudert zasugerował wystosowanie zaproszenia do najbardziej prominentnych patriarchów lub biskupów Kościołów dysydenckich, aby umożliwić im przedstawienie swoich poglądów lub wyjaśnienie, dlaczego porozumienia osiągnięte na soborze w Lyonie czy Florencji nie zostały wprowadzone w życie. Według Couderta należy oddelegować do Światowej Rady Kościołów wybitnych teologów, aby przedstawić stanowisko Kościoła katolickiego i uzyskać bardziej adekwatne wyobrażenie o przeszkodach, które uniemożliwiają niekatolikom, nawet dobrej woli, powrót do jedności<sup>335</sup>.

Léo Blais wyraził przekonanie, że chociaż ludność niekatolicka jest na ogół pozytywnie nastawiona do jedności pod egidą Kościoła rzymskokatolickiego, to jednak działania wielu pastorów protestanckich mają na celu szerzenie błędów, zastrzeżeń i uprzedzeń. Katolicy i niekatolicy – pisał Blais – są bardzo zainteresowani Soborem. Wydaje się, że to zainteresowanie jest po ludzku niewytłumaczalne. W tych okolicznościach oficjalne komunikaty Kościoła na temat fundamentalnych prawd jego doktryny mogą przyciągać więcej uwagi niż kiedykolwiek. Chociaż samo nauczanie nie byłoby nowe, to jednak okoliczności są wyjątkowo sprzyjające<sup>336</sup>.

W odpowiedzi na rozprzestrzenianie się protestantyzmu meksykański arcybiskup Fortino Gómez León postulował potępienie ogółu jego błędów, aby wierni mogli łatwiej od nich odejść<sup>337</sup>.

Lino Aguirre Garcia uznał zjednoczenie wszystkich chrześcijan za główny problem i cel Soboru. Postulował, aby usunąć ze środka wszystko, co stanowi przeszkodę na drodze do jedności, a umieścić to, co jest korzystne dla jedności chrześcijańskiej. W jego przekonaniu nie należy mówić o winie dysydentów. Wystarczy ich popraw-

<sup>335</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 146–147.

<sup>336</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 154–157.

<sup>337</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 165.

na intencja wejścia do Kościoła katolickiego. Aguirre Garcia wyraził przekonanie, że to bardziej na katolikach niż na heretykach spoczywa podjęcie wszelkich działań na rzecz jedności. W jego przekonaniu katolicy zarówno w mowie, jak i w obyczajach powinni unikać wszystkiego, co w jakikolwiek sposób sprzeciwia się zjednoczeniu. Zachowując zawsze doktrynę katolicką, można dokonywać pewnych zmian na korzyść zjednoczenia<sup>338</sup>.

José Garibi y Rivera zasugerował podjęcie następujących działań na rzecz zjednoczenia wszystkich chrześcijan: a) ścisła jedność katolików, która powinna być podstawą, bodźcem i wzorem (*fundamentum, stimulus, et exemplar*) dla wszystkich; b) życzliwe spojrzenie i miłość wobec każdego, kto odszedł od Kościoła katolickiego; c) roztropna rozmowa, przyjaźń i styl życia jako skuteczny sposób kierowania umysłów ku zjednoczeniu; d) usunięcie słów, które mogą utrudniać jedność<sup>339</sup>.

Estanislao Alcaraz Figueroa zwrócił uwagę na wielkie znaczenie Soboru dla budowania jedności zarówno między katolikami, jak i w celu zapewnienia komunii z chrześcijanami dysydentami<sup>340</sup>.

Salvador Martinez Aguirre proponował, aby Kościół zbliżył się do braci odłączonych po to, aby przyciągnąć ich do jedynej owczarni Chrystusowej, idąc na wszelkie możliwe ustępstwa, które są możliwe bez utraty depozytu wiary. Chodzi o to – pisał Martinez Aguirre – aby nasi bracia widzieli jasno i wewnątrz czuli matczyną życzliwość Kościoła względem nich<sup>341</sup>.

Salvador Martinez Silva sugerował podjęcie następujących kroków dla ułatwienia zjednoczenia chrześcijańskich dysydentów: a) zmienić

---

<sup>338</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 184.

<sup>339</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 198.

<sup>340</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 220.

<sup>341</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 248.



przepisy kanoniczne wobec heretyków i schizmatyków, gdyż większość z nich kieruje się dobrą wiarą (pociągnąć do jedności poprzez miłość); b) zaproponować prostsze wyznanie wiary, które wyraźnie zawiera dogmaty uznane przez wszystkich chrześcijan, a pozostałe wyrazić pośrednio w tej lub podobnej formie: „wierzę także w całą resztę objawioną ludziom przez Boga”; c) umożliwienie dysydentom (pod pewnymi warunkami) udziału w katolickich czynnościach liturgicznych oraz umożliwienie katolikom uczestniczenia w czynnościach liturgicznych niekatolików (przy okazji różnych rocznic)<sup>342</sup>.

Louis Joseph Reicher z USA proponował podjęcie przez Sobór kwestii małżeństw mieszanych<sup>343</sup>.

Francis Patrick Keough zwrócił uwagę, że nie wydaje się zasadnym definiowanie nowych dogmatów na Soborze, ponieważ istniejące dogmaty stwarzają dla dysydentów trudności psychologiczne w wejściu do Kościoła, niemal nie do pokonania (*fere insuperabiles*)<sup>344</sup>.

Richard James Cushing podkreślił znaczenie w społeczeństwach pluralistycznych sprawiedliwości i miłości wobec niekatolików. Postulował opracowanie przepisów, które określałyby stosunek katolików do grup niekatolickich<sup>345</sup>.

Lawrence Joseph Shehan uznał, że definiowanie przez Sobór nowych dogmatów (Maryi jako Pośredniczki wszelkich łask) zmniejszyłoby nadzieję na upragnione zjednoczenie. Co więcej, odsunęłoby wielu niekatolików jeszcze bardziej od Kościoła<sup>346</sup>.

---

<sup>342</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 257.

<sup>343</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 272.

<sup>344</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 274.

<sup>345</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 282.

<sup>346</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 285.

Francis Joseph Schenk przedstawił pozytywny odbiór w prasie słów papieża na temat jedności Kościoła. Według Schenka zostało to nieco zaprzepaszczone, gdy pojawiły się informacje, że Sobór skoncentruje się przede wszystkim na sprawach wewnętrznych Kościoła. W ten sposób bardzo pilna potrzeba jedności chrześcijan w wierze została niemal zdegradowana do przypisu (*relegated to a footnote*). Schenk przyznał, że w historii Kościół katolicki prezentował styl zakazów, co z pewnością nie zachęca ani nie zyskuje sympatii do słuchania o chwale katolickiej wiary. Czasami wydaje się, że istnieje skłonność do przedstawiania ortodoksji w wierze raczej za pomocą pięści niż stanowczej łagodności. „Kiedy uświadamiamy sobie, że inni źle przedstawiają naszą wiarę – pisał Schenk – zbyt często uciekamy się do zranionych uczuć. Budujemy coraz wyższe i grubsze mury, by chronić naszą ortodoksję. I zastanawiamy się, raczej naiwnie, dlaczego nieporozumienia wciąż trwają”<sup>347</sup>. Na zakończenie Schenk zasugerował, aby sprawa jedności w wierze nie została pominięta w porządku obrad soborowych, ale aby poświęcono jej uważną i głęboką uwagę, na jaką zasługuje. Najważniejsze jest doprowadzenie wszystkich do jednej owczarni. Najistotniejsze jest rozważenie środków do osiągnięcia tego celu<sup>348</sup>.

Thomas Kiely Gorman proponował dopuszczenie do święceń duchownych niekatolickich żonatych, po ich nawróceniu<sup>349</sup>.

Ralph Leo Hayes postulował poważne i dokładne rozważenie i zbadanie możliwości zjednoczenia prawdziwego Kościoła Chrystusowego z niektórymi Kościołami dysydenckimi obrządku wschodniego. Należy zagwarantować – pisał Hayes – zasadniczą jedność Kościoła Chrystusowego pod rządami Biskupa Rzymskiego z zachowaniem nienaruszonej doktryny chrześcijańskiej. Podkreślił, że część błędów

<sup>347</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 304.

<sup>348</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 302–305.

<sup>349</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 306.

tych Kościołów wschodnich zdaje się opierać na podstawach historycznych, a nawet politycznych, które współcześnie mają niewielkie znaczenie. Wyraził przekonanie, że dzięki Duchowi Świętemu i prawdziwej miłości braterskiej niektóre wschodnie Kościoły dysydenckie znajdują schronienie w Kościele katolickim. Jest to tym ważniejsze, że Kościoły stoją w obliczu tego samego ateistycznego wroga, a mianowicie komunizmu<sup>350</sup>.

Leo Binz sformułował 31 pytań, spośród których cztery dotyczyły kwestii ekumenicznych: a) Czy istniejąca w Niemczech współpraca luteranów i katolików nie może zostać rozszerzona na inne kraje?; b) Czy nie należałoby rozszerzyć takich działań nie tylko na luteranów, ale także na innych?; c) Czy nie powinno się tworzyć stałych grup, szczególnie na uniwersytetach i w seminariach, poświęconych dialogowi z grupami niekatolickimi?; d) Czy dialog między katolikami i niekatolikami można nawiązać także w diecezjach pod nadzorem biskupów?<sup>351</sup>

Thomas Anthony Welch i Laurence Alexander Glenn sugerowali utworzenie papieskiego trybunału, który zajmowałby się kwestiami małżeństw mieszanych. Jest to podyktowane dużą liczbą spraw, które wpływają do sądów diecezjalnych<sup>352</sup>.

Leo Aloysius Pursley postulował, aby przeszkoda różnego wyznania została uznana za przeszkodę zrywającą małżeństwo. Zdarza się wielokrotnie, że małżonek niekatolicki udziela obietnic, których nie zamierza dotrzymać. Doświadczenie uczy, że często wyznawcy hereetycznych sekt, np. luteranie, baptyści, metodyści i inni, nie mają zamiaru wypełniać zobowiązań<sup>353</sup>.

---

<sup>350</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 307–308.

<sup>351</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 315.

<sup>352</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 319.

<sup>353</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 325.

John Patrick Cody sugerował utworzenie rad eksperckich (pod przewodnictwem Świętego Oficjum i hierarchii) dla poszczególnych narodów w celu promowania jedności lub przynajmniej lepszego zrozumienia z niekatolikami. Ich zadaniem byłoby także proponowanie zasad współdziałania z niekatolikami na danym terenie. Zdarza się bowiem, że nie zawsze lub nie wszyscy biskupi stosują normy uniwersalne w jednakowy sposób. Pewne normy uniwersalne, ze względu na specyfikę narodów, nie zawsze są dobrze rozumiane i stwarzają niekatolikom sposobność do atakowania Kościoła i jego hierarchii<sup>354</sup>.

William Patrick O'Connor postulował utworzenie międzynarodowej komisji teologicznej, która zajęłaby się kwestią nawrócenia protestantów i prawosławnych. Proponował także dyspensy od niektórych praw kościelnych dla tych, którzy by się nawrócili. Nie sprecyzował, o jakie dyspensy by chodziło<sup>355</sup>.

William Edward Cousins sugerował korekty w prawie kanonicznym w kwestiach odnoszących się do małżeństwa nawróconych ze schizmy lub herezji. Proponował także, aby ordynariusz miejsca mógł zezwolić stronie niekatolickiej na występowanie przed sądem w sprawach małżeńskich w trybie zarówno zwyczajnym, jak i wyjątkowym<sup>356</sup>.

Joseph Francis Rummel zadeklarował gotowość współpracy, zwłaszcza duchowej, we wszystkim, co może doprowadzić do zjednoczenia chrześcijan (*unificatio universalis populorum qui fidem in Christum profitentur*)<sup>357</sup>.

Francis Joseph Spellman zwrócił uwagę, że dogmatyczne różnice między Kościołem a wschodnimi dysydentami zostały jasno wyja-

---

<sup>354</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 351.

<sup>355</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 368–369.

<sup>356</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 376.

<sup>357</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 385.

śnione na już odbytych soborach (Florenckim, Trydenckim i Watykańskim I). Nie ma więc potrzeby definiowania różnic. Aby kwestie dyscyplinarne nie uniemożliwiły zjednoczenia, Sobór winien potwierdzić praktykę Kościoła zezwalającą mieszkańcom Wschodu na zachowanie ich własnych zwyczajów. W perspektywie zjednoczenia należy zachęcać do rozmów z samymi dysydentami na tematy moralne, dogmatyczne i dyscyplinarne, aby zmniejszyć trudności praktyczne i zwiększyć samą nadzieję na zjednoczenie<sup>358</sup>.

Vincent Joseph Hines postulował podjęcie przez Sobór kwestii obrony Kościoła przed błędami schizmatycznymi i podziałem Kościołów narodowych<sup>359</sup>.

James Johnston Navagh proponował uczynienie na Soborze wszystkiego, co możliwe, aby przyciągnąć prawosławnych do jedności ze Stolicą Apostolską. Wezwanie papieża do jedności wzbudziło wśród nich duże zainteresowanie. Inaczej sprawa wygląda u protestantów. Wśród ich przywódców jest wielu zagorzałych antykatolików, w przeciwieństwie do zwykłych członków ich Kościołów. Według Navagha podejście do protestantów musi polegać na bezpośrednim wezwaniu skierowanym do członków ich Kościołów<sup>360</sup>.

Walter Philip Kellenberg sugerował podjęcie kwestii relacji chrześcijan niekatolików z prawdziwym Kościołem i problemu zbawienia niekatolików, którzy pozostają w dobrej wierze. W odpowiedzi na zarzut protestantów jakoby Kościół wchodził między Boga a duszę ludzką – pisał Kellenberg – należałoby ogłosić deklarację tożsamości między Chrystusem i Jego Kościołem<sup>361</sup>.

---

<sup>358</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 393.

<sup>359</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 398.

<sup>360</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 398.

<sup>361</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 420.

Stephen Stanislaus Woznicki postulował określenie granic współpracy katolików z niekatolikami<sup>362</sup>.

W Stanach Zjednoczonych Ameryki – napisał Peter William Bartholome – nie jest możliwe osiągnięcie jedności chrześcijan bez cudu łaski. Historia chrześcijaństwa pokazuje bowiem, że heretyków jest trudniej doprowadzić do jedności wiary niż pogan do jedności życia z Chrystusem<sup>363</sup>.

Bernard Joseph Topel podkreślił, że w Stanach Zjednoczonych inni chrześcijanie mają większy zapał do pracy misyjnej niż katolicy. Według Topela nie tylko nie ma odpowiedniego dostępu do niekatolików, ale i brakuje gorliwych apostołów, którzy robiliby to, co doprowadziłyby protestantów do prawdziwego Kościoła<sup>364</sup>.

Charles Herman Helmsing postawił problem, w jakim charakterze mają na Soborze występować ci, którzy odrzucili biskupstwo i kapłaństwo. Czy z prawem głosu, czy z głosem doradczym, czy też jedynie jako obserwatorzy?<sup>365</sup>

Daniel James Gercke postulował, aby świętych Kościoła Wschodniego wpisać do kalendarza Kościoła powszechnego. To niewątpliwie byłaby znacząca pomoc dla nawrócenia prawosławnych<sup>366</sup>.

John Joseph Swint proponował zaangażowanie wszystkich sił Kościoła na rzecz doprowadzenia do ponownego zjednoczenia Kościoła prawosławnego ze Stolicą Apostolską. Jeżeli takie zjednoczenie doj-

<sup>362</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 428.

<sup>363</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 431–432.

<sup>364</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 448.

<sup>365</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 453.

<sup>366</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 462.

dzie do skutku, należy dokładnie rozważyć status księży wschodnich, którzy są już żonaci<sup>367</sup>.

Mark Kenny Carroll wyraził nadzieję, że przez modlitwę i wzajemną miłość Sobór stanie się drogą do tego, aby modlitwy Dobrego Pasterza przyniosły pożądany skutek i aby nastąpiła „jedna owczarnia i jeden Pasterz”<sup>368</sup>.

Joseph Patrick Dougherty postulował podjęcie kwestii chrztu w herezji w relacji do ważności lub sakramentalności małżeństwa<sup>369</sup>.

Emmet Michael Walsh proponował powołanie papieskiej komisji, która kontynuowałaby wysiłki Soboru na rzecz jedności wszystkich chrześcijan pod przewodnictwem Wikariusza Chrystusa<sup>370</sup>.

Nicholas Thomas Elko postulował zarówno wyjaśnienie na Soborze kwestii dotyczących prymatu papieża i jego związku z uprawnieniami patriarchów wschodnich, jak i odpowiedź na pytanie, jaki jest w praktyce minimalny wymóg przyjmowania dysydenckich duchownych wschodnich, apostatów i schizmatyków w Kościele katolickim<sup>371</sup>.

Philip Joseph Furlong zwrócił uwagę na opory konwertytów przed wyrzeczeniem się herezji. Ponieważ wydają się nie tylko być w dobrej wierze, ale też nie są mocno przywiązani do fałszywych opinii, dlatego nakazywane im wyrzeczenie wydaje się im czymś surowym, potępiającym i przypominającym winy. W związku z tym należałoby dokonać w tym zakresie zmian, mając świadomość, że przyjęcie prawdy przez

<sup>367</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 465.

<sup>368</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 466.

<sup>369</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 469.

<sup>370</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 470.

<sup>371</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 473.

neokonwertów może mieć większy wpływ niż wyrzeczenie się błędów z przeszłości<sup>372</sup>.

Obserwując życzliwość prawosławnych zamieszkujących stan Missisipi, Joseph Bernard Brunini wyraził nadzieję, że dzięki natchnieniom Ducha Świętego będą mogli wrócić do owczarni Pana, od której się oddalili. Zwrócił jednocześnie uwagę, że katolicy stanowią zaledwie 3% populacji<sup>373</sup>.

Henry Theophilus Klonowski zwrócił uwagę na panujący wśród niekatolików w Stanach Zjednoczonych strach przed Kościołem z powodu jego władzy, jak gdyby Kościół starał się kontrolować władzę cywilną i podporządkowywać wszystkich ludzi swoim rządóm, narzucając „rzymskie jarzmo”. Dlatego nie należy ustawać w wysiłkach, aby wyjaśniać, że mocą i wielkością Kościoła jest władza i wielkość miłości, że misja Kościoła jest misją miłości, a nie tego świata. Istnieje konieczność ukazywania natury i jedności Kościoła. Chodzi o jedność organizmu żyjącego jednym życiem nadprzyrodzonym<sup>374</sup>.

Richard Henry Ackerman zauważył, że wielu niekatolików, gdy dochodzi do pewnego wieku, kieruje swoje kroki ku katolicyzmowi. Są jednak odsyłani ze względu na zawarte wcześniej małżeństwo, po którym niejednokrotnie nastąpił rozwód i kolejne małżeństwo. Zawierali małżeństwo bez świadomości jego prawdziwej natury. Kiedy tacy niekatolicy starają się o dostęp do prawdziwego Kościoła, nie można ich przyjąć, ponieważ obecnie obowiązujące ustawodawstwo zakłada i faworyzuje ważność pierwszego małżeństwa. Ackerman zwrócił także uwagę, że duchowni protestanci w USA mają w swo-

---

<sup>372</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 480.

<sup>373</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 481.

<sup>374</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 494–495.



ich szeregach wielu znakomitych i zacnych ludzi. Wielu z nich naśladuje stroje duchownych katolickich<sup>375</sup>.

Jāzeps Rancāns postulował konieczność podjęcia przez Sobór kwestii sposobów i metod ponownego zjednoczenia Kościoła wschodniego i innych dysydentów ze Stolicą św. Piotra w Rzymie<sup>376</sup>.

Nuncjusz w Kostaryce, Gennaro Verolino, zaproponował zbudowanie seminarium w Rzymie dla młodych prawosławnych, którzy przygotowują się do kapłaństwa, aby mogli studiować na katolickich uniwersytetach. Wyraził przekonanie, że takie działania przyniosłyby wiele korzyści. Najbardziej inteligentni seminarzyści, którzy w przyszłości zostaną biskupami – pisał Verolino – często udają się na uniwersytety protestanckie i kończą je, całkowicie tracąc wiarę. Studiując na katolickich uniwersytetach, mogliby ukształtować solidną kulturę teologiczną, przekonać się o bezpodstawności swoich błędów, uwolnić się od wielu uprzedzeń, zapoznać się z katolicką literaturą, zdobyć przyjaciół i stać się orędownikami szczerego zbliżenia. W tym celu należałoby założyć coś w rodzaju szkoły z internatem, pod kierunkiem jakiegoś wyrozumiącego rzymskiego duchownego. Należałoby zrezygnować z kanonu, który nakazuje wyznanie wiary katolickiej w celu uzyskania stopni naukowych<sup>377</sup>.

Costantino Cristiano Luna Pianegonda z Gwatemali zwrócił uwagę na pilną potrzebę poświęcania więcej czasu w seminarium Pismu Świątemu, ponieważ protestanci, odwołując się do Biblii, sieją ogromną liczbę błędów<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 503–504.

<sup>376</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 506.

<sup>377</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 531–532.

<sup>378</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 555.

Gabriel Viñamata Castelsagué sugerował określenie relacji między formułami sakramentalnymi a formułami używanymi przez schizmatyków, pytając, jaka jest ich praktyczna wartość<sup>379</sup>.

Humberto Lara Mejía postulował obronę jedności w samym Kościele łacińskim. Proponował, aby w obrzędach, ceremoniach i oficjum przestrzegać kalendarza rzymskiego, obrzędów rzymskich i rzymskich ceremonii<sup>380</sup>.

Albert-François Cousineau z Haiti zwrócił uwagę na dominację protestantyzmu w jego kraju. Różne sekty posiadają kościoły, szkoły, szpitale i inne obiekty, w których przyjmowani są biedni i udzielana jest im pomoc<sup>381</sup>.

W kontekście ekspansji protestantyzmu w Ameryce Południowej i Środkowej Jean Louis Joseph poprosił o pomoc finansową Stolicę Apostolską. Codziennie bowiem nawracają oni katolików na swoją wiarę. Trzeba środków, aby się temu przeciwstawić przez audycje radiowe itp.<sup>382</sup>

Jean Gay, biskup z wyspy Gwadelupa, postulował, aby opracować jasne instrukcje dotyczące sposobu, w jaki katolicy powinni zachowywać się wobec tych chrześcijan, których obecnie nazywa się powszechnie „braćmi odłączonymi”. Z jednej strony – pisał – trzeba uważać na wierność doktrynie, z drugiej natomiast należy mieć nadzieję na większą miłość braterską<sup>383</sup>.

Nikaraguański biskup Isidro Augusto Oviedo y Reyes zaproponował wydanie przez Stolicę Apostolską na zakończenie soboru ofi-

<sup>379</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 556.

<sup>380</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 564.

<sup>381</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 567.

<sup>382</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 570.

<sup>383</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 609.

cialnej modlitwy o jedność wiary i powrót braci-dysydentów, aby wszyscy stanowili jedno i aby była jedna owczarnia i jeden Pasterz. Ta modlitwa mogłaby być odmawiana po mszy świętej, pod warunkiem, że najbliższy Sobór zakończy się pomyślnie<sup>384</sup>.

Matteo Aloisio Niedhammer y Yaeckle wyraził nadzieję, że Sobór zaproponuje pewne środki, dzięki którym katolicy obrządku łacińskiego lepiej poznają sprawy Wschodu (liturgię, prawa i zwyczaje), ponieważ w ten sposób otworzy się szerszej drodze, dzięki której wschodni dysydenci będą mogli wrócić do Kościoła katolickiego. Dzięki temu wzrosłaby także miłość między katolikami łacińskimi a wschodnimi. Widząc próby latynizacji, dysydenci protestują i tym samym zamykają się wszelkie drogi, by mogli zostać katolikami. Jeśli wiedza o sprawach Wschodu nie zostanie upowszechniona wśród wiernych na Zachodzie, zjednoczenie Kościołów będzie bardzo odległe<sup>385</sup>.

Ricardo Pittini Piussi z Dominikany postulował podjęcie intensywnych prac, aby przywołać braci dysydentów do jedności Kościoła, aby wschodni schizmatycy i protestanci oraz inne odrębne sekty chrześcijańskie mogli szybko zostać sprowadzeni na właściwą drogę całej prawdy, pełnej sprawiedliwości i zbawienia. Arcybiskup proponował wysłanie zaproszeń do biskupów Kościołów schizmatyckich. Najpierw należałoby się zająć kwestiami, w których istnieje możliwość współpracy dzięki kierowaniu się podobnymi kryteriami (dobroczynność, pokój, problemy społeczne, dyskryminacja). Trzeba te kwestie rozwiązywać zgodnie z chrześcijańskimi zasadami. Dysydentów należy pociągać do jedności przez miłość (*per caritatem ad unitatem catholicam traherentur*)<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 625.

<sup>385</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 632.

<sup>386</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, s. 662–663.

### 1.1.5. Ameryka Południowa i Oceania

Ekwadorski biskup Manuel de Jesús Serrano Abad do problemów duszpasterskich zaliczył rozwój sekt protestanckich. Z dnia na dzień rosną w liczbę dzięki bogactwu, jakim przyciągają biednych i potrzebujących: poprzez bezpłatne wnoszenie szkół, uczelni lub szpitali oraz udzielanie pomocy biednym<sup>387</sup>.

Carlos María Javier de la Torre przypomniał, że pierwsze próby działalności protestantów w Ekwadorze skończyły się fiaskiem. Jednak obecnie po pięćdziesięciu latach świeckiej edukacji, bardzo łatwo, nie bez wielkich strat dusz, wnoszą szkoły, uczelnie, szpitale itp.<sup>388</sup>

Jorge Francisco Mosquera Barreiro postulował, aby Sobór umiejętnie dążył do jedności z Kościołami chrześcijańskimi. W trosce o jedność nie należy przywiązywać dużej wagi do kwestii czysto rytualnych, a zadbać o zachowanie nienaruszonych dogmatów. Zjednoczenie – pisał Mosquera – oprócz dobra ściśle duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ze sobą niesie, zrodzi także wyjątkowe korzyści zewnętrzne i społeczne, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, gdzie problem protestancki z każdym dniem coraz bardziej irytuje serca katolików<sup>389</sup>.

Alberto Zambrano Palacios zwrócił uwagę na wielkie niebezpieczeństwo, w którym znajduje się Ameryka Południowa. Jest ono spowodowane inwazją protestantyzmu i komunizmu. Zambrano Palacios zaapelował do Soboru o podjęcie skutecznych działań, aby zapobiec rozwojowi zła<sup>390</sup>.

W obliczu zagrożenia ze strony protestantyzmu argentyński biskup Manuel Marengo proponował tworzenie grup biblijnych i pod-

<sup>387</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 10–11.

<sup>388</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 23.

<sup>389</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 36.

<sup>390</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 42.

jęcie akcji chodzenia od domu do domu, w celu zatroszczenia się o to, aby wszyscy wierni mieli Pismo Świąte i codziennie spędzali jakiś czas na jego lekturze<sup>391</sup>.

Germiniano Esorto proponował szukanie miejsc, w których inne wyznania religijne mogłyby spotkać się z Kościołem katolickim, aby doprowadzić do jedności<sup>392</sup>.

Jorge Ramón Chalup sugerował, by Kościół podjął wszelkie działania, jakie tylko może (bez skandalu i z zachowaniem silnej wiary katolickiej), ułatwiające braciom (błądzącym w wierze i niekatolikom) dojście do jedności<sup>393</sup>.

Leopoldo Buteler zwrócił uwagę na wojowniczość protestantyzmu, który próbuje odebrać katolikom wiarę. W jego przekonaniu obecny rząd amerykański wykazał się dużą mądrością i zrozumieniem. „Myślę – pisał Buteler – że dobrze byłoby zwrócić się do tego rządu, prosząc go o wykorzystanie swoich wpływów w celu złagodzenia wojowniczości sekt protestanckich i zapobieżenia wysyłaniu kapitału, dużego kapitału, na wojnę przeciwko katolikom”<sup>394</sup>.

Emilio Antonio di Pasquo zaproponował tworzenie łagodniejszych regulacji w stosunku do schizmatyków wschodnich, którzy mieszkają w krajach, w których nie mają świątyń i duchownych swoich własnych wyznań<sup>395</sup>.

---

<sup>391</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 49.

<sup>392</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 52.

<sup>393</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 59.

<sup>394</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 75–76.

<sup>395</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 79.

Analizując postępy protestantyzmu, Jorge Mayer wskazał na ich skutki w postaci rosnącej u chrześcijan obojętności, a często także utraty prawdziwej wiary<sup>396</sup>.

Odpowiadając na pytanie, w jaki sposób doprowadzić oddzielone Kościoły do jedności z prawdziwym Kościołem, José Borgatti postulował danie wszystkim możliwości przedstawienia na Soborze własnych opinii, które zostaną następnie omówione z wielką miłością przy stole, w dyskusjach mających na celu wzajemne uznanie i zrozumienie. Gdyby jednak brak tolerancji i ludzkie namiętności nie pozwoliły na całkowitą jedność, wtedy według Borgattiego zajaśnieje łaska Boża i macierzyńska opieka Królowej świata, wartością będzie również zmniejszenie dystansu, które w przyszłości zaowocuje ściślejszym zjednoczeniem umysłów i serc (*strictioris unionis mentium atque cordium*)<sup>397</sup>.

Alejandro Schell zwrócił uwagę na siłę protestantyzmu, któremu koniecznie trzeba się przeciwstawić apostolatem przykładu (*apostolatus normae*)<sup>398</sup>.

Ponieważ głównym celem Soboru jest duchowe zjednoczenie wszystkich, którzy szczycą się imieniem chrześcijan, należy z pewnością mieć nadzieję – pisał boliwijski biskup Luis Aníbal Rodríguez Pardo – „że Sobór sam określi te punkty doktrynalne, dzięki którym jesteśmy zjednoczeni z protestantami, i inne, dzięki którym oddzielamy się od nich, dodając ponadto środki do uzyskania pożądanego zjednoczenia wspomnianych protestantów z Kościołem katolickim”<sup>399</sup>.

José C. Maurer postulował podjęcie przez Sobór kwestii możliwości i środków przyciągnięcia Kościołów dysydenckich i schizmatyc-

---

<sup>396</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 84.

<sup>397</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 87.

<sup>398</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 99.

<sup>399</sup> *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 116.

kich do jedności i prawdy Kościoła katolickiego oraz dogmatycznego, dyscyplinarnego i synowskiego poddania się papieżowi, jako prawowitemu następcy św. Piotra<sup>400</sup>.

Brazylijski biskup José Clemente Pires podkreślił, że jedność wszystkich, którzy nie są jeszcze z tej owczarni, zależy od jedności pasterzy. Jednomysłność i zgoda – jedno serce i jedna dusza – winny odnosić się nie tylko do doktryny, ale i do działania. Brakuje ducha katolickiego w działaniu. Według Piresa należy dbać o krzewienie z całych sił wewnętrznej harmonii, gorliwości o zbawienie bliźniego, uczynków miłosierdzia także wobec wrogów Kościoła. W głoszeniu ewangelii nie należy myśleć o walce z kimś, ale o wykonywaniu przykazań Chrystusa, gdyż trzeba być przede wszystkim głosicielem i świadkiem prawdy<sup>401</sup>.

José Pedro de Araújo Costa postulował podjęcie wysiłków na rzecz jedności, rozumiejąc je jako wzywianie protestantów do powrotu na łono prawdziwego Kościoła. Według Costy należy poszukiwać definitywnego rozwiązania konfliktu z Kościołem wschodnim, przedstawiając szersze warunki, w których unika się drobnych różnic dogmatycznych, moralnych, kanonicznych i liturgicznych<sup>402</sup>.

Antônio Barbosa uznał, że należałoby rozważyć, czy dla zjednoczenia nie powinno się zrezygnować z kwestii drugorzędnych. Sobór może w tej kwestii wiele zrobić pośrednio lub bezpośrednio. Według Barbosy prawdziwym tytułem maryjno-ekumenicznym jest określenie Maryi mianem Wspomożycielki chrześcijan (*Auxilium Christianorum*)<sup>403</sup>.

---

<sup>400</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 117.

<sup>401</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 131–132.

<sup>402</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 146.

<sup>403</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 154–155.

Antônio de Castro Mayer zwrócił uwagę na wysiłek różnych organizacji międzynarodowych na rzecz zjednoczenia rodzaju ludzkiego. Próbuje się niwelować wszelkie różnice. Zdaniem zwolenników tego rodzaju jedności nic nie przyczyniłoby się bardziej do szczęścia rodzaju ludzkiego niż zniesienie wszelkich różnic, które dzielą ludzi i narody. Życie ludzkie byłoby rajem na ziemi, gdyby nie istniał więcej niż jeden i ten sam naród, jedna rasa, jedna i ta sama kultura i tylko jedno państwo. Ideą bowiem, jeśli nie wyrażoną otwarcie, to przynajmniej leżącą u podstaw działań mających na celu jedność rodzaju ludzkiego – pisał Castro Mayer – jest to, że dogmatyczne religie raczej dzielą ludzi niż ich jednoczą. Stąd ruch w stronę synkretyzmu religijnego. Według Castro Mayera pojawiają się współcześnie próby dostosowania Kościoła do obyczajów epoki, aby niekatolicy mogli łatwiej zostać doprowadzeni do zbawienia. Odbywa się to jednak ze szkodą dla dobra. Konieczne jest zatem właściwe zdefiniowanie warunków, w których adaptacja do współczesnych zachowań może odbywać się bez ryzyka<sup>404</sup>.

José Thurler wyraził gorące pragnienie, aby doszło do zjednoczenia Kościoła. Zaznaczył także, że wśród protestantów istnieje oczekiwanie, że także ich przedstawiciele zostaną zaproszeni na Sobór<sup>405</sup>.

Joaquim Domingues de Oliveira wyraził nadzieję na osiągnięcie prawdziwej jedności wszystkich wyznawców Chrystusa, zarówno z Kościoła prawosławnego, jak i różnych nowych sekt. Oby Bóg sprawił – pisał arcybiskup Domingues de Oliveira – żeby ci, którzy należą do owczarni, zostali utwierdzeni w wierze, a ci, którzy pozostają na zewnątrz, by powrócili do jedności i poddali się władzy i miłości Piotra<sup>406</sup>.

<sup>404</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 156–158.

<sup>405</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 166.

<sup>406</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 173.



Carlos Gouvêa Coelho postulował, aby tak przedstawić zasady i fundamenty, żeby różne wyznania mogły znaleźć właściwą drogę do ponownego zintegrowania jedności w prawdzie<sup>407</sup>.

Carlos Eduardo de Sabóia Bandeira Melo sugerował, że lepsze wyjaśnienie doktryny katolickiej Soboru Trydenckiego i Watykańskiego I przyczyni się do zjednoczenia dysydentów. Istnieje konieczność pozytywnego ukazywania w publikacjach i audycjach radiowych rzeczy kwestionowanych przez protestantów lub prawosławnych. Należy to czynić systematycznie i w sposób ciągły<sup>408</sup>.

Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta wraz z czterema innymi biskupami wyrazili gorące pragnienie zjednoczenia chrześcijan. Postulowali ustalenie norm dla wiernych odnośnie do objawień, nabożeństw paraliturgicznych i różnych form pobożności, aby usunąć część przeszkód, które utrudniają jedność<sup>409</sup>.

Avelar Brandão Vilela sugerował bardzo jasne (*maiore cum claritate*) określenie pozycji Kościoła względem wyznań chrześcijańskich i religii niechrześcijańskich, zgodne z wymaganiami czasów<sup>410</sup>.

Alonso Silveira de Mello postulował nieużywanie terminu „rzymski” w odniesieniu do Kościoła, ponieważ protestanci traktują go jako synonim pojęcia „włoski”<sup>411</sup>.

José del Perpetuo Socorro Alvarez Mácuca proponował zdefiniowanie doktryny o uniwersalnym pośrednictwie Maryi, widząc w tym

---

<sup>407</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 219.

<sup>408</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 224.

<sup>409</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 252.

<sup>410</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 262.

<sup>411</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 275.

szansę na interwencję maryjną w sytuacji, gdy świat poddaje się błędom protestantów, którzy wkraczają na tereny misyjne<sup>412</sup>.

Luís António Palha Teixeira zwrócił uwagę na napływ protestantów i ich zamknięcie na argument prawdy. Nie chcą też pokojowo rozmawiać o poznaniu prawdy wiary katolickiej<sup>413</sup>.

W obliczu wielkiego postępu, jaki w ostatnich czasach dokonał się w biblistyce, Diego Parodi postulował wykonanie nowego tłumaczenia z oryginalnych języków całego Starego i Nowego Testamentu na język łaciński. Chodzi o to, aby Kościół cieszył się w tej kwestii coraz większym szacunkiem wśród grup dysydenckich, zwłaszcza u protestantów<sup>414</sup>.

Armando Lombardi sugerował, aby Sobór w sposób macierzyński i żarliwy zachęcił braci odłączonych do jedności. Należy podjąć próby i wysiłki na rzecz ułatwienia powrotu schizmatykom i protestantom<sup>415</sup>.

José Romão Martenetz uznał za rzecz niezwykle ważną przywrócenie jedności Kościołów. Podział jest bowiem zgorzeniem dla pogan i chrześcijan. W celu ułatwienia protestantom nawrócenia Martenetz postulował, aby pastorom, nawet będącym w związku małżeńskim, nie tylko nie zabraniano święceń, ale wręcz przeciwnie, by umożliwiono im wykonywanie urzędu kapłańskiego<sup>416</sup>.

Eugênio de Araújo Sales proponował podjęcie wielkiego przygotowania (*praeparatio magna*) wszystkich chrześcijan do zjednoczenia. Chodzi o spotkanie z przywódcami prawosławnych i protestantów,

<sup>412</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 281.

<sup>413</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 303–304.

<sup>414</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 304–305.

<sup>415</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 311.

<sup>416</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 333.

służące przeciwdziałaniu atakom i polegające głównie na wykładzie doktryny<sup>417</sup>.

Chilijski arcybiskup Alfredo Silva Santiago wyraził przekonanie, że dialogowi ekumenicznemu służyłoby, gdyby odłączeni chrześcijanie poznali podstawy wiary katolickiej bezpośrednio, bez komentarzy i scholastycznych subtelnosci. Odwołanie przez Sobór i papieża potępienie otworzyłoby drogę do wzajemnego poznania<sup>418</sup>.

Augusto Osvaldo Salinas Fuenzalida postulował wzmożenie modlitw o zjednoczenie. Zwrócił uwagę na konflikty wewnątrz Kościoła w Chile, zarówno między biskupami, jak i między księżmi. Chodziło o zderzenie dwóch różnych sposobów myślenia w kontekście dokonujących się na świecie przemian<sup>419</sup>.

José Manuel Santos Ascarza proponował, aby Sobór zajął się kwestią jedności z Kościołami dysydenckimi i dyscypliną wynikającą z ewentualnej jedności<sup>420</sup>.

Pielęgnując stare rzeczy dzięki użyciu nowych metod – pisał Carlos Guillermo Hartl de Laufen – przygotowuje się lepszy fundament pod zjednoczenie z heretykami powracającymi do wiary katolickiej. Postulował rozpowszechnianie bardzo dobrze wydanej Biblii, aby zarówno prowadzić heretyków na łono Kościoła, jak i edukować katolików w Piśmie Świętym<sup>421</sup>.

Marius M. Zanella wyraził prośbę i życzenie, aby podjąć działania na rzecz uzyskania większego zrozumienia między katolikami i brać-

---

<sup>417</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 336.

<sup>418</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 354.

<sup>419</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 366.

<sup>420</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 378.

<sup>421</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 386.

mi dysydentami, którzy sprzeciwiają się głoszeniu tej samej Ewangelii przez katolików, co wywołuje wielką konsternację wiernych<sup>422</sup>.

Manuel José Bernardino Piñera Carvallo postulował podjęcie kwestii chrześcijaństwa wschodniego, protestantyzmu, sekt, sekularyzmu i działalności misyjnej, uwzględniając kryterium psychologiczno-socjologiczne, ale nie zaniedbując kryteriów dogmatycznych i moralnych<sup>423</sup>.

Do głównych zagadnień doktrynalnych, którymi winien zająć się Sobór, kolumbijski biskup José de Jesús Martínez Vargas zaliczył kwestie związane z protestantami i schizmatykami<sup>424</sup>.

Eusebio Septimio Mari wyraził przekonanie, że zajmowanie się na Soborze nowymi definicjami dogmatycznymi byłoby czymś niewłaściwym i niewątpliwie stanowiłoby przeszkodę na drodze zjednoczenia (o które należy zabiegać z wszystkich sił) z Kościołami odłączonymi. Należy się raczej przeciwstawiać materializmowi, hedonizmowi i nowemu modernizmowi<sup>425</sup>.

Proponując zajęcie się przez Sobór teologią ekumenizmu (*Theologia Oecumenismi*), paragwajski arcybiskup Juan José Aníbal Mena Porta wyraził pogląd, że istnieje rzeczywista więź (*vinculum reale existit*) pomiędzy Kościołem a oddzielonymi Kościołami<sup>426</sup>.

Peruwiański biskup Alfonso Zaplana Bellizza postulował, żeby nie zmieniać kwestii istotnych (*substantialia*), ale pomijać drugorzędne (*accidentalialia*), tak aby dysydenci i heretycy mogli powrócić do Kościoła, do jedności wiary, moralności i posłuszeństwa. Na milion trzysta tysięcy mieszkańców Peru, wierzących w Chrystusa jest tylko

<sup>422</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 387.

<sup>423</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 394.

<sup>424</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 397.

<sup>425</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 449.

<sup>426</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 477.

pięćset tysięcy katolików. Czy nie byłoby czymś pożądanym – pytał Zaplana Bellizza – przyprowadzenie na soborze ekumenicznym reszty do jedności wiary?<sup>427</sup>

Martin Fulgencio Elorza Legaristi zwrócił uwagę na ataki ze strony protestantów. Używanie nieznanego języka w liturgii (łacina) jest jedną z broni, której używają do atakowania Kościoła katolickiego i odciągania od niego wiernych<sup>428</sup>.

Javier Miguel Ariz Huarte sugerował, aby katolicy wprowadzili w praktykę życia ewangeliczną miłość, zwłaszcza w odniesieniu do tych dysydentów, którzy w dobrej wierze należą do sekt. Niech katolicy z miłością i praktyczną życzliwością nieustannie szukają zagubionych owiec<sup>429</sup>.

Valeriano Ludovico Arroyo Paniego wskazał na szerzenie się protestantyzmu, który wspierany jest dużymi nakładami finansowymi, oraz słabnięcie katolicyzmu. W tych warunkach istnieje pilna potrzeba jedności sił katolickich, aby przywrócić stan świętości<sup>430</sup>.

Urugwajski kardynał Antonio María Barbieri postulował, aby Sobór miał przed oczami wschodnią teologię<sup>431</sup>.

Wenezuelski arcybiskup Rafael Ignacio Arias Blanco zwracał uwagę na słuszność działań Kościoła na rzecz jedności w obliczu zagrożeń ze strony współczesnego ateizmu, który próbuje obalić nawet społeczeństwo obywatelskie i zachodnie instytucje<sup>432</sup>.

---

<sup>427</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 510–512.

<sup>428</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 518–519.

<sup>429</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 526.

<sup>430</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 528.

<sup>431</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 541.

<sup>432</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 555.

José Alí Lebrún Moratinos wyraził przekonanie, że Sobór winien się zająć jednością Kościoła. W oparciu o prawo Boże należy określić to, co istotne (*essentiale*), aby usunąć wszelkie przeszkody stojące na drodze tych, którzy szczerze szukają jedności<sup>433</sup>.

Australijski biskup Edward John Doody postulował utworzenie komisji lub kongregacji ds. protestantów w celu popierania i właściwej organizacji dzieła pojednania dysydentów z Kościołem katolickim. Zasugerował także możliwość stworzenia nowego obrządku (*novi Ritus Anglici*), który przyciągnąłby wielu protestantów, którzy należą do Kościoła anglikańskiego<sup>434</sup>.

Ponieważ wszyscy mają nadzieję, że owocem Soboru będzie powrót braci dysydentów do jedności Kościoła Chrystusowego – pisał Thomas Vincent Cahill – być może warto byłoby przedstawić główne punkty doktryny, które zostały określone na Soborach Trydenckim i Watykańskim I, aby wiara katolicka była dla wszystkich jasna i pozbawiona dwuznaczności<sup>435</sup>.

Eris Norman Michael O'Brien wyraził radość z powodu znanych mu przypadków bardziej osobistego i braterskiego zwracania się do niekatolików (np. „Jestem twoim bratem Józefem”). „Ponieważ Kościół nigdy nie twierdził, że jest bezgrzeszny (*impeccabilem*) – pisał O'Brien – wydaje nam się, że aby zachęcić do pojednania, możemy i powinniśmy, bardziej niż dotychczas, publicznie przyjąć na siebie część winy za podziały, które miały miejsce w XI i XVI wieku”<sup>436</sup>. Jak

<sup>433</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 562.

<sup>434</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 581.

<sup>435</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 587.

<sup>436</sup> „Cum Ecclesia numquam impeccabilem se professa sit, nobis videtur quod possumus, imo debemus ad reconciliationem fovendam, plus quam antea, publice assumere partem culpabilitatis pro divisionibus saeculis undecimo et decimo sexto exortis”. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 588–589.

zaznaczył, nadużycia w Kościele w tamtych czasach nie były usprawiedliwieniem schizm, ale z pewnością dały ludziom Wschodu i protestantom powód<sup>437</sup>.

Norman Thomas Gilroy postulował zniesienie wszelkich kar *latae sententiae* z wyjątkiem tych, które dotyczą: a) heretyków, schizmatyków i apostatów; b) usiłowania zawarcia małżeństwa przed szafarzem niekatolickim; c) świadomego oddawania przez katolików swoich dzieci, aby były ochrzczone przez szafarza niekatolickiego, lub wychowywania i zgody na ustawiczne kształcenie swoich dzieci w religii niekatolickiej<sup>438</sup>.

Hugh Edward Ryan proponował zajęcie się kwestią sposobów zapraszania lub pomagania heretykom w powrocie do jedności Kościoła<sup>439</sup>.

Należy jasno określić – postulował Romolo Carboni – w jakim sensie, jeśli w ogóle, schizmatycy lub heretycy, którzy w dobrej wierze pozostają poza Kościołem, są członkami Mistycznego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół<sup>440</sup>. Delegat apostolski w Australii, Nowej Zelandii i Oceanii zaproponował podjęcie następujących działań na rzecz jedności: a) rozstrzygnięcie kwestii ważności święceń anglikanów; b) naleganie, aby duchowni tzw. „angło-katolicy” (*Anglo-Catholici*) osobiście poddali się pod władzę papieża<sup>441</sup>; c) przypomnienie słów

<sup>437</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 588–589.

<sup>438</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 603.

<sup>439</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 605.

<sup>440</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 610.

<sup>441</sup> Carboni miał na myśli duchownych przyjmujących nieomyślność papieża i prawdy ogłoszone na Soborze Trydenckim i Watykańskim I, którzy mówili: „Admitto Pontificem Romanum esse Christi Vicarium in terris: eiusdem admitto infalibilitatem in sensu catholico necnon iurisdictionem universalem: admitto omnes Ecclesiae definitiones dogmaticas, etiam a Tridentino et Vaticano prolatas. Tamen,

Piusa IX na temat jedności Kościoła; d) zaproponowanie dwojakiego środka jedności, danej przez Pana: jedność władzy w papieżu, który przewodniczy w miłości, a także potwierdzoną i jednoczącą łaskę, której udziela Eucharystia sprawowana ważnie i godziwie; e) danie pastorom protestanckim, chcącym wejść do Kościoła, dyspensy od celibatu i możliwości sprawowania posługi kapłańskiej po spełnieniu pewnych warunków<sup>442</sup>.

Patrick Mary O'Donnel wyraził przekonanie, że nadszedł czas zainicjowania dyskusji przynajmniej nieformalnych z niektórymi członkami Kościoła anglikańskiego zwanego „Wysokim Kościołem” (*High Church*). Są tam wybitni ludzie, którzy szczerze pragną zjednoczenia ze Stolicą Apostolską. Ponieważ jednak ta sekta jest rozproszona, istnieje konieczność dyskusji w różnych regionach<sup>443</sup>.

Pierre-Paul-Émile Martin z Melanezji postulował podjęcie refleksji nad jednością wewnątrz Kościoła (*de unitate in se*) i w relacjach do powszechności (*in eius relationibus cum universalitate*)<sup>444</sup>.

Rudolf Joseph Manfred Staverman z Papui Nowej Gwinei podjął kwestię relacji między mariologią a ekumenizmem. W jego przekonaniu mariologii przyznano zbyt duże znaczenie w teologii, co wyrządza szkodę dla rozwoju wiary i duchowości chrześcijańskiej. Stwarza to niepotrzebne przeszkody dla ruchu ekumenicznego. Z tej racji Staverman wyraził dezaprobatę dla rozwijającego się w Meksyku i wspieranego przez tamtejszą hierarchię ruchu na rzecz zdefiniowania dogmatu o duchowym macierzyństwie Maryi<sup>445</sup>.

---

iudico melius esse in praesenti statu manere ut aliis pluribus de his rebus persuadeam”. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 618.

<sup>442</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 618.

<sup>443</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 622.

<sup>444</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 627.

<sup>445</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 638.



Leo Isidore Scharmach sugerował, aby pozwolić żonatym pastorom protestanckim, po ich nawróceniu na katolicyzm i przyjęciu święceń kapłańskich, żyć dalej w związku małżeńskim<sup>446</sup>.

Leo Clement Andrew Arkfeld postulował, aby na terenach, gdzie nie ma katolickich tłumaczeń Pisma Świętego, dopuścić te tłumaczenia niekatolickie, które nie zawierają błędów. Można by je było nawet wykorzystać dla obalenia błędów heretyków. Rdzenni katolicy Nowej Gwinei nie rozumieją, dlaczego zakazuje się im czytania niekatolickiej Biblii. Często podróżują i przywożą ze sobą niekatolickie tłumaczenia Pisma Świętego<sup>447</sup>.

Nowozelandzki biskup John Patrick Kavanagh podjął kwestię małżeństw ochrzczonych niekatolików. Niektórzy z nich nawracają się po wcześniejszym rozwodzie i chcą zawrzeć małżeństwo z katolikiem. Jako ochrzczeni mają z tym problem. Jednak te pierwsze małżeństwa (często bez intencji nierozzerwalności i przy ograniczonej zgodzie) wydają się być nieważne. Trwające bardzo długo procesy nie sprzyjają dobru dusz<sup>448</sup>.

Peter Thomas McKeefry postulował, aby powstrzymać się od ogłaszania nowych dogmatów, zwłaszcza odnośnie do Maryi Pośredniczki łask (*Maria gratiarum conciliatrice*). Już dogmat o Wniebowzięciu wzbudził u dysydentów silny sprzeciw. To utrudniło działania na rzecz ich powrotu do Kościoła katolickiego<sup>449</sup>.

---

<sup>446</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 643.

<sup>447</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 644.

<sup>448</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 652.

<sup>449</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 653.

Polinezyjski biskup John Hubert Macey Rodgers zasygnalizował poważny problem małżeństw mieszanych, sugerując podjęcie działań na rzecz uproszczenia procedur<sup>450</sup>.

## 1.2. WYŻSI PRZEŁOŻENI ZAKONNI

Angelin Maurice Lovey, opat, kanonik regularny, postulował, aby kierować się postanowieniami pierwszego soboru powszechnego (*primi Oecumenici Concilii*), który zebrał się w Jerozolimie pod przewodnictwem apostołów. Jak wtedy podjęto decyzję o niezmuszaniu do judaizacji braci pochodzących z pogan i nienakładaniu na ich karki nadmiernych ciężarów, tak i obecnie wobec dysydentów należy zachować postawę macierzyńską i nie wymagać od nich niczego z wyjątkiem jedności wiary i kultu oraz poddania się Stolicy Apostolskiej. Należy im dać wolność w zakresie: a) zachowania własnych obrzędów i tradycji, co do języka i ceremonii liturgicznych, postu i wstrzeźliwości, szat liturgicznych lub obiektów sakralnych, ubioru kapłanów; b) małżeństw duchownych; c) podążania za własnymi tradycjami także w kwestii organizacji w przyszłości małżeństw duchownych<sup>451</sup>.

Opat benedyktynów Maurus Riha proponował, aby dialog z braćmi odłączonymi prowadzili przede wszystkim duchowni tego samego narodu co schizmatycy czy heretycy. Takie osoby są bowiem bardziej akceptowane przez braci odłączonych. Sugerował również, aby nie ogłaszać żadnych nowych dogmatów maryjnych (np. Pośredniczki wszelkich łask). W jego przekonaniu byłoby to niewłaściwe w obecnym czasie i w obecnych okolicznościach<sup>452</sup>.

---

<sup>450</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, s. 661–662.

<sup>451</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 11.

<sup>452</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 38.

Seraphin Uluhogian, przełożony generalny mechtarystów wie-deńskich, zaproponował, aby na terytoriach katolickich (Francja, USA, Ameryka łacińska) dokonać zmian w przepisach kościelnych dotyczących Komunii Świętej. Chodziłoby o to, aby: a) duchowni katoliccy wschodni mogli odprawiać nabożeństwa w kościołach lub obiektach sakralnych dysydentów, jeżeli nie mają oni własnego duszpasterza; b) misjonarz lub proboszcz katolicki wschodni na tych samych terytoriach, na których brakuje księdza-dysydenta, mógł mieć szersze możliwości udzielania sakramentów i sakramentaliów dysy-dentom, ponieważ istnieją poważne motywy zjednoczenia i korzyści dusz. Postulował także, żeby oczyścić obrządki wschodnie z obcych im elementów łacińskich (ten proces jest niezbędny, aby pokonać wszystkie żelazne przeszkody na drodze do jedności, które wciąż ist-nieją między katolikami a dysydentami tego samego obrządku)<sup>453</sup>.

Vittorio Maria Costantini, przełożony generalny franciszkanów konwentualnych, odwołał się do swoich osobistych doświadczeń z po-dróży na Bliski Wschód i rozmów ze schizmatykami. Zasugerował zaproszenie wschodnich dysydentów na niektóre sesje soborowe, aby mogli po bratersku podzielić się swoimi opiniami i wnioskami. W jego przekonaniu mogłoby to przynieść następujące owoce u dysydentów: a) powstrzymanie się od kwestionowania dogmatów Kościoła ka-tolickiego; b) przygotowanie do jedności poprzez wyjaśnianie swoim wiernym dogmatów, w których Kościół katolicki naucza tej samej doktryny; c) pilniejsze studiowanie wraz z katolikami pism ojców wschod-nich, starożytnych ksiąg liturgicznych i zawartej w nich doktryny. Ka-tolicy natomiast powinni wyjaśniać doktrynę i liturgię dysydenckich Kościołów wschodnich, aby analizy i dyskusje z braćmi odłączonymi mogły być prowadzone w sposób braterski. Należy wspierać publika-cje mówiące o jedności. Jedność Kościołów można osiągnąć bardziej poprzez kontakty braterskie niż poprzez dyskusje teologiczne. Dowo-

<sup>453</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 48.

dem jest to, co wydarzyło się w tych czasach w Niemczech, jak mówią, w diasporze, kiedy sami protestanci oddali swoje świątynie katolickim uchodźcom, aby mogli praktykować kult katolicki: nikomu to nie wyrządziło szkody, obaliło wiele zastrzeżeń i zakazów wobec katolików i uzyskało pewne nawrócenia z samego protestantyzmu<sup>454</sup>.

Giovanni Enrico Boccella, przełożony Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka, przypomniał, że jego zakon od lat pracuje nad powrotem dysydentów do jedności Kościoła, czy to przez szerzenie tygodnia modlitw o jedność, czy przez pobożne stowarzyszenie wiernych, którzy przez cały rok modlą się o jedność, czy też przez pomoc międzynarodowemu stowarzyszeniu „Jedność” (*Unitas*)<sup>455</sup>.

Luciano Rubio, przełożony generalny augustianów eremitów, postulował, aby dokonać wyraźnej oceny braci odłączonych w odniesieniu do zbawienia wiecznego i posiadanych przez nich środków do jego osiągnięcia<sup>456</sup>.

Michael a Iesu, przełożony generalny Zakonu Świętej Trójcy od Wykupu Niewolników, zasugerował możliwość święceń kapłańskich, a nawet biskupstwa dla pastorów, także żonatych. Jeśli ci sami szafarze nawróceni na wiarę zostaną przyozdobieni godnością kapłańską, łatwiej będzie im przyciągnąć do prawdziwego Kościoła inne osoby i grupy, oddalić niebezpieczeństwo popadnięcia w dawne błędy, oprzeć się skuteczniej pokusom, jakie mogą wyniknąć z tęsknoty za tym, co utracili, i prowadzić słodsze życie wśród katolików<sup>457</sup>.

Sante Gattuso, generał zakonu Najświętszej Maryi Panny Łaskawej (*Beatae Mariae de Mercede redemptionis captivorum*, tzw. merce-

---

<sup>454</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 73–74.

<sup>455</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 82.

<sup>456</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 86.

<sup>457</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 107.

dariusze lub mercedarianie) postulował, aby z całym zaangażowaniem promować i popierać jedność wszystkich chrześcijan<sup>458</sup>.

Emile M. Schot, przełożony generalny barnabitów, proponował określenie stanowiska wiernych w kwestiach jedności między Kościołami chrześcijańskimi<sup>459</sup>.

Cornelis Heiligers, przełożony monfortian, sformułował pięć postulatów odnośnie do jedności: a) synowskie i oświecone (*filialem et illuminatam*) nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny jako najlepszy środek do zapewnienia niezbędnego pokoju między prawosławnym Wschodem a katolickim Zachodem; b) rozważenie możliwości święceń dla nawróconych pastorów, także żonaty; c) specjalny apostołat, polegający na jasnym prezentowaniu prawdziwego sensu i zakresu nieomylności papieskiej; d) oficjalny udział Kościoła katolickiego w tzw. „Ekumenicznym Zgromadzeniu Kościołów” (*Conventu Oecumenico Ecclesiarum*); e) lepsze wyjaśnienie pozytywnego aspektu Ciała Mistycznego (w traktacie o Kościele) i jego wewnętrznej żywotności, zamiast debat i kontrowersji<sup>460</sup>.

Léo Deschâtelets, generał oblatów, opowiedział się – w kontekście misyjnych sukcesów protestantów – za ustanowieniem diakonów, żonaty lub nie. Im bardziej się wahamy i zwlekamy w tej sprawie – pisał Deschâtelets – tym bardziej wiara katolicka ponosi straty na obszarach misyjnych, gdyż brakuje głosicieli słowa<sup>461</sup>.

Edmund Déage, przełożony generalny misjonarzy św. Franciszka Salezego, postulował zinterpretowanie depozytu objawienia w taki sposób, aby przede wszystkim objawił się wszystkim ten sam Duch

---

<sup>458</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 111.

<sup>459</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 123.

<sup>460</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 153.

<sup>461</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 163.

Święty. Dlatego też, o ile to możliwe, dogmaty chrześcijańskie należy wyrażać w słowach Ojców Kościoła, a nie w formułach scholastycznych (*dogmata Patrum verbis potius quam scholasticorum formulis*), a wywodów teologów Kościoła łacińskiego, nawet tych najszlachetniejszych, nie należy koniecznie uważać za normę, którą należy narzucić każdemu. Sugerował, aby skoncentrować się na eklezjologii. Nie sposób pominąć faktu – pisał Déage – że wśród współczesnych chrześcijan istnieją rozbieżności nie tyle co do usprawiedliwienia, jak w XVI wieku, czy prymatu Piotra, jak w przypadku schizmy wschodniej, ale co do autentycznej koncepcji Kościoła<sup>462</sup>.

Aubain Colette, wikariusz generalny asumpcjonistów (*Viae Societatis Presbyterorum ab Assumptione seu Augustiniani ab Assumptione*), postulował, aby owczarnia Chrystusa stała się jak najbardziej gościnna (*maxime hospitale*) dla obcych. Dlatego należy szukać ludzi posiadających wiedzę i doświadczenie w zakresie tego, co niepotrzebnie obraża lub zniechęca niekatolików w Kościele katolickim, zwłaszcza tych, którzy nie są bardzo oddaleni od Kościoła katolickiego. Należy sporządzić wykaz skarg (*harum querelarum elenchus*), a następnie – pisał Colette – zastosować odpowiednie środki zaradcze. Niejednokrotnie bowiem pewne przepisy lub zwyczaje zaciemniają lub zafałszowują prawdziwe oblicze Kościoła wobec tych, którzy są na zewnątrz<sup>463</sup>. Sugerował, aby ustanowić nowe prawo dotyczące *communicatio in sacris*, które powinno być prawem jednym dla wszystkich i promować ruch jedności<sup>464</sup>.

Godfrey Spiekman, przełożony generalny Kongregacji Prezbiterów od Najświętszego Sakramentu, proponował, aby przy przyjmowaniu heretyków i schizmatyków nie wymagano już od nich zwykłej

<sup>462</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 173–174.

<sup>463</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 188.

<sup>464</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 195.

formy wyrzeczenia się ich wiary, lecz tylko szczerego (*simplex*) wyznania wiary<sup>465</sup>.

Bonawentura Josef Schweizer, przełożony generalny salwatoriaków (*Societas Divini Salvatoris*) skoncentrował się głównie na jedności Kościoła katolickiego. Niektóre jednak jego uwagi dotyczyły także innych wyznań. Postulował: a) nauczanie dzieci w szkołach w Anglii historii prześladowań katolików ze strony protestantów; b) ponowne zjednoczenie z Kościołem, czyli powrót niekatolików; c) zbadanie problemu duchownych nawróconych do Kościoła pod kątem możliwości ustanowienia ich „diakonami świeckimi” (*diaconos laicales*); d) badanie tego, co dobre w sektach niekatolickich<sup>466</sup>.

Maurus Valiyaparampil, przełożony generalny Karmelitów Maryi Niepokalanej, proponował użycie wszelkich środków, aby przywrócić jedność ludu chrześcijańskiego, ponieważ niezgoda między narodami chrześcijańskimi stanowi największą przeszkodę w nawróceniu niewierzących. Chociaż nie można dostosowywać nauk niebiańskich do ludzkich upodobań, to jednak bezkompromisowa ich obrona jest największą zachętą do zjednoczenia dla każdego prawdziwego poszukiwacza wiecznej prawdy. Można jednak zmienić psychologiczny sposób (*modum psychologicum*) podejścia do nich. Należy wykorzystać każdą okazję do współpracy z niekatolikami (*omnis occasio ad cooperandum*), przy zachowaniu odpowiednich środków ostrożności<sup>467</sup>.

Henry Bliestle, przełożony generalny Kongregacji Misjonarzy od św. Rodziny, uznał, że kwestia jedności chrześcijan powinna być dla wszystkich sprawą najwyższej wagi. Należy się wyrzec życzeń i pragnień, które nie są ani istotne same w sobie, ani wymagane przez okoliczności sytuacji, ilekroć miałyby stanowić najmniejszą przeszkodę

<sup>465</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 197.

<sup>466</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 248–251.

<sup>467</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 260.

na drodze do zjednoczenia. Dotyczy to także kwestii dogmatycznych. Nie należy proponować tych definicji, na które u wiernych wschodnich nie ma pełnej zgody, jeśli miałyby stanowić nawet najmniejszą przeszkodą w najbardziej pożądanej jedności<sup>468</sup>.

Ángel María Oñate, przełożony generalny Misjonarzy Ducha Świętego, postulował danie dysydenckim jak największych udogodnień, aby mogli powrócić na łono Kościoła rzymskiego<sup>469</sup>.

Angelus Delahunt, przełożony generalny Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka z Asyżu, przestrzegał przed błędnym podejściem do jedności, w którym pomija się objawioną przez Boga prawdę o prymacie Piotra. Sugerował precyzyjniejszy sposób wyrażania się, aby uniknąć niewłaściwych interpretacji. Jako przykład podał sformułowania: *Ecclesia est in statu dissidentiae* („Kościół jest w stanie niezgody”), *Traditiones vulneratae in coetis dissidentium reparandae sunt* („Zranione tradycje muszą zostać naprawione w grupach dysydenckich”). Uznał kategorię „śladów Kościoła” (*de vestigiis Ecclesiae*) za niezwykle pożyteczną. Na przykład niektóre prawdy objawione zostały prawidłowo zrozumiane przez niekatolików w stanie niezwykłej nieznanności prawdziwego Kościoła, przez co istnieje podstawa ukrytej chęci wejścia do Kościoła ożywionego przez miłość, dzięki której mogą osiągnąć zbawienie. Jeśli chodzi o drogę do jedności, to w odniesieniu do protestantów wydaje się – pisał Delahun – że potrzebne jest pojednanie przez nawrócenie i indywidualne wyznanie wiary. Wynika to z natury protestantyzmu i natury wiary katolickiej. Protestanci mają zwyczaj tworzyć między sobą związki poprzez głosowanie członków po wynegocjowaniu warunków przez równych sobie partnerów. W ten sposób nie urzeczywistni się jedność z Kościołem

---

<sup>468</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 267.

<sup>469</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 284.



katolickim. W rzeczywistości znak wykonany ręką duchownego nie jest sam w sobie wyrazem wiary całej grupy.

Delahunt zwrócił uwagę na dziwną ideę, która krąży, a mianowicie, że katolicy nie powinni pracować nad nawróceniem protestantów na wiarę katolicką, aby nie postawić ich w miejsce pogan (jest to, jak mówią, prozelityzm). Niektórzy wolą wspierać elementy katolickie w stanie niezgody (*elementa Catholica in statu dissidentiae*) i naprawiać zranione tradycje. Nie mówią nam, w jaki sposób mają powrócić do jednej owczarni pod jednym Pasterzem. W świadomości niekatolików efektem takich teorii jest fałszywe poczucie bezpieczeństwa w stanie oddzielenia od Kościoła. W związku z tym w umysłach katolików mniej ukształtowanych w sprawach teologicznych pojawia się pewna obojętność. Delahunt opowiedział się za powołaniem komisji teologów, wyznaczonej przez Sobór, jako źródła informacji dla niekatolików (*fons informationis pro acatholicis*) poszukujących wiedzy o doktrynie katolickiej. Za konieczność uznał opracowanie reguł odnośnie do nawróconych na katolicką wiarę żonatych pastorów protestanckich. Byłby to silny impuls dla takich nawróceń, gdyby obiecano im jakąś funkcję w dziełach Kościoła<sup>470</sup>.

Przełożony generalny Towarzystwa Misji Zagranicznych św. Patryka Joe Gilmartin zaproponował, aby Sobór podjął kwestię jedności wszystkich Kościołów ze Stolicą Rzymską<sup>471</sup>.

### 1.3. KONGREGACJE KURII RZYMSKIEJ

Święte Oficjum (*Suprema Sacra Congregatio Sancti Officii*) zwróciło uwagę, że żywa tendencja do zjednoczenia wszystkich chrześcijan jest godna pochwały, ale niebezpieczna (*laudanda, sed periculosa*). Wymieniono trzy zagadnienia, które winny być przedmiotem refleksji:

<sup>470</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 307–309.

<sup>471</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars VIII: Superiores generales religiosorum*, s. 337.

a) zasady dotyczące spotkań mieszanych (odrzućcie nadużywanie nazwy Kościoła, która przynależy wyłącznie i słusznie do Kościoła katolickiego); b) *communicatio in sacris* (dopuszczenie schizmatyków do korzystania z sakramentów w Kościele katolickim); c) ostrożność w działaniach (w tym zakresie sporo nadużyć) na rzecz krzewienia jedności i zjednoczenia zarówno w kwestiach dogmatycznych, jak i moralno-prawnych<sup>472</sup>.

Kongregacja do spraw Kościoła wschodniego (*Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali*) zaproponowała następujące kwestie: a) wyjaśnienie pojęcia Tradycji katolickiej, aby usunąć jedną z przeszkód dzielących katolików od protestantów; b) wyjaśnienie nieporozumień dotyczących prymatu i nieomyłności (te kwestie trzymają wielu z dala od Stolicy Apostolskiej); c) niezajmowanie się nowymi definicjami dogmatycznymi (stanowią one przeszkodę dla powrotu dysydentów i innych niekatolików); d) ukazanie natury Kościoła i obrona jego autorytetu (to zachęca katolików do miłości i oddania Kościołowi, a także przyciąga uwagę niekatolików, zwłaszcza protestantów); e) złagodzenie przepisów w odniesieniu *communicatio in sacris*, w przypadku poważnej niedogodności duchowej, braku własnego kapłana, własnej świątyni itp. (biorąc pod uwagę ważność sakramentów wśród dysydentów, w niektórych przypadkach surowa dyscyplina może zostać złagodzona); f) uproszczenie sformułowań dotyczących wyznania wiary i praktyk związanych z przyjęciem do Kościoła katolickiego (obecna skomplikowana dyscyplina czasami trzyma dysydentów dobrej woli z dala od Kościoła); g) zaproszenie dysydentów, aby wyrazili swoje „życzenia” wobec Soboru (będą wtedy lepiej nastawieni do Kościoła); h) stwarzanie dysydentom możliwości studiowania na katolickich uniwersytetach (stypendia, utrzymanie, stopnie naukowe), aby przyszli przywódcy byli przygotowaniu w duchu katolickim<sup>473</sup>.

<sup>472</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 17.

<sup>473</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 69–72.

Kongregacja Soboru (*Congregatio Concilii*) sformułowała szczegółowe uwagi i sposoby postępowania: a) krytycznie oceniając szereg działań Ekumenicznej Rady Kościołów, zwrócono uwagę na pozytywne efekty działań jednej z jej komisji (*Faith and Order*), która szuka kontaktów z teologami katolickimi, pomaga uchodźcom, a może pomóc w osiągnięciu celu ruchu ekumenicznego, jakim jest jedność chrześcijan; b) istnieje konieczność utworzenia w Rzymie stałej komisji do spraw protestantów; c) należy zachęcać biskupów i pomagać im, aby pod kierownictwem rzymskiej komisji podejmowali działania właściwe dla swoich diecezji; d) trzeba wspierać grupy międzynarodowe lub narodowe, które starają się pomóc ruchowi ekumenicznemu (mogą mieć dobry wpływ zarówno na sobór, jak i na mniejsze grupy protestantów, które w różnych krajach skłaniają się ku Kościołowi katolickiemu); e) w krajach, w których dominują klasyczne wyznania protestanckie, sposób postępowania wobec braci odłączonych powinien być pokojowy, życzliwy (najskuteczniejszy będzie przykład chrześcijańskiego życia katolików, kształtowany zgodnie z charakterem właściwym każdemu narodowi); f) w krajach, w których ma miejsce systematyczny i intensywny atak sekt przy aplauzie i wsparciu klasycznych wyznań, główny zamysł musi być skierowany na obronę wiary; g) w apostolacie protestantów należy zwrócić uwagę zarówno na pastorów, jak i na świeckich, chociaż nawrócenia pastorów nie są częste (katolicy powinni się wystrzegać wypowiedzi zarówno przeciwko indywidualnym nawróceniom, jak i przeciwko apologetyce); h) jeśli nawróceni pastory żyją w celibacie, mogą aspirować do kapłaństwa, wstępując do odpowiedniego seminarium, a jeśli żyją w małżeństwie, czasami pomocne będzie odejście od prawa celibatu i danie im możliwości przyjęcia święceń kapłańskich (mogą także być nauczycielami w szkołach katolickich lub pracować w administracji kościelnej); i) należy rozważyć indywidualne przypadki, jeśli chodzi o kwestię podlegania przez nawróconych pastorów normom właściwym dla stanu, który otrzymują w Kościele po nawróceniu (bre-

wiarz, szaty itp.); j) prawu postu powinni podlegać także konwertyci, jakkolwiek istnieje możliwość dyspensowania; k) w odpowiedzi na uprzedzenia protestantów wobec mieszania się Kościoła katolickiego w politykę, wobec Świętego Oficjum, indeksu ksiąg zakazanych czy pobożności maryjnej, należy jasno i precyzyjnie wyjaśniać prawdziwą doktrynę Kościoła (warto byłoby częściej posługiwać się Biblią w przepowiadaniu i przedstawianiu doktryny, wyeliminować fikcję z brewiarza i martyrologium, zadbać o usunięcie przesądów, o bardziej autentyczny i pobożny udział wiernych w liturgii<sup>474</sup>).

W odpowiedzi na postulowane przez biskupów ogłoszenie nowych dogmatów, dotyczących przede wszystkim przywilejów NMP, Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (*Sancta Congregatio de Propaganda Fide*) opowiedziała się przeciwko nowym definicjom, ponieważ nie tylko nie ma konieczności ogłaszania nowych dogmatów, ale także z pewnością utrudniłyby one zjednoczenie zarówno z Kościołami wschodnimi, jak i z protestantami<sup>475</sup>.

## 1.4. UNIWERSYTETY

Z wydziału teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregorianum napłynęła sugestia, aby Sobór uznał kwestię ekumeniczną za jeden z głównych tematów. Takiego działania żąda sam Chrystus. W obecnych czasach jedności należy szukać zarówno dlatego, że szerzący się wszędzie ateizm wymaga ściślejszej współpracy wszystkich chrześcijan, jak i dlatego, że rozbudzone przez Ducha Świętego pragnienia wielu ludzi, nawet dysydentów, ukazują opatrnościową potrzebę tego apostołstwa. Istnieje konieczność nauczania, w jakim sensie Kościół już obecnie jest jeden, a mimo to dąży do zjednoczenia. Dzięki tym rozróżnieniom uda się z jednej strony uniknąć nieostrożnego sposobu

<sup>474</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 115–117.

<sup>475</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, s. 243–244.

mówienia, jak gdyby wspólnotom dysydenckim i Kościołowi katolickiemu w równym stopniu brakowało jedności i katolickości; z drugiej strony uniknie się nadmiernej sztywności, która myśląc jedynie o konieczności nawrócenia dysydentów, nie dostrzega, że nawet Kościół katolicki ma obowiązek siłą wykorzenić ze swoich instytucji i zwyczajów to, co ludzi naszych czasów, zwłaszcza dysydenckie wspólnoty chrześcijańskie, bezużytecznie obraża<sup>476</sup>.

Trudno będzie zabiegać o zjednoczenie chrześcijan, dopóki heretycy i schizmatycy nie zauważą, że są zaproszeni nie do obcego, ale do wspólnego ojcowskiego domu (*communem paternamque domum*). Powodem, dla którego dysydenci postrzegają Kościół katolicki jako „obcy dom” (*alienam domum*), jest nie tylko faktycznie istniejąca różnica doktrynalna, ale czasami także sposób życia (*modus vivendi*) członków Kościoła katolickiego. Oni bowiem sami, przepojeni uprzedzeniami, odczuwają gwałtowną odrazę, a nawet zgorszenie, z powodu pewnych przejawów życia chrześcijańskiego, które same w sobie są obojętne. Trzeba z chrześcijańską miłością liczyć się z wrażliwością dysydentów (*parcere sensibilitati dissidentium*), aby zachowanie wiernych nie stało się zgorszeniem dla słabych. Należy pamiętać, że wielu dzisiejszych dysydentów trwa w dobrej wierze w swojej sekcji i że ich błąd jest często praktycznie nie do pokonania. Chrześcijańscy dysydenci łatwiej rozpoznają w Kościele znakomity znak (*signum elevatum*) wśród narodów, jeśli wśród katolików będzie się szerzył i wzrastać znajomość Pisma Świętego (ruch biblijny), jeśli liturgia będzie coraz bardziej oświecać i kształtować życie wiernych (ruch liturgiczny), jeśli wierni poczują się bardziej odpowiedzialni za krzewienie jedności wszystkich chrześcijan (ruch ekumeniczny)<sup>477</sup>.

---

<sup>476</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 16.

<sup>477</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 16–17.

Łagodne przystosowanie może objawiać się już w samym głoszeniu wiary. Kiedy po raz pierwszy odróżniono prawdziwą wiarę od błędów, Sobór Trydencki musiał ogłosić zwłaszcza te prawdy, które były kwestionowane przez błędy heretyków. Ale teraz, mając już zdefiniowaną prawdę katolicką, trzeba uważać, aby nie pomijać milcząco pewnych prawd wiary, najbardziej niezbędnych dla życia chrześcijańskiego, tylko dlatego, że nie zaprzecza im żaden chrześcijanin. Rzeczą właściwą jest zdecydowane podkreślanie prawd drogich dysydentom, aby zobaczyli, że powrót do katolickiej jedności nie pozbawi ich żadnej prawdy i dobra. Kościół winien nie tylko tolerować, ale także promować różnorodność, aby jedność Kościoła była jednością w wielości (*non tantum tolerando, sed etiam promovendo diversitatem, qua fit, ut unitas Ecclesiae sit unitas in pluralitate*). Aby chronić tę jedność, nie wydaje się konieczne narzucanie wszystkim sztywnej jednolitości prawnej. Wszystko to będzie łatwiej osiągnąć, jeśli Sobór zezwoli, aby pewne sprawy, które dotychczas były kierowane do Rzymu, zostały załatwione w samych Kościołach lokalnych<sup>478</sup>.

Wydział prawa kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregorianum wskazał na centralizm Kościoła katolickiego jako przeszkodę dla powrotu niekatolików do jedności. Stanowi on większy problem aniżeli uznanie prymatu papieża<sup>479</sup>.

Papieski Instytut Orientalny w odpowiedzi na zarzuty wschodnich dysydentów – jakoby Kościół katolicki przywiązywał większą wagę do papieża niż do Chrystusa, niewiele dbając o upodobnienie się do Chrystusa – postulował, aby Sobór wyjaśnił nauczanie Kościoła w tej kwestii: Chrystus Pan jest pod każdym względem całkowicie i doskonale Głową Kościoła, jako przyczyna łaski, jako Boski Pasterz

---

<sup>478</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 17–18.

<sup>479</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 53.

oraz wzór, do którego nie tylko cały Kościół, ale również poszczególne jego części i członki powinny, na ile to możliwe, się upodabniać<sup>480</sup>.

Odpowiadając na tezy wielu wschodnich dysydentów – jakoby to nie Chrystus był Panem, lecz hierarchia, a zwłaszcza jej głowa; jakoby papież miał władzę także nad Kościołem niebieskim, nad przykazaniami Chrystusa i nad rozdzielaniem łask – sugerowano, aby Sobór wskazał na środki, których Chrystus używa dla prowadzenia ludu chrześcijańskiego: sakramenty, Pismo Święte, Tradycja, hierarchia kościelna, liturgia, dyscyplina prawa kanonicznego<sup>481</sup>.

Dla wschodnich dysydentów skandalem jest to, że „katolicy oddają Papieżowi godność i miejsce, które należą wyłącznie do Chrystusa”. Nie dostrzegają oni zasadniczej różnicy pomiędzy władzą Chrystusa Głowy a prymatem biskupa Rzymu. Odpowiadając na te zarzuty, Sobór powinien stwierdzić: Chrystus Pan jest Głową całego Kościoła, triumfującego w niebiosach i walczącego na ziemi, całego i integralnego Kościoła z widzialną głową hierarchii kościelnej na ziemi oraz wszystkich części i członków Kościoła. Chrystus, Głowa Kościoła, nie jest członkiem, nawet najwyższym, ustanowionej przez Niego hierarchii kościelnej. Nieskończenie przewyższa całą hierarchię, wszystkie jej stopnie i członków; dlatego nie można go zredukować do poziomu najwyższego hierarchicznego pasterza lub widzialnego nauczyciela należącego do hierarchii<sup>482</sup>.

Ponieważ dysydenci nie dostrzegają żadnego związku (*nullum nexum*) pomiędzy wszechmocą Chrystusa a nieomylnością biskupa Rzymu – a nawet widzą tu sprzeczność i absolutne przeciwieństwo, nie rozumiejąc, że papież jest narzędziem Wszechmogącej Głowy – należy podkreślać, że Bóg działa zazwyczaj poprzez przyczyny wtór-

<sup>480</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 141.

<sup>481</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 141–142.

<sup>482</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 142.

ne, stworzone. Opatrzność Chrystusa, Głowy, jest niezwykle mądra i wszechpotężna. Dlatego Chrystus może nieomylnie karmić swój Kościół nawet przez jednego najwyższego pasterza w hierarchii, podległego wszelkim ludzkim niedolom<sup>483</sup>.

W odpowiedzi na oskarżenia wschodnich dysydentów – jakoby katolicy zapominali o Duchu Świętym, nie poświęcając wiele uwagi Jego działaniu – zaproponowano stwierdzenie, że Chrystus uświęca cały Kościół i jego poszczególne członki przez Ducha Świętego, który jest duszą Kościoła (*anima Ecclesiae*)<sup>484</sup>.

Odpowiadając na obawy wschodnich dysydentów – jakoby katolicy planowali „zabić” (*occidere*) chrześcijański Wschód, wprowadzając wszędzie „śmiercionośną jednolitość” (*mortiferam uniformitatem*) – postulowano podkreślanie jedności w różnorodności (*unitatem in varietate*). Jednak Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa musi mieć jakąś najwyższą zasadę jednoczącą<sup>485</sup>.

Wschodni dysydenci wysoko cenili posłuszeństwo przełożonemu, uważając je za podstawę życia duchowego, zwłaszcza życia monastycznego. Jednocześnie twierdzą, że posłuszeństwo osobom zwierzchnim czy „władzy” jest całkowicie obce autentycznemu charakterowi Kościoła. Należy wykazać im tę sprzeczność i niespójność. Ponadto trzeba jasno wskazać, że Kościół jest instytucją uświęcenia i dlatego ma tę samą naturę, co każda prawidłowo uporządkowana instytucja uświęcenia. Ponieważ jednak życie duchowe w tych instytucjach opiera się na posłuszeństwie wszystkim jednemu przełożonemu, przeto i sam Kościół ma jednego najwyższego przełożonego, któremu są posłuszni wszyscy pasterze i wierni<sup>486</sup>.

<sup>483</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 142.

<sup>484</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 143.

<sup>485</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 143.

<sup>486</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 144.



Współcześni dysydenci wschodni zdecydowanie potępiają hierarchię katolicką, która ich zdaniem całkowicie wyklucza świeckich z życia Kościoła i jego obrony przed przeciwnikami. Myślą, że świeccy katolicy są jedynie „bierni”. Należy zatem podkreślać, że chociaż biskupi, niższe duchowieństwo i świeccy nie są równi w hierarchicznej i sakramentalnej posłudze uświęcenia, to jednak pod przewodnictwem prawowitych pasterzy niższe duchowieństwo i świeccy bronią Kościoła oraz jego zasad i instytucji<sup>487</sup>.

Wobec oskarżeń wschodnich dysydentów, że katolicki „jurydyzm” i „hierarchizm” uniemożliwiają uświęcenie dusz, trzeba podkreślać fakt, że Kościół jest święty, ponieważ jego zasady dogmatyczne, moralne, ascetyczno-mistyczne wszędzie i zawsze uświęcają niezliczoną liczbę wiernych<sup>488</sup>.

W obliczu podkreślania przez wschodnich dysydentów, że jedynie prawosławni pozostali wierni Kościołowi starożytnemu i nie wprowadzili niczego nowego w swoim ustroju, należy podkreślać, że Kościół katolicki nigdy nie zmienił swojej natury. W pierwszych wiekach opracował terminologię teologiczną i definicje dogmatów, zwoływał sobory, doskonalił liturgię, a także dyscyplinę hierarchiczną, kult ikon i życie monastyczne. Takie były także następne stulecia i takie zawsze pozostaną<sup>489</sup>.

W odpowiedzi na panujące wśród dysydentów fałszywe przekonanie – łatwo prowadzące do obojętności wyznaniowej – że ateści walczą jednakowo ze wszystkimi religiami, trzeba podkreślać, że celem wszystkich wojujących ateistów jest zniszczenie wszelkiej religii, ponieważ w każdej religii są przynajmniej pewne elementy jedynej prawdziwej religii i prawdziwej doktryny chrześcijańskiej. Jednakże

<sup>487</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 144.

<sup>488</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 144–145.

<sup>489</sup> Por. *Anteparaeparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 145.

oni sami ze szczególną piekielną nienawiścią (*peculiari infernali odio*) atakują Kościół katolicki, zwłaszcza papieżstwo i katolicką apologetykę, zawsze opowiadają się za wszelkim antykatolickim separatyzmem i nigdy nie przeszkadzają atakom na Kościół katolicki ze strony niekatolickich chrześcijan<sup>490</sup>.

Papieski Instytut Orientalny także podjął kwestię *communicatio in sacris*. Postulowano, aby duchowni katolicy mogli udzielać pokuty, Eucharystii i ostatniego namaszczenia niekatolickim chrześcijanom Wschodu, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie utraty życia oraz by mogli celebrować pogrzeb i błogosławić małżeństwa niekatolików, w przypadku braku kapłana niekatolickiego. Tak samo katolicy, pozostający przez długi czas bez opieki własnego duchownego, mogliby w świątyniach chrześcijan wschodnich przyjmować sakramenty oraz prosić o nie w sytuacji zagrożenia życia. Sugerowano także możliwość, żeby chrześcijanie niebędący katolikami mogli być świadkami przy małżeństwach katolickich, chrestnymi, jeśli się zobowiążą, że dopilnują, aby ci, których otrzymali ze świętego źródła, zostali należycie przepojeni doktryną katolicką. Nie należy im utrudniać dostępu do sakramentów, jeśli przystępują do nich dobrowolnie<sup>491</sup>.

Papieski Instytut Orientalny postulował złagodzenie dyscypliny Kościoła w zakresie *communicatio in sacris*. Przyznano jednak, że istnieje jedna przeszkoda uniemożliwiająca tę komunikację lub ją usuwająca, a mianowicie zgorzenie, zwłaszcza takie, które rodzi niebezpieczeństwo obojętności. Niemniej jednak ten powód skandalu nie jest ani jedynym kryterium, ani powodem najwyższym<sup>492</sup>.

---

<sup>490</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 145.

<sup>491</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 158.

<sup>492</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 160. Szerzej na temat *communicatio in sacris* także w aspekcie historycznym: *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, s. 161–167.

Wydział prawa kanonicznego Uniwersytetu Laterańskiego opracował szereg propozycji o charakterze prawnym, administracyjnym, dyscyplinarnym: a) Jedność jest nadzieją Kościoła i jego stałym za-proszeniem. Ktokolwiek powraca, musi znać nie tylko doktrynę wiary, ale także prawa, do których będzie zobowiązany; b) Uważa się za po-żądane opracowanie jednego kodeksu prawa kanonicznego dla całej-go Kościoła, tak aby dyscyplina miała również charakter powszechny (inne rozwiązanie mogłoby być następujące: w odniesieniu do każdej dziedziny dyscypliny kościelnej najpierw zostałyby opracowane kano-ny o zasięgu powszechnym, wspólne dla wszystkich wiernych Kościoła, a następnie kanony właściwe dla każdej z dyscyplin, Wschodu i Zachodu); c) Problem Komunii domaga się w szczególny sposób prawnego udokumentowania historycznego sprawowania prymatu Rzymu (tym celu należałoby powołać specjalny zespół uczonych w ramach komisji historycznej, któremu powierzono by zadanie przeprowadzenia ba-dań); d) Powinny powstać przynajmniej cztery uniwersytety zajmujące się problematyką jedności chrześcijan (USA, Anglia, Francja, Niem-cy) i być może w Grecji; e) Zakony, kongregacje i instytuty, które już działają w apostolacie misji wśród niewiernych, powinny rozszerzyć swoją działalność na szczególne pole zjednoczenia<sup>493</sup>. Zebrano także świadectwa biblijne i patrystyczne pomocne w opracowaniu uroczystej deklaracji soborowej o odkupieniu, Kościele i hierarchii<sup>494</sup>.

Antonianum przedstawiło na kilku stronach relacje między ma-riologią a ekumenizmem, protestując już w tytule przeciwko oskarże-niu jakoby Maryja i pobożność maryjna była przeszkodą na drodze do jedności. Uznano Maryję nie za przeszkodę, ale za narzędzie (*in-strumentum*) i bodziec (*incitamentum*) do zjednoczenia, powołując się na świadectwa papieży. W dalszym wywodzie przywołano także po-zytywne głosy na temat Maryi obecne w tekstach protestantów (Lu-

<sup>493</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 345–351.

<sup>494</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe I*, s. 316–345.

ter, Zwingli, Max Thurian, Hans Asmussen). Na koniec postulowano, aby w kulcie maryjnym wystrzegać się nadużyć i przesad (*abusus et exaggerationes*), które pojawiły się w pewnych regionach w związku z interpretacjami objawień prywatnych, ponieważ narażają na zarzuty ze strony niekatolików<sup>495</sup>.

Z Salesianum napłynął głos, aby Sobór zdefiniował prawdę o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa, ponieważ byłoby to także solidnym fundamentem dla przywrócenia jedności Kościoła<sup>496</sup>.

Papiński Instytut Archeologii Chrześcijańskiej zwrócił uwagę, że w badaniu i konserwacji zabytków pierwszych wieków chrześcijaństwa duchowni stopniowo ustępują miejsca świeckim i niekatolikom. Dzieje się tak dlatego, że na publicznych uniwersytetach powstają stopniowo nowe katedry i nowe instytuty archeologii chrześcijańskiej, podczas gdy w poszczególnych diecezjach brakuje katolików, którzy zajmowałiby się tego typu badaniami, a ponadto sami miejscowi ordynariusze nie wydają się troszczyć wystarczająco o to, aby tacy ludzie mogli się formować i aby takie studia rozkwitały<sup>497</sup>.

Seraphicum postulowało zajęcie się kwestią *communicatio in sacris* z prawosławnymi. Ponieważ pragnienie jedności stało się już powszechne wśród samych katolików, należy otworzyć drogi do krzewienia tego pragnienia wśród samych prawosławnych. Niektóre obowiązujące dotychczas środki ostrożności dyscyplinarnej wydają się zbędne i przynoszą odwrotny skutek, dlatego powinny zostać zniesione. Stąd pożyteczne byłoby określenie dopuszczalności i granic *communicatio in sacris*<sup>498</sup>. Zwrócono także uwagę, że katolicka dok-

---

<sup>495</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 61–70.

<sup>496</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 119.

<sup>497</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 232.

<sup>498</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 236.

tryna biskupstwa, dobrze zrozumiana i odpowiednio zaproponowana, może z łatwością przyciągnąć serca wschodnich dysydentów i wielu anglikanów do Kościoła katolickiego<sup>499</sup>.

Katolicki Uniwersytet w Angers we Francji zasygnalizował istniejącą wśród niektórych chrześcijan tendencję do szukania jedności bez Kościoła rzymskiego. Ci chrześcijanie budują ją stopniowo, nawet jeśli nie jest ona jeszcze ścisła i trwała (*stricta nec solida*), pokładając nadzieję w Ekumenicznej Radzie Kościołów. Uznają oni Kościół katolicki za zamkniętą sektę<sup>500</sup>.

Uniwersytet katolicki w Leuven wyraził nadzieję, że Sobór wyjaśni, jak Kościół katolicki powinien zachowywać się w stosunku do tzw. „ruchu ekumenicznego”. Kwestia ta była już wielokrotnie omawiana w dokumentach Stolicy Apostolskiej, nadal jednak pożądane jest systematyczne wyjaśnienie, pochodzące od najwyższej władzy w Kościele. Należałoby oświadczyć, że jedynym prawdziwym i świętym Kościołem Chrystusowym zawsze był ten, który był „zbudowany na skale”. Niech jednak Kościół katolicki pokornie wyznaje grzechy swoich dzieci. Kościół katolicki, który zawsze uznawał, że wśród niekatolików zachowało się wiele śladów prawdziwej nauki o Chrystusie, przypomina, że zgodnie z nauką św. Augustyna za prawdziwe zawsze uważał sakramenty udzielane wśród niekatolików, o ile miały właściwą formę, materię i intencję. Wszystko, co dobre i słuszne można znaleźć wśród niekatolików, Kościół katolicki pragnie zachować w miarę swoich możliwości, dlatego też nie uważa, aby wielowiekowe tradycje Kościołów wschodnich w jakikolwiek sposób miały zostać zniesione. Ci, którzy poświęcają się studiom teologicznym, niech zawsze zwracają uwagę na kwestie ekumeniczne, a w szczególności niech wyraźnie odróżniają dogmat katolicki od różnych formuł i systemów

<sup>499</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, s. 262.

<sup>500</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 24.

teologicznych, za pomocą których wyjaśnia się prawdę wieczną, a które czasami mają jedynie chwilową wartość, czasami zaś uniemożliwiają niekatolikom pełne uznanie prawdy Chrystusa<sup>501</sup>.

Uniwersytet św. Patryka wskazał na błędne rozumienie prymatu rzymskiego wśród części niekatolików. Jako prawdziwe źródło jedności kościelnej proponują biskupstwo, ponieważ jest rzeczywistością sakramentalną<sup>502</sup>. Uniwersytet zaproponował wypracowanie teologii ekumenizmu, zintegrowanej z eklezjologią. Im bowiem większy jest postęp ludzi w poznawaniu nauk ścisłych i doskonaleniu środków komunikacji, im ściślej ludy i narody są ze sobą sprzymierzone w sprawach politycznych, gospodarczych i społecznych, tym wyraźniejszy jest skandal schizm dzielących chrześcijan i tym poważniej spory utrudniają szerzenie religii. Teologię ekumenizmu katolickiego należy opracować w oparciu o konkretny przedmiot, cel, zasady i metodę. Postawiono następnie szereg pytań do refleksji: Jak należy postrzegać współczesnych dysydentów, wiele wieków po powstaniu herezji i schizmy? Jaki mają oni związek z Kościołem katolickim? Jakie dobra nadprzyrodzone są niszczone? Co można powiedzieć o tych, którzy zostali ochrzczeni w herezji lub schizmie w dobrej wierze? Ekumenista – jak napisano – pokornie prosi o informację, w jakim procesie, w oparciu o jakie zasady i pod jakimi warunkami powinno być realizowane dzieło pojednania, które spoczywa na wszystkich katolikach. Przywołano następnie najważniejsze idee zawarte w dokumentach papieskich, podkreślające wartość modlitwy, dawania przykładu prawości życia, pism, przemówień, życzliwej rozmowy, wzajemnego szacunku, szczerzej życzliwości. Uniwersytet zasugerował jednak, aby przypomnieć najważniejsze prawdy: a) uznanie Kościoła katolickiego za jedyny prawdziwy

---

<sup>501</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 168–169.

<sup>502</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 436.

Kościół Chrystusowy; b) pragnienie jedności z braćmi odłączonymi; c) uznanie tego wszystkiego, co dobre u dysydentów<sup>503</sup>.

Wydział prawa kanonicznego Uniwersytetu Paryskiego postulował zwiększenie godności wschodnich patriarchów. Zachowanie wszystkich ich praw i przywilejów jest koniecznością podyktowaną ogólnym dobrem Kościoła. Jeśli Stolica Apostolska zawsze zachowuje prawo do interwencji według własnego osądu i jeśli nie może być mowy o ograniczeniu tego prawa do interwencji, ważne jest, aby pokazać, zwłaszcza wschodnim Kościołom nie pozostającym w jedności, że te interwencje są wyjątkowe i mają na celu przede wszystkim zarządzenie nadużyciom, które w inny sposób nie mogłyby zostać ograniczone. Ważne jest również, aby sytuacja patriarchów katolickich nie wydawała się gorsza od sytuacji patriarchów oddzielonych<sup>504</sup>.

Uniwersytet katolicki w Sofii wyraził przekonanie, że nie ma prawie żadnej nadziei – chyba że Pan zainterweniuje cudownie – aby za jednym zamachem (*uno ictu*) sprowadzić do Kościoła katolickiego Kościoły wschodnie, odłączone tradycją tylu wieków. Postulowano, aby złagodzić prawo kościelne w odniesieniu do *communicatio in sacris*. W ten sposób serca braci odłączonych będą skuteczniej nastawione na prawdziwą jedność Kościoła, a przed niewierzącymi (i współczesnymi ateistami) zostanie usunięty wielki skandal, że chrześcijanie są rozdzieleni, chociaż używają tych samych darów niebieskich. To ustępstwo będzie pierwszym poważnym krokiem w kierunku prawdziwej unii i stworzona zostanie nowa „atmosfera” dla innych wysiłków. Ważnym punktem na drodze do zjednoczenia byłoby pewne rozluźnienie i zreformowanie administracji kościelnej, aby było mniej centralizmu<sup>505</sup>.

<sup>503</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 443–445.

<sup>504</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 514.

<sup>505</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 571.

Katolicki Uniwersytet Ameryki w Waszyngtonie postulował, aby Sobór stanowczo i delikatnie (*fortiter et suaviter*) zaprosił Kościoły wschodnie oddzielone od Stolicy Rzymskiej do powrotu do komunii z tą Stolicą. Ojcowie Soboru powinni przyrzec, że dyscyplina kanoniczna i obrzędy liturgiczne oddzielonych jeszcze Kościołów wschodnich zostaną zachowane i niezmienione, z wyjątkiem tych, które mogą zostać uznane za przeszkodę dla praw Stolicy Apostolskiej. Przede wszystkim niech przyrzekną, że Kościoły wschodnie, powracając do komunii ze Stolicą Rzymską, nie będą w najmniejszym stopniu związane prawami ogłoszonymi przez synody w nowszych czasach, ani nawet nie będą zobowiązane do zachowania zmian, które wprowadzone do ksiąg liturgicznych w nowszych czasach okazały się niezgodne z czcigodnymi tradycjami Kościołów wschodnich<sup>506</sup>.

Wydział teologiczny w Mediolanie zwrócił uwagę, że jedność Kościoła można postrzegać na dwa sposoby. Pierwszym aspektem jedności Kościoła jest prawdziwe i głębokie zjednoczenie jego widzialnej części (społecznej i hierarchicznej) z ożywiającym Duchem Świętym, który do widzialnego Kościoła pozostaje w takiej relacji jak dusza dla ciała, bo Duch Święty jest duszą Kościoła. Zarazem jedność Kościoła objawia się w jego społecznej i widzialnej formie. Kościół bowiem nie może być zjednoczony przez zjednoczenie kilku Kościołów, które nie zgadzają się co do hierarchii, wyznania wiary i sakramentów. Albowiem widzialny Kościół jest jeden zarówno przez wiarę, jak i przez chrzest. Co więcej, Jezus Chrystus świadczył, że wszyscy, którzy w Niego uwierzą, będą stanowić jedną owczarnię pod jednym Pasterzem<sup>507</sup>.

Papieski Uniwersytet Poonense proponował, aby zachęcać do współpracy z braćmi protestanckimi i wschodnimi, nie tylko w praktyce, ale także w dyskusjach doktrynalnych. Sugerowano także, żeby

---

<sup>506</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 622.

<sup>507</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 679-680.



jaśniej określono kwestię tolerancji wobec niekatolików. Należy również wybrać młodych kapłanów, odpowiednio uformowanych, aby oddali się dziełu ponownego zjednoczenia wszystkich dysydentów. Ponieważ chrześcijanie spoza wspólnoty Kościoła katolickiego często błędnie interpretują naukę Kościoła o sakramentaliach i odpustach, pożądane jest, aby Sobór wydał dekrety doktrynalne o sakramentaliach (o ich ustanowieniu, skuteczności, użyteczności) i o odpustach (o ich charakterze i korzyściach). Aby zachęcić do jedności dysydentów, należy wyjaśnić wysoce chrystologiczny charakter wszystkich do tychczas zdefiniowanych dogmatów mariologicznych i lepiej wyrazić rolę Najświętszej Maryi Panny w całym dziele zbawienia, jako istotowo zależną (*ut essentialiter dependens*) od roli Chrystusa<sup>508</sup>.

Wydział Teologiczny w Trewirze proponował utworzenie w Rzymie instytutu papieskiego, w którym badano by naukowo wszystkie wyznania chrześcijańskie. Postulował także ustanowienie papieskiej komisji do rozpatrywania tak zwanych kwestii ekumenicznych, która działałaby także po zakończeniu Soboru<sup>509</sup>.

Wydział teologiczny uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim wskazał na potrzebę zarówno utworzenia nowego instytutu ekumenicznego (podobnych do Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich), jak i jakiegoś urzędu w Kurii Rzymskiej do spraw związanych z jednością. Sobór winien także przedstawić jakieś deklaracje na temat ruchu ekumenicznego (np. uznając działanie Ducha Świętego w działaniach niekatolików na rzecz szerzenia jedności chrześcijan)<sup>510</sup>. Zaproponowano także stworzenie przez Sobór nowego krótkiego symbolu wiary (*componat breve symbolum fidei*), odpowiadającego stanowi dzisiejszego rozwoju wiary i sytuacji duszpasterskiej naszych

<sup>508</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 728.

<sup>509</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 749–750.

<sup>510</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 783.

czasów, który zawierałby prawdy o siedmiu sakramentach, o Kościele rzymskim jako prawdziwym Kościele Chrystusowym, o nieomyślności papieża oraz o jego najwyższej władzy sprawowania rządów, a także o dogmatach maryjnych. Jest to podyktowane faktem, że obecne czasy są okresem życia w czasach ekumenizmu i interkonfesjonalizmu oraz infiltracji niekatolickich wyznań do regionów katolickich. Skoro tak się dzieje, katolicy powinni wiedzieć jasno, krótko i zwięźle, w co należy dziś wyraźnie wierzyć, a zwłaszcza w to, czym katolicy wyróżniają się od innych<sup>511</sup>.

### 1.5. VOTA Z POLSKI

Zdzisław Goliński wyraził pragnienie zjednoczenia wszystkich wyznań chrześcijańskich z Kościołem Chrystusowym. Podkreślił, że codziennie modli się do Boga Wszchemogącego o powodzenie tego tak wielkiego projektu. Zaproponował częstszą komunikację przede wszystkim z reprezentantami tych wyznań, które mają wpływ na dobro rodzaju ludzkiego<sup>512</sup>.

Michał Klepacz postulował podjęcie kwestii jedności Kościołów. Zaznaczył, że polscy biskupi z racji kontaktów z Kościołem prawosławnym mogą podzielić się w tym zakresie swoimi spostrzeżeniami. Dodał, że będzie to przedmiotem prac powołanej przez episkopat komisji soborowej, której on sam jest członkiem<sup>513</sup>.

Antoni Baraniak zasugerował, aby Sobór zajął się zjednoczeniem wszystkich Kościołów chrześcijańskich. To powinien być temat przewodni (*principale argumentum*). „Cały świat – pisał Baraniak – w porządku naturalnym dąży do zjednoczenia wszystkimi swoimi siłami. W porządku nadprzyrodzonym jedność Kościoła, najpierw dana przez Chrystusa, a następnie zniszczona przez złośliwość ludzi, powinna zo-

<sup>511</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen IV. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, s. 788–789.

<sup>512</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 645.

<sup>513</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 650.

stać ponownie przywrócona przez zaangażowanie wszystkich sił. Tego najgoręcej pragną wszyscy chrześcijanie”. Poznański arcybiskup dostrzegł konieczność przedstawienia przez Sobór doktryny o Mistycznym Ciele Chrystusa, z wyjaśnieniem przede wszystkim kwestii natury i stopni związku ochrzczonych z Kościołem. Należałoby, w opinii Baraniaka, rozwinąć problem zbawienia wiecznego niekatolików, którzy faktycznie nie są członkami Kościoła<sup>514</sup>.

Stefan Wyszyński, dostrzegając wagę problemu jedności Kościoła, postulował: a) powołanie specjalnej papieskiej komisji do spraw jedności Kościoła, której zadaniem będzie kierowanie działaniem na rzecz powrotu chrześcijan odłączonych od Kościoła do jednej prawowitej owczarni Chrystusowej i jednego prawdziwego Pasterza oraz zaproszenie wszystkich ludzi do wyznawania wiary chrześcijańskiej zgodnie z nauką Kościoła katolickiego; b) powołanie instytucji o charakterze naukowym, w której osoby oddane działaniu na rzecz jedności Kościoła będą mogły poznać główne idee każdej herezji i religii świata; c) wydawanie czasopism poświęconych problematyce jedności (*Unam sanctum, Ut unum sint*) w podwójnej formie: zarówno dla katolików oddanych temu działaniu, jak i dla członków poszczególnych wyznań i osób niereligijnych; d) tworzenie – pod nadzorem papieskiej komisji – w każdej diecezji, w której rzeczywiście istnieje problem „jedności Kościoła”, periodyków na potrzeby diecezji lub prowincji kościelnej.

Według Wyszyńskiego istnieje potrzeba skierowania przez Sobór pisma do wszystkich przełożonych każdej herezji chrześcijańskiej i każdej religii, filozofów i uczonych o znanym autorytecie, które zachęci ich do poznania Ewangelii Chrystusa, w której znajdują się wszystkie skarby mądrości i wiedzy. W piśmie powinny się znaleźć: a) krótki rys historyczny sekty lub religii, w którym opisane będą początki sekty lub religii oraz ich wpływ na kulturę ludzką i rozwój moralności; b) dogmaty i doktryny moralne wspólne Kościołowi oraz

<sup>514</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 662.

herezji, religii lub systemowi filozoficznemu; c) tezy charakterystyczne dla Kościoła katolickiego wraz z ukazaniem wpływu Kościoła na rozwój nauk przyrodniczych, moralności i stosunku człowieka do Boga, na osiągnięcie szczęścia; d) nauczanie Kościoła na temat relacji rozumu do objawienia nadprzyrodzonego, z dodatkowym historycznym spojrzeniem na ten problem. Taki dokument powinien zostać proklamowany przez Sobór i opublikowany w dziennikach i periodykach, a także wśród zwolenników sekt i religii<sup>515</sup>.

Stanisław Czajka wyraził radość z ogłoszenia soboru powszechnego i jego celu, jakim jest zgromadzenie wszystkich błądzących chrześcijan w owczarni Chrystusowej pod przewodnictwem papieża-Piotra, aby stanowili jedno. Odwołał się następnie do swoich doświadczeń, gdy wykładał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim prawo Kościołów wschodnich. Wśród swoich studentów miał unitów, nazywanych Łemkami. Opierając się na tym doświadczeniu, Czajka opowiadał się za konwersją schizmatyckiego obrządku bizantyjskiego na obrządek łaciński. Unici, żyjący w sąsiedztwie narodów schizmatyckich, w trudnych okolicznościach bardzo łatwo zostają wciągnięci z powrotem w schizmę. Przykładem są Rusini z ziem polskich. Według biskupa z Częstochowy schizmatycy zostaną delikatnie przyciągnięci do Kościoła katolickiego poprzez pomyślne oddzielenie kodyfikacji prawnej wszystkich obrządków wschodnich<sup>516</sup>.

Marian Jankowski wyraził przekonanie, że przyszedł sobór wzbudzi silny i skuteczny ruch na drodze do urzeczywistnienia pragnienia Serca Chrystusowego, aby stać się jedną owczarnią z jednym Pasterzem<sup>517</sup>.

Włodzimierz Bronisław Jasiński zwrócił uwagę na cel Soboru, jakim jest jedność Kościoła. Zarówno wyczekiwane zwołanie Soboru, jak i najgorętsze pragnienie doprowadzenia wszystkich do jedności wiary podnoszą i radują serca, dlatego też należy okazać wszelką tro-

<sup>515</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 679–680.

<sup>516</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 691–692.

<sup>517</sup> Por. *Antepaeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 702.

skę i pomoc zarówno w modlitwie, jak i w działaniu, aby osiągnąć ten cel teraz i w przyszłości<sup>518</sup>.

Michał Bleharczyk opowiedział się za dogmatyzacją prawdy o Maryi jako Pośrednicze wszelkich łask. Jedną z ważnych racji za jej ogłoszeniem jest to, że Maryja, która jako jedyna „tępi wszystkie herezje na całym świecie”, ozdobiona przez Kościół nowym diademem, odwdzięczy się łaską pojednania chrześcijan odłączonych od jedności Kościoła i zdobędzie nowy triumf naszej wiary<sup>519</sup>.

Karol Wojtyła wyraził przekonanie, że Sobór jest z niecierpliwością oczekiwany przez wszystkich, a zwłaszcza przez tych, którzy zostali oddzieleni od jedności Kościoła z powodu herezji lub schizmy. W nich samych widać pewną miłość do Chrystusa Pana, stąd nadzieja na pojednanie z prawdziwym Kościołem Chrystusowym, gdyż miłość rodzi jedność (*amor enim parit unitatem*). Nic tak nie wyjaśnia jedności Kościoła – pisał Wojtyła – jak nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa. Jeśli Kościół jest Ciałem Chrystusa, to może być tylko jeden i jedyny, gdyż to Ciało także jest jedno i jedyne. Znajdują się w nim różne członki, zdrowe i chore – z powodu herezji, która jest grzechem przeciwko wierze, i z powodu schizmy, która jest grzechem przeciwko jedności. Chorzy nie przestają być w jakiś sposób członkami Ciała Chrystusowego, które jest chwalebne tylko w niebiosach, a na ziemi zranione i osłabione. I analogicznie Jego Mistyczne Ciało, które jest na ziemi, jest chore i cierpi na dolegliwości. „Jego choroby – pisał krakowski biskup pomocniczy – są w nas wszystkich, dlatego powinniśmy troszczyć się o jego zdrowie”. Sobór może to wszystko wyjaśnić, kładąc mniejszy nacisk na to, co dzieli, a szukając tego, co łączy. Być może w ten sposób zostanie przygotowane nawrócenie umysłów (*conversio in mentibus*), ale trzeba wytrwale zabiegać o łaskę pojednania w sprawach doktrynalnych, które wydają się bardzo trudne<sup>520</sup>.

<sup>518</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 711.

<sup>519</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 723.

<sup>520</sup> Por. *Antepraeparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 742–743.

Franciszek Korszyński stwierdził, że najgorętsze pragnienie Jana XXIII jest także jego osobistym pragnieniem, a mianowicie, aby wszystkie wyznania chrześcijańskie zjednoczyły się i utworzyły jedną owczarnię pod jednym Pasterzem. Przyznał, że codziennie modli się w tej intencji. Ponieważ różne sekty protestanckie, które powstały w Ameryce Północnej, a obecnie rozprzestrzeniają się w Polsce, uwodzą wielu do swoich błędów, zwłaszcza poprzez używanie języka narodowego, dlatego biskup pomocniczy z Włocławka zaproponował możliwość używania w liturgii języka narodowego, tak aby język polski odgrywał większą rolę<sup>521</sup>.

Józef Drzazga postulował, aby na soborze wydobyto na światło dzienne wszystko, co jednoczy, a mianowicie prawdy wspólne katolikom i protestantom, a także większą część dogmatów wspólnych ze schizmatykami. Trzeba wysoko cenić to, co łączy, a mniej, ale bez udawania, to, co dzieli. Drzazga postulował także dokładniejsze wyjaśnienie nauki o Mistycznym Ciele Chrystusa i o stosunku tego ciała do osób odłączonych od Kościoła. Z tego powodu należy doprecyzować zasadę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, nie w sensie wykluczającym, ale raczej rozszerzającym (*non exclusivo sed potius expansivo sensu*)<sup>522</sup>.

Andrzej Wronka proponował zajęcie się kwestią przywrócenia jedności Kościoła<sup>523</sup>. Biskup pomocniczy z Gniezna nie rozwinął szerzej tego zagadnienia.

## 2. PRACE W KOMISJACH I Dyskusje nad Schematami

Zanim rozpoczął się Sobór, przygotowywano trzy różne schematy, redagowane przez trzy różne komisje, które w zróżnicowany sposób podejmowały kwestię jedności chrześcijan: a) rozdział XI schematu

<sup>521</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 748.

<sup>522</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 760–761.

<sup>523</sup> Por. *Antepreparatoria. Volumen II. Pars II: Europa*, s. 775.

*O Kościele*, zatytułowany *O ekumenizmie*, przygotowany przez Komisję Teologiczną; b) dokument zatytułowany *O katolickim ekumenizmie – dekret pastoralny*, przygotowany przez Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan<sup>524</sup>; c) schemat zatytułowany *O jedności Kościoła: aby wszyscy byli jedno*, przygotowany przez Komisję do spraw Kościołów wschodnich. Ten ostatni schemat był przedmiotem debaty na pierwszej sesji Soboru.

## 2.1. PIERWSZA SESJA SOBORU

W dniach 26–30 listopada 1962 roku odbyła się w auli soborowej debata nad dokumentem zatytułowanym *De Ecclesiae unitate „Ut unum sint omnes”*. Tekst składał się z 52 paragrafów<sup>525</sup>. Został zaprezentowany ojcom soborowym w dniu 26 listopada przez kardynała Amleto Giovanniego Cicognanego i ojca Atanasija Hryhora Welykyja.

Cicognani ograniczył się jedynie do bardzo ogólnego wprowadzenia. Podkreślił, że chociaż ktoś mógłby odnieść wrażenie, że schemat za bardzo zbliża się do ducha i mentalności braci odłączonych, to jednak w całości przedstawia doktrynę chrześcijańską. Nie tylko prezentuje naukę, ale także ukazuje perspektywę pastoralną. Użyto

---

<sup>524</sup> W archiwum w Centre for the Study of the Second Vatican Council w Leuven zachowały się raporty ze spotkań, podczas których członkowie Sekretariatu dyskutowali nad kształtem tego schematu. Pojawiły się na nich takie zagadnienia jak: współpraca z niekatolikami w kwestiach aktywności socjalnej i humanitarnej z sugestią, że katolicy mogliby się wiele nauczyć od innych chrześcijan (CSVII: Archive De Smedt, 121); kwestia nadawania przez katolickie uniwersytety stopni naukowych niekatolikom (CSVII: Archive De Smedt, 122); relacja między ekumenizmem a koniecznością nawrócenia innych wyznawców (CSVII: Archive De Smedt, 123); sakrament święceń dla pastorów protestanckich po ich konwersji na katolicyzm (CSVII: Archive De Smedt, 125; CSVII: Archive De Smedt, 132; CSVII: Archive De Smedt, 133); obszary współpracy ekumenicznej (CSVII: Archive De Smedt, 134); natura ekumenizmu (CSVII: Archive De Smedt, 135).

<sup>525</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 528–545.

w nim sformułowań odpowiednich dla sposobu myślenia chrześcijan wschodnich. Dokument został opracowany w celu wytyczenia drogi ku jedności w prawdzie i miłości Chrystusa<sup>526</sup>.

Welykij zaznaczył na wstępie, że komisja przygotowawcza do spraw Kościołów wschodnich zebrała się niemal 20 razy. Efektem jej prac jest przedstawiany dokument. Schemat dotyczy wyłącznie wschodnich braci niekatolików. Welykij uzasadnił to faktem, że komisja nie mogła przekroczyć swoich uprawnień, zajmując się innymi Kościołami niż wschodnie. Pozostałe projekty (przygotowywane przez Komisję Teologiczną i Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan) nie były jeszcze gotowe w momencie przedstawiania tego schematu i dlatego nie można było ich ze sobą zharmonizować. Z kilkunastu propozycji tytułu wybrano właśnie ten, który jasno i zwięźle wskazuje na tematykę i cel. Uściślając, w schemacie nie chodzi o jedność Kościoła w sensie teologicznym, bo Kościół zawsze jest jeden, ale o aspekt społeczny tej jedności, czyli o jedność wszystkich wierzących w Chrystusa w jednym Kościele. Schemat podzielono na trzy części: w pierwszej części mowa jest o teologicznej jedności Kościoła, która w sposób widoczny opiera się przede wszystkim na jedności władzy, ufundowanej na Piotrze (unikana się pojęć określanych mianem scholastycznych, a z racji rozbieżności opinii wśród członków komisji używa się zarówno pojęć „bracia odłączeni”, jak i „bracia dysydenci”); druga część traktuje o środkach pojednania braci dysydentów w sensie bardzo szerokim (*sensu latissimo*); trzecia część dotyczy sposobu i warunków pojednania *sensu stricto*<sup>527</sup>.

Jako pierwszy głos w debacie zabrał kardynał Achille Liénart, który krytycznie ocenił schemat za: a) braki w formie i treści; b) zbyt autorytarny ton, który akcentuje wezwanie innych do powrotu do

---

<sup>526</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 546–548.

<sup>527</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 548–553.



Kościół katolickiego („im bardziej nasz Kościół katolicki jest świadomy, że jest prawdziwym Kościołem Jezusa Chrystusa – powiedział Liénart – tym bardziej wie, że jest odpowiedzialny wobec innych za zapewnienie jedności, ponieważ jest bardziej zobowiązany do przyciągania wszystkich innych nie w sposób autorytarny, ale raczej duszpasterski, podejmując z nimi dialog”); c) zawężenie perspektywy jedynie do Kościoła wschodniego (nie tylko nie uwzględnia się faktu, że istnieje wiele Kościołów wschodnich, które między sobą się różnią, ale także pomija się protestantów i anglikanów)<sup>528</sup>.

Kardynał Ernesto Ruffini pozytywnie – poza drobnymi wyjątkami (postulował korekty niektórych sformułowań) – ocenił dokument (*maxime laudanda sunt*). Sugerował jednak, aby nie oddzielać kwestii jedności Kościoła od dokumentu *De Ecclesia*, który, jak zaznaczył, w najbliższym czasie będzie procedowany w auli soborowej<sup>529</sup>.

Kardynał Antonio Bacci z uznaniem wyraził się o schemacie, doceniając przede wszystkim zalecenia odnoszące się do powstrzymywania się od ostrych słów, do działania na rzecz wzajemnego zrozumienia, do rozpalania zarówno u katolików, jak i niekatolików pragnienia, żeby spełniły się słowa Jezusa, aby „wszyscy stanowili jedno”. Przestrzegał jednak przed dwuznacznością: „Ekumenizm, czyli ruch ekumeniczny, jest rzeczą bardzo dobrą i wysoce zalecaną. Musi jednak opierać się na szczerzej, mocnej i pełnej prawdzie katolickiej, bez żadnych dwuznaczności” (*Oecumenismus seu motus oecumenicus optima res est ac valde impenseque commendabilis. Oportet tamen innitatur sincera, firma et integra veritate catholica, nullis habitis ambiguitatibus*). Za najważniejsze słowa w dokumencie uznał apel Soboru do wszystkich wiernych, aby słowem i przykładem coraz bardziej ukazywali braciom odłączonym pełnię Objawienia obecną w samym Kościele

<sup>528</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 554–555.

<sup>529</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 555–557.

katolickim, tak aby bracia, ponownie złączeni z katolikami, posiadli wraz z nimi pełnię dziedzictwa Chrystusa<sup>530</sup>.

Kardynał Michael David Browne przyznał, że schemat zawiera wiele doskonałych elementów. Jego wadą jest to, że Sobór nie zajął się jeszcze dokumentem *De Ecclesia*, który zawiera wiele rzeczy analogicznych. Dyskusja nad schematem nie powinna mieć charakteru definitywnego, dopóki materia obu schematów nie zostanie dopracowana w sposób w pełni harmonijny i kompletny (*in forma perfecte harmonica et completa*). Podkreślił jednak, że sprawa jedności Kościoła z pewnością musi być realizowana według najwyższej miłości, ale wszędzie zwracając uwagę na prostą prawdę<sup>531</sup>.

W kolejnym dniu debaty, 27 listopada 1962 roku, zabrało głos 15 ojców, w większości byli to melchici. Jako pierwszy wystąpił kardynał Jaime de Barros Câmara. Postulował, aby: a) trzymać się mocno podstaw dogmatycznych bez fałszywego irenizmu („Powrót braci odłączonych lub dysydentów nastąpi albo poprzez obiektywne i spokojne przedstawienie doktryny katolickiej, albo w ogóle”); b) dawać świadectwo jedności wśród katolików; c) brać pod uwagę wrażliwość ludzi Wschodu; d) pamiętać, że duża część dysydentów jest całkowicie nieświadoma różnic między nimi a katolikami i często działają w dobrej wierze; e) zmniejszyć wymogi kanoniczne dla dysydentów, którzy pragną wrócić do Kościoła katolickiego; f) nie traktować dysydentów jak heretyków<sup>532</sup>.

<sup>530</sup> „In schemate de Ecclesia, quod iam nobis traditum est ad discutiendum, haec verba, quae mihi gravissima videntur, habentur: Monet haec Sacra Synodus omnes fideles, ut fratribus separatis verbo et exemplo magis magisque ostendant plenitudinem revelationis in sola Ecclesia catholica vere et pure teneri, ita quidem ut tandem fratres nostri nobiscum iterum coniuncti, nobiscum etiam plenitudinem hereditatis Christi possideant”. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 559.

<sup>531</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 559–560.

<sup>532</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 615–616.

Patriarcha melchicki Maximos IV Saigh wyraził przekonanie, że schemat po znaczących przeróbkach może stanowić podstawę do dyskusji. Zaznaczył, że ograniczy się jedynie do uwag ogólnych. Krytycznie ocenił: a) sposób przedstawiania niektórych prawd teologicznych, który może być źle odebrany przez niekatolików (późniejszy, po paragrafie 12, życzliwy ton nie zmienia złego wrażenia); b) brak współpracy między soborowymi komisjami, co doprowadziło do powstania trzech różnych schematów (należy opracować jeden spójny tekst); c) ograniczenie perspektywy jedynie do chrześcijan prawosławnych<sup>533</sup>. Na koniec podkreślił, że praca na rzecz zjednoczenia Kościołów jest „naszą racją bytu i podstawową misją, którą Opatrzność powierzyła nam indywidualnie i zbiorowo”. W przekonaniu Saigha nadszedł czas, aby odłożyć na bok stare spory i spełnić pragnienie Chrystusa, aby wszyscy stanowili jedno<sup>534</sup>.

Primo Principi zwrócił uwagę na dwie kwestie. Pierwsza dotyczyła faktu, że szereg zagadnień w schemacie znajduje się w dokumencie *De Ecclesia (fere omnia inveniuntur in schemate de constitutione dogmatica de Ecclesia)*. W jego przekonaniu schemat podąża śladem nieudanej próby na rzecz jedności podjętej pod koniec XIX wieku przez Leona XIII. Dlatego postulował, aby dyskusję na temat schematu odłożyć na przyszłość. Sugerował powołanie zgromadzenia ekspertów Kościoła wschodniego i zachodniego, które by wspierało zjednoczenie obu Kościołów<sup>535</sup>.

Kolejnym mówcą był Antoni Pawłowski. Podkreślił na wstępie, że schemat w sposób syntetyczny i systematyczny ukazuje to, co biskupi Rzymu wskazywali jako drogę do przywrócenia jedności chrześcijan. Zwrócił także uwagę na zawarte w schemacie pozytywne słowa na te-

<sup>533</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 616–618 (tłumaczenie łacińskie: s. 618–620).

<sup>534</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 616–618 (tłumaczenie łacińskie: s. 618–620).

<sup>535</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 621–622.

mat obrządków wschodnich, zwłaszcza o ich godności, użyteczności, pięknie i zachowaniu (*dignitate, utilitate, pulchritudine et conservatiōne*). Sugerował, aby sprzyjać rozwojowi obrządków (*evolutionem rituum fovere*). Aby jednak dzieło jedności (*opus unitatis*) nie poniosło żadnej szkody, należy: a) postępować z roztropnością duszpasterską; b) kierować się motywami czysto kościelnymi, a nie narodowymi czy politycznymi; c) uzyskać aprobatę prawowitej władzy kościelnej. Sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęcił kwestii irenizmu, który nie jest w schemacie jednoznacznie ukazany i oceniony<sup>536</sup>.

Melchicki biskup Philippe Nabaą przyznał, że dokument zawiera bogaty materiał i wiele mówi o jedności w aspekcie dogmatycznym, liturgicznym i duszpasterskim. W jego przekonaniu, należałoby go jednak skrócić i poprawić. Miał cztery uwagi: a) pozytywnie ocenił fakt, że schemat prezentuje jedność Kościoła katolickiego tylko z prawosławiem, ponieważ te Kościoły mają ze sobą bardzo wiele wspólnego; b) za niewystarczające uznał zaproponowane środki do jedności, sugerując skoncentrowanie się na nakłonieniu serc do komunii i nadaniu nowego ducha relacjom z braćmi odłączonymi, aby poszerzyły się przestrzenie miłości; c) dostrzegając konieczność wzięcia na siebie części winy za podziały i postulował nie tylko powrót braci odłączonych do Kościoła katolickiego, ale także powrót katolików do braci odłączonych; d) postulował zastosowanie w praktyce słów Leona XIII i Pawła V o jedności, uznając prawa i przywileje patriarchów, dyscyplinę Kościoła wschodniego, potwierdzając i wzmacniając prawdziwą władzę biskupów i ich synodów<sup>537</sup>.

Joseph Parecattil pozytywnie ocenił schemat (*in genere placet*), zarówno dlatego, że stanowi wyraz palącego pragnienia umożliwienia braciom dysydyntom godnego i łatwego wejścia do Kościoła, jak

<sup>536</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 622–624.

<sup>537</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 624–627.

i dlatego, że proponuje różne sposoby wspierania i doprowadzania do tego ponownego zjednoczenia. Zaprotestował przeciwko stwierdzeniu, że Kościoły wschodnie i obrządku wschodnie są ozdobą Kościoła powszechnego i zwiększają piękno Ciała Chrystusa (*ornamenta Ecclesiae universalis et augent pulchritudinem Corporis Christi*). Nie są jedynie ozdobą – mówił Parecattil – ale integralną częścią Kościoła powszechnego. Z uznaniem wyraził się na temat zachowania obrzędów liturgicznych faktycznie obowiązujących w każdym Kościele, apelując jednak o roztropność w kwestii ewentualnego powrotu do obrzędów liturgicznych, które niegdyś panowały w danym Kościele partykularnym, a później uległy zmianie lub zaniknęły ze względu na okoliczności czasowe lub osobowe. Dla osiągnięcia celu, jakim jest jedność, bardzo przydatne, według Parecattila, byłoby powołanie w różnych regionach mieszanych konferencji episkopatów katolików i niekatolików, które spotykałyby się regularnie. Odwołał się do swoich pozytywnych doświadczeń w tym zakresie, gdy w czasach rządów komunistycznych biskupi Kerali w Indiach – katolicy, jakobici, martonicy, anglikanie, Kościół Południowych Indii i inni – stworzyli wspólny komitet do działania w obronie szkół chrześcijańskich. Wydarzenie to wydało najwspanialsze owoce i dało doskonały przykład świeckim wszystkim wyznań chrześcijańskich, którzy zjednoczeni w działaniu doprowadzili sprawę do pomyślnego zakończenia. Takie mieszane konferencje episkopatów mogą przynieść dobre rezultaty zwłaszcza w odniesieniu do jedności Kościoła<sup>538</sup>.

Andrés Sapelak wyraził przekonanie, że niemożliwe wydaje się ułożenie jednego schematu, który jednocześnie i adekwatnie patrzyłby na rozdzielonych braci Wschodu i Zachodu. Sugerował jednak, aby skoncentrować się przede wszystkim na jedności z Kościołami orientalnymi, bo tego szczególnie wymagają obecne czasy. Mając świadomość, jak wiele jeszcze jest przeszkód na drodze do jedności,

<sup>538</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 627–629.

postulował, aby Sobór ogłosił Najświętszą Maryję Pannę Wspomożycielką Chrześcijan Patronką Jedności Chrześcijan. I analogicznie, aby św. Jozafat, męczennik zjednoczenia, został ogłoszony patronem tej samej jedności. Niech będzie doskonałym wzorem i patronem dla wszystkich, którzy pracują, cierpią i ryzykują dla jedności<sup>539</sup>.

Ambrozij Andrew Senyshyn zaproponował, aby kwestia jedności została umieszczona w Konstytucji o Kościele. Byłoby to bardziej logiczne i pozwoliło uniknąć niepotrzebnych powtórzeń. Krytycznie ocenił schemat za niepodjęcie kwestii *communicatio in sacris*. Nie należy, według Senyshyna, ani zrównywać prawosławnych z protestantami, ani tworzyć przeszkód tam, gdzie nie wymaga tego prawo Boże<sup>540</sup>.

Antonio Gregorio Vuccino wyraził się krytycznie o samym tytule schematu, który brzmi: „schemat dekretu o jedności Kościoła” (*schema decreti de unitate Ecclesiae*). Powstaje pytanie, czy jedność Kościoła ma mniejszą wartość niż środki społecznego przekazu, skoro dokument na ten temat nosi nazwę: „schemat konstytucji” (*schema constitutionis*)? Wyraził dezaprobatę dla braku współpracy komisji soborowych, skoro istnieją trzy różne propozycje na temat jedności chrześcijan. Uznał to za marnotrawstwo cennego czasu ojców soborowych. Proponował następującą strukturę dokumentu, który miałby być złożony z czterech rozdziałów: a) Doktryna katolicka o jedności Kościoła; b) Doktryna Kościoła prawosławnego o jedności Kościoła; c) Doktryna Kościołów Reformacji o jedności Kościoła; d) O ekumenizmie, czyli o powszechnym dążeniu do uzyskania jedności między wszystkimi chrześcijanami, jakie panuje dzisiaj wśród wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Vuccino wyraził nadzieję, że przy współpracy Komisji ds. Kościoła Wschodniego i Sekretariatu ds. Jedności zostanie stworzony nowy schemat konstytucji o jedności Kościoła. Krytycznie

<sup>539</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 630–631.

<sup>540</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 632–633.

ocenił przedstawiony schemat za zbyt prawne ujęcie. Pierwsza część schematu dekretu, w jego przekonaniu, nie tylko nie pomaga wspierać i pielęgnować dialogu ekumenicznego, ale wręcz mu przeszkadza. Vuccino, jak sam zaznaczył, nie miał na myśli zmiany doktryny, ale sposobu jej przedstawiania braciom odłączonym. Należy posługiwać się językiem Ewangelii. Prymat Piotra i jego następców polega przede wszystkim na diakonii, którą sam Chrystus podzielił się z przywódcą Apostołów, nie po to, aby sprawować władzę, ale raczej, aby karmić i służyć owczarni Chrystusowej. Miłość winna rządzić nawet władzą jurysdykcyjną. Taki autentyczny obraz najwyższego pasterza Kościoła przyciąga braci odłączonych<sup>541</sup>.

Doroteo Fernández y Fernández pochwalił obecną w schemacie szczerą miłość i wielkość serca wobec braci ze Wschodu. Z dezaprobatą odniósł się do ograniczenia jedności jedynie do braci ze Wschodu, mieszania kwestii dogmatycznych z niedogmatycznymi (*dogmatica non-dogmaticis miscentur*), mówienia o innych Kościołach jak gdyby oprócz jednego, to znaczy Kościoła założonego na Piotrze, istniały inne Kościoły. Sugerował, aby dokonać pokornego wyznania własnych win, jednocześnie brzydząc się ukazywaniem win innych. Nic nie czyni ludzi bardziej wrogo nastawionymi i nie odwraca jednych od drugich, jak pycha tego, któremu zawsze przysługuje prawo i wszędzie ogłasza się sprawiedliwym i wynosi się ponad innych<sup>542</sup>.

Melchicki biskup Néophytos Edelby krytycznie ocenił dokument. Odnosząc się do części wstępnej schematu stwierdził z bólem

---

<sup>541</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 633–635. Tłumaczenie znaczącej części wystąpienia Vuccino: W. Becker, *Decree on Ecumenism. History of the Decree [w:] Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1968, s. 12–14.

<sup>542</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 636–638.

(*me dolet*), że te paragrafy (1–11) muszą zostać gruntownie i dogłębnie zrewidowane, aby duch, jakim są ożywiane, stał się bardziej życzliwy, ich perspektywa historyczna bezpieczniejsza, a zawarta w nich doktryna teologiczna – głębsza. Duch, który przenika te teksty, daleki jest od ducha ekumenicznego, który jest duchem prawdy w miłości i przejrzystości (*spiritus veritatis in caritate et claritate*). Perspektywa historyczna tej części jest niewłaściwa, a w niektórych przypadkach niesprawiedliwa. Kościół katolicki jest przedstawiany tak, jakby nigdy nie przestał czynić wszystkiego, zawsze, wszędzie i każdego dnia, na rzecz jedności chrześcijan. Każdy wie – powiedział Edelby – że to nieprawda. Dlatego wszyscy, katolicy i niekatolicy, winni wyznać swoje grzechy przeciwko jedności. Doktryna teologiczna początkowej części schematu nie jest ani pewna, ani głęboka. Widzialna jedność Kościoła opiera się wyłącznie na prymacie biskupa Rzymu, nic nie mówiąc ani o jedności ze świętą hierarchią, o kolegialności biskupów i ich zbiorowej oraz powszechnej odpowiedzialności. To nauczanie, jak zaznaczył Edelby, nie jest błędne, ale w rzeczywistości jest niekompletne. Więzy jedności między chrześcijanami wykraczają poza oparte na władzy relacje między przełożonymi i podwładnymi. Protestował przeciwko nieuznawaniu eklezjalnego charakteru chrześcijan niekatolików (*non agnoscitur christianis acatholicis character ecclesialis*). Konkludując, Edelby sugerował usunięcie początkowej części dekretu, a z drugiej (od paragrafu 12) stworzenie specjalnego rozdziału w bardziej ogólnym schemacie o ekumenizmie, który powinien być przygotowany we współpracy z komisją doktrynalną oraz z Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan<sup>543</sup>.

Arcybiskup melchicki Elias Zoghby wskazał na wstępie na istotną różnicę między protestantami a prawosławnymi. Ci pierwsi odłączyli się od Kościoła łacińskiego, swojej matki, podczas gdy Kościół wschodni nigdy nie był częścią Kościoła łacińskiego. Jest Kościołem

---

<sup>543</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 638–640.



siostrzanym Kościoła łacińskiego. Nie wywodzi się z niego, nie zawdzięcza mu ani istnienia, ani rozwoju dogmatycznego czy dyscyplinarnego. Został założony przez Apostołów. Oba Kościoły sięgają do żywego źródła Chrystusa, ale ich wody, przepływając przez ziemie o odmiennej naturze, przez różne cywilizacje, posiadają różne i często nieredukowalne właściwości. W dalszym wywodzie Zoghby skoncentrował się na ukazaniu, jak te same chrześcijańskie tajemnice i te same święta są postrzegane, rozumiane i przeżywane inaczej przez Kościół łaciński, a inaczej przez Kościół prawosławny i katolików wschodnich. Jako model jedności wskazał Trójcę Świętą. Postulował współistnienie w jedności, a nie w jednolitości<sup>544</sup>.

Sergio Méndez Arceo krytycznie ocenił brak koordynacji między komisjami, w wyniku czego powstały trzy bardzo powiązane ze sobą projekty, opracowane przez trzy komisje bez wzajemnej współpracy, dotyczące Kościoła i jego jedności. W dyskutowanym na auli soborowej schemacie krytycznie ocenił: a) zawężenie jedynie do prawosławnych, nie uwzględniające wszystkich chrześcijan; b) niejasności terminologiczne (często nie da się rozstrzygnąć, czy chodzi o prawosławnych, czy o katolików wschodnich, czy też o jedno i drugie); c) brak jasnego określenia Kościoła wschodniego; d) brak uwzględnienia roli katolików wschodnich w dialogu z Kościołami prawosławnymi; e) zdawkowe potraktowanie kwestii relacji władzy biskupiej do władzy prymatu Piotra, czyli kolegalności episkopatu; f) niepodjęcie kwestii *communicatio in sacris*. Mamy w schemacie, jak zaznaczył Méndez Arceo, do czynienia raczej z monologiem, aniżeli z dialogiem ekumenicznym (*monologus et non dialogus oecumenicus*). Postulował wyjaśnienie relacji pomiędzy władzą prymatu Piotra a władzą biskupów oraz ukazanie znaczenia wschodnich Kościołów katolickich. W jego przekonaniu należy się kierować zasadą duszpasterską, aby nie dążyć do nawracania poszczególnych osób, ale do zjednoczenia Ko-

<sup>544</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 640–643.

ściołów prawosławnych z Kościołem rzymskim pod przewodnictwem Piotra<sup>545</sup>.

Felix Romero Menjíbar wyraził przekonanie, aby na wstępie schematu umieścić wprowadzenie, które akcentowałoby duszpasterski (przepojenie umysłów i serc chrześcijan pragnieniem i działaniem na rzecz jedności) i ekumeniczny charakter dekretu (informacja dla braci odłączonych o intensywnych działaniach Kościoła katolickiego na rzecz przezwyciężenia schizmy). Postulował także lepsze i bardziej przejrzyste uporządkowanie treści schematu. Doktrynalna podstawa dekretu opiera się na dwóch zasadach, a mianowicie: widzialnej i niepodzielnej jedności Kościoła (*unitas visibilis et indivisibilis Ecclesiae*) z jednej strony i różnorodności w jedności (*diversitas in unitate*) z drugiej. Według tych zasad należy uporządkować materiał zawarty w dokumencie<sup>546</sup>.

Athanasius Hage pozytywnie ocenił schemat, wskazując na jego umiar, szczerość i obiektywizm, godząc bardzo otwarty irenizm z nauczaniem katolickim. Krytycznie ocenił istnienie różnych dokumentów na ten sam temat (*De Ecclesia* w XI rozdziale zajmuje się bowiem ekumenizmem). Należy dekret zintegrować z konstytucją o Kościele. Hage sformułował pięć sugestii: a) zmiana tytułu na „O ekumenizmie”; b) dołączenie schematu do konstytucji o Kościele; c) skrócenie dokumentu; d) taka modyfikacja schematu, aby dotyczył także odłączonych braci z Zachodu; e) pominięcie formuł i wyrażeń, które źle brzmią w uszach braci odłączonych (*expressiones vel formulae quae male sonant auribus fratrum separatorum*)<sup>547</sup>.

28 listopada 1962 zabrało głos 17 ojców soborowych. Jako pierwszy w debatę o jedności Kościoła włączył się patriarcha Antiochii Sy-

<sup>545</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 643–646.

<sup>546</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 646–648.

<sup>547</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 648–650.

ryjskiej Ignace Gabriel I Tappouni, który przewodniczył tej sesji. Na wstępie zwrócił uwagę na cel schematu, którym jest wyjaśnienie zamysłu i nastawienia Kościoła (*mentem et sensus Ecclesiae*) względem braci odłączonych ze Wschodu. Pozytywnie ocenił schemat za jego sposób wyrażania się (*modum dicendi*) i podejście do Tradycji i zwyczajów, stwierdzając jednocześnie, że kwestią protestantów należy się zająć w odrębnym dokumencie. Postulował zmianę jego tytułu<sup>548</sup>.

Francis Joseph Spellman pozytywnie ocenił schemat. Wyraźnie stwierdził, że istnieje tylko jeden Kościół Chrystusowy, założony na Piotrze i rządzony przez jego następców, dlatego konieczna jest komunია ze Stolicą Piotrową. Jakakolwiek grupa oddzielona od tej Stolicy tak naprawdę nie należy do Kościoła Chrystusowego. Spellman wyraził przekonanie, że chociaż jedność nie oznacza jednolitości, to jednak różnorodność wymaga jednej władzy, która wszystko koordynuje, jednoczy i łączy. Podział w łonie społeczeństwa chrześcijańskiego niesie ze sobą wielkie szkody i poważne straty. Misją Soboru jest doprowadzenie umysłów i serc wszystkich, którzy są dumni z imienia chrześcijańskiego, do tego, aby wspólną modlitwą i pracą dążyli do jedności<sup>549</sup>.

Alfredo Ottaviani, pozytywnie oceniając dokument, zaproponował połączenie trzech schematów dotyczących tego samego tematu, tak aby stworzyć jeden schemat konstytucji, której tematem będzie *Ut unum sint*. „Nic nie jednoczy bardziej – mówił Ottaviani – jednej chrześcijańskiej rodziny niż matka, pobudzając dzieci do zgody”. Dlatego postulował podjęcie debaty na temat schematu o Maryi<sup>550</sup>.

Patriarcha chaldejski Babilonu Paul II Cheikho z uznaniem odniósł się do schematu, uznając go za bardzo dobry (*valde mihi placet*).

<sup>548</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 654–655.

<sup>549</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 655–656.

<sup>550</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 657–658.

Jak zaznaczył, nie znalazł w nim niczego, co nie zgadzałoby się z doktryną katolicką. Uznał dokument za prawdziwą instrukcję dla katolików, aby mogli podążać bezpieczną drogą do zjednoczenia: a) ostrzega, że nie da się osiągnąć zjednoczenia wyłącznie środkami naturalnymi, lecz niezbędne są środki nadprzyrodzone; b) zachęca do stosowania metody doktrynalnej, duszpasterskiej i ekumenicznej; c) odwołuje się do środków psychologicznych i praktycznych. Postulował ułożenie jednej modlitwy, którą odmawialiby wszyscy chrześcijanie, prosząc o zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa<sup>551</sup>.

Arcybiskup melchicki Joseph Elias Tawil krytycznie ocenił: a) sformułowania, które odmawiały Kościołom wschodnim eklezjalności, określając je mianem *coetus* zamiast *Ecclesia*; b) polemiczny ton niektórych fragmentów, sprzeczny z dialogiem ekumenicznym; c) sugestie o konieczności usunięcia z obrzędów wschodnich rzeczy sprzecznych z dobrymi obyczajami („na próżno szukałem – napisał – we wszystkich liturgiach wschodnich, używanych dzisiaj przez nas, czegośkolwiek, co byłoby sprzeczne z dobrymi obyczajami”); d) wyraźne pomniejszanie roli katolickich Kościołów wschodnich i traktowanie ich jak „eklezjalnego trzeciego świata” (*tertius mundus ecclesiasticus*)<sup>552</sup>.

Juan Bautista Velasco Díaz z dezaprobatą odniósł się do zawartej w dokumencie nadmiernego irenizmu, ponieważ podstawowe prawdy Kościoła katolickiego poruszane są bardzo krótko i niejako dyplomatycznie (*cum diplomatia*), dwuznacznie i w sposób nieokreślony. W jego przekonaniu, można odnieść wrażenie, że zadaniem Soboru jest tylko przyciągnięcie braci odłączonych do Kościoła. Jednak

<sup>551</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 658–659.

<sup>552</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 660–661. Tawil przytoczył reakcję katolickiego patriarchy Aleksandrii na porządek hierarchiczny zaproponowany w nowym kodeksie dla Kościołów wschodnich, który umiejscawiał patriarchę katolickiego po kardynałach, po delegatach apostolskich, a nawet po łacińskim biskupie w jego diecezji. Zareagował, krzycząc bolesnym głosem: *miser cordia, Kyrie eleison!*

głównym celem Soboru jest wewnętrzna odnowa Kościoła. Postulował, aby najpierw uczynić „nasz dom piękniejszym i mocniejszym”, dzięki wewnętrznej jedności życia i doktryny, bo wtedy Kościół przyciągnie wszystkich do siebie<sup>553</sup>.

Marcelino Olaechea Loizaga krytycznie ocenił wiązanie grzechu wyłącznie z nienawiścią, niejasność definicji Kościoła, utożsamienie jurysdykcji z widzialnym charakterem Kościoła ziemskiego, niewystarczające ukazanie różnic i relacji między Kościołem ziemskim a niewidzialnym i niebieskim. W schemacie brakuje więźności i wdzięku (*nec brevitatem nec suavitatem*)<sup>554</sup>.

Maronicki biskup Joseph Khoury wyraził przekonanie, że dokument opiera się na założeniach, które wymagają poważnego wyjaśnienia. Zawiera bowiem ducha irenicznego i nie jest pozbawiony wieloznaczności. Krytycznie ocenił fakt istnienia różnych schematów przygotowanych przez różne komisje. Dekret, będący przedmiotem dyskusji w auli soborowej, jest w rzeczywistości „Dekretem dla Greków” (*Decretum pro Graecis*). Nie uwzględnił wielu innych Kościołów wschodnich (Nestorian, Koptów, Etiopczyków, Ormian, Syryjczyków itp.). Khoury przestrzegał przed dzieleniem Kościoła na Wschód i Zachód. „Kościół Chrystusowy jest jeden i siedziba Piotra jest jedna” (*Ecclesia Christi equidem una est, et sedes Petri unica*). Postulował, aby na Zachodzie wprowadzić to, co jest wymagane od Kościołów wschodnich: odnowa liturgiczna, miłość do Pisma Świętego i Ojców, ustawiczny powrót do ducha Ewangelii, potwierdzenie apostołskości episkopatu i kolegialności Kościoła z Piotrem i pod jego rządami, decentralizacja w zarządzaniu itp.<sup>555</sup>.

---

<sup>553</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 661–666.

<sup>554</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 667–668.

<sup>555</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 668–671.

Michel-Maurice-Augustin-Marie Darmancier, pozytywnie oceniając schemat za widoczną w nim szczerą miłość do braci odłączonych, zaznaczył, że Kościół rzymski ukazuje się w nim zbyt zadowolony ze swojej własnej historii i niewystarczająco świadomy grzechów popełnionych zarówno przez jego członków, jak i przez jego zwierzchników. Nie nastąpi postęp na drodze do jedności, jeśli nie będzie pokornego przyznania się do błędów<sup>556</sup>.

Dominique Hoàng Van Đòan proponował połączyć różne istniejące schematy. Zwrócił uwagę, że cytowanie Biblii nie jest zestawianiem obok siebie świętych tekstów, lecz odpowiednim ich harmonizowaniem<sup>557</sup>.

Vicente Enrique y Tarancón krytycznie ocenił sposób prezentowania doktryny w schemacie, który może być podatny na dwuznaczne i błędne interpretacje. Postulował jaśniejsze ukazanie nierozdzielności dwóch wymiarów Kościoła, boskiego i ludzkiego, wewnętrznego i zewnętrznego (analogicznie jak w Chrystusie istnieją dwie natury w ramach jednej osoby i jak w człowieku istnieją dwa różne elementy, które stanowią jedność)<sup>558</sup>.

Reginaldo Giuseppe Maria Addazi uznał schemat za zbyt długi. Krytycznie odniósł się do narzekania niektórych ojców na zbyt scholastyczny charakter schematów. Należałoby się uczyć od św. Tomasa z Akwinu przynajmniej tej jednej rzeczy, a mianowicie mówienia wielu głębokich rzeczy w niewielu jasnych słowach. Postulował, aby nie przeciwstawiać teologii duszpasterstwu ani nie gardzić teologią spekulatywną, ponieważ nauczanie prawdy samej w sobie jest zadaniem bardzo duszpasterskim (teologia spekulatywna, o ile inspiruje

---

<sup>556</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 671–672. Darmancier podał przykłady rzymskich decyzji pozostających w sprzeczności z tezami zawartymi w schemacie.

<sup>557</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 673–674.

<sup>558</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 674–676.

i kieruje posługą, staje się praktyczną). Sugerował, żeby zastąpić definicję Kościoła zawartą w schemacie, definicją św. Tomasza. Addazi przestrzegał przed potępianiem papieży *implicite*, przypisując im jakąś część winy za schizmę. Opowiadał się za powrotem braci odłączonych, a nie za biciem się w piersi przez Kościół katolicki<sup>559</sup>.

Alexandros Scandar odwołał się do osobistego świadectwa, zakończonego deklaracją: „Ja sam nie urodziłem się katolikiem, ale do wiary katolickiej doszedłem z pomocą łaski Bożej. Przez czterdzieści lat pracowałem wśród moich braci w Egipcie, aby powrócili do jedności ze Stolicą Apostolską, korzystając ze środków będących w mojej mocy, aby usunąć trudności i uprzedzenia. Do środków stosowanych i mających znaczący wpływ, w oparciu o doświadczenie, należy zaliczyć jak największą wierność w przestrzeganiu starożytnych obrzędów liturgicznych naszego Kościoła w Aleksandrii, tak aby nikt, udając się do naszych kościołów, nie czuł się obcy. Aby uzyskać tę jedność, jestem gotowy oddać swą siedzibę w Likopolis mojemu bratu, biskupowi-dysydentowi koptyjskiemu, mieszkającemu w tym samym mieście”<sup>560</sup>. Postulował, aby nie poświęcać depozytu wiary dla zjednoczenia. Należy kochać braci odłączonych, pragnąć żyć z nimi, ale nie wolno rezygnować z prawdy. W taki sposób Scandar odniósł się do propozycji rezygnacji z niektórych dogmatów katolickich (kwestii czyśćca, nierozzerwalności małżeństwa, dorobku soborów po schizmach). Kościół jest żywy i dynamiczny (a kto mówi o życiu, ma na myśli ruch, postęp i rozwój) i dlatego nie może się cofnąć do V lub XI wieku<sup>561</sup>.

Josef Köstner przestrzegał przed sformułowaniami, które mogłyby zostać zinterpretowane w kluczu politycznym. Zamiast wezwania do tworzenia wspólnego frontu przeciwko pełzającemu ateizmowi

<sup>559</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 677–678.

<sup>560</sup> *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 679.

<sup>561</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 679–680.

i materializmowi (co mogłoby przynieść szkodę braciom znajdującym się pod władzą ateistycznych rządów), postulował wezwanie i zaproszenie wszystkich, którzy chlubią się imieniem Chrystusa, do wspólnej współpracy w obronie wiary i prawa Pańskiego, a także w obronie wspólnego dziedzictwa cywilizacji chrześcijańskiej<sup>562</sup>.

Alfred-Jean-Félix Ancel z Lyonu sporo miejsca poświęcił kwestii pokory. Oświadczył, że katolicy potrzebują prawdziwej pokory i powinni zrozumieć, że nie są panami, lecz sługami prawdy (*recordari debemus nos non dominos esse veritatis sed servos*). Nie wystarczy się przechwalać, że prawda była zawsze w Kościele katolickim, ale raczej trzeba się ukorzyć, że nie zawsze katolicy postępowali zgodnie z prawdą. „Trzeba wyznać nasze grzechy i odprawić za nie pokutę – pisał Ancel – aby mogły zostać całkowicie usunięte”. Wzywał także do wyrzeczenia się siebie, aby z miłości do jedności pożegnać się z pewnymi ludzkimi tradycjami, które w rzeczywistości stanowią przeszkodę dla jedności<sup>563</sup>.

Mikhail Assaf uznał schemat za jeden z najważniejszych dokumentów przedstawionych ojcom soborowym. Zasugerował kilka poprawek dotyczących kwestii liturgicznych<sup>564</sup>.

George Patrick Dwyer zastanawiał się, kto ma być odbiorcą dokumentu o jedności. Katolicy czy niekatolicy? Jeśli schemat został napisany z myślą o ludziach Wschodu, aby ich przekonać do wsłuchania się w głos Kościoła katolickiego, który ich wzywa do jedności, to został on zredagowany niewłaściwie. Należy rozpocząć wypowiedź od miejsca, w którym znajduje się słuchacz, aby następnie doprowadzić go do celu. Istnieje zatem konieczność zrozumienia mentalności ludzi

---

<sup>562</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 680–681.

<sup>563</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 682–683.

<sup>564</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 683–685.



Wschodu. Punktem wyjścia nie powinien być prymat Piotra, ale świadectwa ojców Kościoła<sup>565</sup>.

W kolejnym dniu, 29 listopada 1962 roku, w debacie wzięło udział 15 mówców. Jako pierwszy zabrał głos Stefan Wyszyński, wyrażając przekonanie, że wszyscy, którzy wyznają Chrystusa i modlą się przy ołtarzu Najświętszej Maryi Panny pod wezwaniem *Salus Populi Romani* albo odprawiają nabożeństwa przed Świętym Obrazem (*Sacram Iconem*), są już w pewnym stopniu „jednym”. Podkreślił wielką wartość doktryny o Mistycznym Ciele Chrystusa, akcentując wkład Piusa XII w sprawę zjednoczenia, co pozwoliło skierować naukę katolicką ku źródłom teologii, odchodząc od indywidualizmu teologicznego. Do źródeł teologii zaliczył: nauczanie św. Pawła, św. Jana Chryzostoma, św. Bazylego Wielkiego, św. Augustyna i innych. Ich nauczanie, jak stwierdził Wyszyński, zachęca do zjednoczenia. Należy unikać słów, które dałyby powód do krytyki za brak miłości braterskiej. Trzeba się uczyć unikania wszystkiego, co utrudniałoby zjednoczenie. Określił schemat mianem „pocałunku jedności i pokoju” (*osculum unitatis et pacis*), stwierdzając, że bardzo mu się podoba (*maxime placet*)<sup>566</sup>.

Augustin Bea proponował połączenie trzech dokumentów na temat Kościoła i jedności w jeden, który byłby XI rozdziałem *De Ecclesia*. Wyraził uznanie dla schematu, podkreślając jego walory: kwestię modlitwy o jedność, docenienie integralności moralnej, rozróżnienie między doktryną a sposobem jej głoszenia<sup>567</sup>.

Emanuele Trindade Salgueiro postulował, aby: a) włączyć schemat do dokumentu o Kościele; b) dodać rozdział poświęcony braciom odłączonym z Zachodu; c) ustanowić kongregację lub radę do

<sup>565</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 685–687.

<sup>566</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 707–709.

<sup>567</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 709–712.

promowania jedności Kościoła; d) wyjaśnić naukę o wewnętrznej jedności Kościoła<sup>568</sup>.

Maxim Hermaniuk podkreślił, że w obecnym, trudnym i w jakiejś mierze tragicznym momencie historii ludzkości – gdy nie uznaje się już rozróżnienia na prawdę i fałsz, zło i dobro, uczciwość i nieuczciwość, prawo i przemoc, gdy ludy i narody są tak głęboko podzielone pod względem moralnym, społecznym i politycznym, gdy wydaje się, że wspólnota ludzka nie wie już, gdzie szukać światła prawdy i więzi jedności – jedność ludu chrześcijańskiego byłaby dla świata nie tylko najcenniejszym darem, ale prawdziwym początkiem nowej ery. Według Hermaniuka należałoby: a) wypracować konstytucję o jedności chrześcijan, która obejmowałaby nie tylko braci prawosławnych, ale i braci protestantów i anglikanów; b) połączyć trzy schematy, które podejmują temat ekumenizmu; c) oprzeć część doktrynalną tej konstytucji na kolegialności duszpasterskiej biskupów, pod władzą biskupa Rzymu, zwierzchnika kolegium; d) utworzyć komisje mieszane teologów (jedną złożoną z teologów katolickich i prawosławnych, a drugą złożoną z teologów katolickich i protestanckich)<sup>569</sup>.

Eftimios Youakim wspomniał na wstępie o oczekiwaniach prawosławnych na jedność wszystkich chrześcijan<sup>570</sup>. Pochwalił schemat za uwzględnienie w nim środków nadprzyrodzonych, służących jedności, które bez wątpienia należy przedkładać ponad wszelkie środki ludzkie. Proponował skorygowanie pewnych sformułowań, które uznał za żałosne (*lamentabiliter*)<sup>571</sup>.

<sup>568</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 713–715.

<sup>569</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 715–717.

<sup>570</sup> Cytował wypowiedzi prawosławnych: “Unio enim omen est desideratissimum omnium nostrum et etiam orthodoxorum, qui nobis profecturis ad Concilium unanimiter clamabant: Redeuntes unionem factam annuntiate!”. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 717.

<sup>571</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 718–719.

Frane Franić sugerował, aby zajmować się problemem jedności z prawosławnymi nie przez pryzmat ksiązek, ale życia, nie romantycznie, ale realistycznie (*non ex libris, sed ex vita, non romantice, sed realisticie*). Należy przyciągać prawosławnych nie siłą i strachem, ale miłością, pamiętając jednak o ochronie katolików, aby nie przechodzili do cerkwi. Znalezienie sposobu, aby właściwie rozmawiać ekumenicznie z prawosławnymi, jest sprawą życia i śmierci (*quaestio vitae et mortis*). Franić wyraził obawę przed taką formą ekumenizmu, która chciałaby ukryć albo zminimalizować różnice między katolikami a prawosławnymi. „Obecny schemat zapewnia równowagę między ekumenizmem i, że tak powiem, dogmatyzmem, między ekumenizmem służalczym a ekumenizmem agresywnym”. Jugosłowiański biskup przestrzegał przed myśleniem w kategoriach eklezjologicznego nestorianizmu, jakoby w wyniku schizmy powstały dwa Kościoły<sup>572</sup>.

Abílio Augusto Vaz das Neves uznał schemat za bardzo dobry (*optimum*). Zwrócił uwagę, że kładzie on jednak zbyt wielki akcent na jedność zewnętrzną, a podkreślając ireniczne argumenty nie prowadzi na prawdziwą drogę ku jedności. „Nie wystarczy, że przyjdą, ale żeby przyszli i zostali” (*Non sufficit ut veniant, sed ut veniant et maneant*). Vaz das Neves postulował skoncentrowanie się na miłości. Wielkim zatem przygotowaniem na powrót braci niech będzie szczerza miłość i jedność katolików, aby zobaczyli w Kościele miłość w słowach i uczynkach. Vaz das Neves proponował codzienną modlitwę o jedność: „Ojczy Najświętszy, ofiarowuję Ci żar miłości, z jakim Jezus prosił Cię podczas Ostatniej Wieczerzy, o jedność Kościoła i łączę się z Nim, aby móc nadal być z Nim ofiarą dla osiągnięcia jedności. Przez Chrystusa Pana naszego”. Postulował, aby na katolickich uniwersytetach i w seminariach pielęgnowano miłość, nie tylko teoretycznie, ale praktycznie<sup>573</sup>.

<sup>572</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 719–721.

<sup>573</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 721–723.

Augustin-Joseph Antoine Sépinski pochwalił schemat, który przedstawia doktrynę katolicką w sposób całościowy. Proponował skorygowanie niektórych słów i sformułowań (zastąpić pojęcie „dysydenci” terminem „niekatolicy” lub „odłączeni”)<sup>574</sup>.

Ignace Antoine II Hayek postulował: a) zmianę tytułu dokumentu na „O jednej owczarni i jednym Pasterzu w Kościele Chrystusowym”; b) przeniesienie początkowej części dekretu do konstytucji o Kościele; c) mówienie nie o Kościele wschodnim, ale o Kościołach wschodnich, ponieważ jest ich wiele; d) niewspominanie o dwóch Kościołach; e) usunięcie obraźliwych tekstów; f) włączenie do nadprzyrodzonych środków jedności Eucharystii, która jest spoiwem jedności; g) usunąć wszelkie ostre i gorzkie słowa, które do dziś można znaleźć w niektórych księgach liturgicznych, historycznych i kanonicznych; h) poruszenie kwestii chrzestnych, małżeństw mieszanych, *communictaio in sacris*<sup>575</sup>.

John Carmel Heenan zwrócił uwagę, że chociaż katolików i prawosławnych nie dzieli wiele, to jednak paradoksalnie droga do jedności między tymi Kościołami może być długa, ponieważ Kościół katolicki ma im niewiele do zaoferowania (*Pauciora enim nos eis dare possumus*), gdyż mają ważne sakramenty, czczą Matkę Bożą itp. Kluczowa w przywróceniu jedności będzie według Heenana cnota pokory, ponieważ problem leży w kwestii władzy i jurysdykcji, a nie w doktrynie. Przyczynę historycznej wrogości między Rzymem a Konstantynopolem należy upatrywać głównie w zazdrości i podejrzliwości. Heenan wyraził swój sceptycyzm co do jedności. Poddanie się papieżowi przez prawosławnych wymagałoby cudu. Z wielkim uznaniem

---

<sup>574</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 723–724.

<sup>575</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 724–726.

i nadzieją Heenan wyraził się przede wszystkim o anglikanach, którzy jako pierwsi odpowiedzieli twierdząco na zaproszenie na Sobór<sup>576</sup>.

Alejandro Ayson Olalia proponował skrócenie tekstu, zadbanie o jego przejrzystość i płynność, drobne korekty sformułowań, mocniejszy i bardziej imperatywny sposób mówienia, usunięcie z przyszłych dokumentów podziału na Kościół wschodni i zachodni, zlikwidowanie Kongregacji dla Kościoła wschodniego<sup>577</sup>.

José Pont y Gol postulował połączenie różnych schematów w jeden poświęcony jedności chrześcijan. Proponował korektę sformułowań, które ocenił jako wojownicze, pesymistyczne lub obraźliwe<sup>578</sup>.

Rudolf Joseph Manfred Staverman wyraził pogląd o konieczności rewizji schematu i włączenia go do Konstytucji o Kościele. Dokument w obecnej postaci byłby raczej szkodliwy niż pożyteczny. Pozytywnie ocenił przyznanie się do winy, ale brak jest w schemacie ducha pokornej skruchy. Jest to raczej styl usprawiedliwiania siebie i samochwalstwa<sup>579</sup>.

Nicholas Thomas Elko pozytywnie ocenił schemat, ponieważ ukazuje szczerą i braterską miłość do braci odłączonych i ma charakter bardzo praktyczny<sup>580</sup>.

Gabriel Bukatko podzielił opinie wyrażone przez Cicognanigo, Spellmana, Wyszyńskiego i wielu innych. Sugerował korektę tytułu i niektórych wyrażen<sup>581</sup>.

<sup>576</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 726–728.

<sup>577</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 728–730.

<sup>578</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 731–732.

<sup>579</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 733.

<sup>580</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 734–737.

<sup>581</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, s. 737–739.

1 grudnia 1962 roku odbyło się głosowanie nad dekretem o jedności Kościoła, który zgodnie z decyzją ojców soborowych miał zostać połączony w jeden tekst z dokumentem przygotowanym przez Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan oraz z XI rozdziałem schematu *De Ecclesia*<sup>582</sup>; 2068 głosów za, 36 przeciw, 8 nieważnych<sup>583</sup>. Już 3 stycznia 1963 roku spotkali się kardynałowie Bea, Cicognani i Ottaviani, aby omówić współpracę przy wypracowaniu jednego wspólnego dokumentu<sup>584</sup>.

Ostatecznie mimo napięć komisja mieszana wypracowała jeden dokument: dwa pierwsze rozdziały zostały wypracowane przez Sekretariat w porozumieniu z Komisją Teologiczną, trzeci natomiast przez Komisję Kościołów wschodnich. Tekst został zaakceptowany przez Jana XXIII 22 kwietnia 1963 roku i rozesłany ojcom<sup>585</sup>. Na kolejnym etapie Dekret o ekumenizmie uzupełniono o kolejne dwa rozdziały: *De Iudaeis* (IV rozdział) i *De libertate religiosa* (V rozdział).

Przed kolejną sesją soboru trwały konsultacje z różnymi środowiskami. Przykładowo, jezuita Maurice Bévenot 29 października zanotował, że głównym problemem w skuteczności wysiłków ekumenicznych jest to, że jako katolicy wciąż identyfikujemy Kościół założony przez Chrystusa z Kościołem katolickim i boimy się wszystkiego, co nie mieści się w tej definicji. Zaproponował, by w dokumentach soborowych zapisać, że Kościół katolicki jest prawdziwym Kościołem Chrystusa, ale także rozpoznawać wartości eklesjalne w innych wspólnotach, bez „brutalnego mówienia im, że są poza Kościołem Chrystusa”<sup>586</sup>.

<sup>582</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars IV: Congregationes generales XXXI–XXXVI*, s. 9.

<sup>583</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus prima. Pars IV: Congregationes generales XXXI–XXXVI*, s. 141.

<sup>584</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecueménico Vaticano II*, t. II, R. Vázquez Jiménez (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, s. 112.

<sup>585</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 113.

<sup>586</sup> Por. AFSCIRE/FVII, FDpy 1.6.

18 listopada Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan opublikował własne uwagi do schematu. Czytamy tam:

- a) schemat w niewystarczający sposób bierze pod uwagę, że gdy mówimy o ekumenizmie, to mówimy o procesie;
- b) schemat w minimalny sposób ukazuje i rozeznaje, że relacje Boga z ludem w historii są tajemnicą;
- c) w porównaniu z innymi tekstami, dokument jest zbyt ireniczny, może być błędnie rozumiany jako zwykła wielko-duszność;
- d) nierzymskich chrześcijan ocenia się przez standardy ilościowe;
- e) opis Kościoła prawosławnego i reformowanego przeszkadza w dialogu i powinien być pominięty.

W związku z tym Sekretariat zarekomendował:

- a) dodać wstęp do schematu;
- b) schemat wyglądałby lepiej, gdyby inaczej rozpoczęto paragraf 2: nie refleksją o relacji między katolikami a odłączonymi braćmi, ale o obecności Chrystusa u niekatolików;
- c) gdy jest mowa o innych kościołach, nie należy oceniać ich w relacji do Kościoła katolickiego, ale do apostoelskich fundamentów<sup>587</sup>.

W Sekretariacie do spraw Popierania Jedności Chrześcijan odbywały się także spotkania z obserwatorami z różnych denominacji chrześcijańskich poświęcone konkretnym zagadnieniom. Przykładowo, 8 października 1963 roku przedstawiciele różnych wspólnot chrześcijańskich debatowali na temat kolegialności biskupów i prymatu papieskiego<sup>588</sup>. 19 listopada Sekretariat sporządził też notę, która zawierała uwagi obserwatorów anglikańskich. Znalazły się tam następujące kwestie:

- a) anglikanie doceniają, że w dokumencie zauważono nie tylko to, że bracia odłączeni posiadają wewnętrzne dary Ducha, ale

<sup>587</sup> Por. AFSCIRE/FVII, FDpy 1.10.

<sup>588</sup> Por. CSVII: Archive De Smedt, 854.

- i pewne elementy widzialne, w których jedność się manifestuje;
- b) doceniają oni pokorne podejście do historii podziałów, ale chcieliby, by było więcej o odpowiedzialności Kościoła katolickiego za rozłam;
  - c) nie da się zakończyć oceny prac nad ekumenizmem, dopóki nie będzie końca prac nad *De Ecclesia*, ponieważ najpierw musi być zdefiniowana między innymi kwestia jurysdykcji papieskiej;
  - d) doceniają rozeznanie, że poza Kościołem katolickim są inne wspólnoty i Kościoły, ale chcieliby szerszego wyjaśnienia szczegółów, ponieważ uważają siebie za Kościół;
  - e) doceniają użycie terminu „bracia odłączeni”, ale chcieliby, by tak nazywali ich wszyscy chrześcijanie, także kościoły Jerozolimy, Aleksandrii, a nie tylko Rzym;
  - f) nie akceptują biblijnej egzegezy, na której oparta jest rzymska eklezjologia i chcieliby poszerzenia bazy biblijnej o inne możliwości interpretacyjne;
  - g) doceniają sugestię dialogu i współpracy na polu modlitwy, spotkań okazjonalnych, wyrażając nadzieję, że w tej przestrzeni nie będzie już takich problemów jak w przeszłości;
  - h) doceniają włączenie w dokument sekcji o Kościołach Wschodu;
  - i) nie rozpoznają siebie samych pod nagłówkiem wspólnot odłączonych w XVI wieku i żałują, że nie ma wzmianki o wspólnocie anglikańskiej;
  - j) doceniają ekumenicznego ducha, ale jeśli ma za tym iść praktyka, trzeba na nowo przemyśleć teologiczne, w tym sakramentalne kwestie i używane słownictwo;
  - k) krytykują włączenie do schematu rozdziału o Żydach, bo chodzi o ekumenizm, a więc chrześcijan. Jeśli rozdział o Żydach pozostanie, będzie to sugestia, że chodzi nie o chrześcijan, a o wszystkich ludzi dobrej woli;



- l) czasem schemat mówi za dużo, a czasem za mało; jest zbyt dużo niejasności i mało szczegółowej refleksji nad kontrolersjami<sup>589</sup>.

## 2.2. DRUGA SESJA SOBORU

Ojcowie soborowi otrzymali tekst schematu *O ekumenizmie*<sup>590</sup> w maju 1963 roku, a debatę nad nim przeprowadzono w dniach od 18 listopada do 2 grudnia 1963 roku. Między majem a listopadem nadesłano szereg uwag, które zebrano i przedstawiono ojcom, zarówno ogólnie w odniesieniu do całego dokumentu, jak i w odniesieniu do poszczególnych paragrafów<sup>591</sup>.

18 listopada zaprezentowano ojcom tekst wprowadzający kardynała Cicognaniego<sup>592</sup>, który omawiał główne idee przygotowanego schematu *O ekumenizmie*<sup>593</sup>. Znalazły się w nim następujące kwestie:

- a) cel dokumentu – podanie norm i zasad postępowania z braćmi innych wyznań i religii;
- b) wyjaśnienie pojęcia „ekumenizm” w oparciu o dokumenty Kościoła;
- c) ukazanie działań Kościoła na rzecz jedności chrześcijan na przestrzeni historii;
- d) ukazanie struktury schematu *O ekumenizmie*:
  - w pierwszym rozdziale (*De Oecumenismi Catholici principiis*) przedstawiono zasady ekumenizmu katolickiego,

<sup>589</sup> Por. AFSCIRE/FVII, FDpy 1.16.

<sup>590</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 412–441.

<sup>591</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 442–467.

<sup>592</sup> Polskie tłumaczenie dużej części tej relacji: P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji. (2) Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, „Christianitas” 2012, nr 50, s. 156–159.

<sup>593</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 468–472.

które powinny stanowić podstawę zdrowego ekumenizmu; podkreślono konieczność przynależności do prawdziwego i jednego Kościoła;

- w drugim rozdziale (*De Oecumenismi exercitio*) ukazano ekumenizm w praktyce, wyjaśniając, w jaki sposób wierni w Kościele powinni nawiązywać braterskie więzi i rozmowy z braćmi odłączonymi, „czyniąc prawdę w miłości” (Ef 4,15);
  - w trzecim rozdziale (*De christianis ab Ecclesia Catholica seiunctis*) w pierwszej części skoncentrowano się na zagadnieniach związanych z Kościołami wschodnimi, podkreślając szczególną bliskość tych Kościołów z Kościołem katolickim, a w drugiej na wspólnotach, które powstawały od XVI wieku;
  - w czwartym rozdziale (*De Catholicorum habitudine ad non christianos et maxime ad Iudaeos*) wskazano na relację łączącą Kościół katolicki z narodem żydowskim, podkreślając, że chociaż naród żydowski żyje poza religią chrześcijańską, to jednak łączy go z nią ścisła więź, a mianowicie miłość do Pisma Świętego;
  - w piątym rozdziale (*De libertate religiosa*) przedstawiono zasady katolickie;
- e) wskazanie osób, które w sposób szczegółowy przedstawią poszczególne rozdziały.

Dwa pierwsze rozdziały i część trzeciego przedstawił Joseph-Marie-Eugène Martin<sup>594</sup>. Zwrócił on uwagę na następujące kwestie:

- a) schemat nie jest podręcznikiem do teologii, rozdziałem Kodeksu Prawa Kanonicznego ani traktatem historycznym;
- b) intencją autorów było przygotowanie tekstu: trzeźwego i rozsądnie irenicznego (*sobrie et sane irenicum*), duszpasterskiego (*pastorale*) oraz nowego (*novum*);

---

<sup>594</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 472–479.

Martin dokonał następnie bardzo skrótowej prezentacji schematu<sup>595</sup>, koncentrując swoją uwagę na znaczeniu odnowy duchowej (*spiritualis renovatio*), modlitwy błagalnej (*oratio supplex*), wzajemnego uznania braci i zrozumienia w miłości (*fratrum mutua cognitio et in caritate comprehensio*), współpracy z braćmi odłączonymi (*cooperatio cum fratribus seiunctis*). Zadeklarował odrzucenie wszelkich dwuznaczności, kompromisów i dwulicowości, a wskazał na potrzebę, cel i metodę dialogu (wzajemne słuchanie i zrozumienie, odpowiednie przedstawianie prawdy, nieukrywanie ani nieumniejszanie prawdy). Martin zapowiedział powstanie dyrektorium zawierającego szczegółowe normy odnoszące się do ekumenizmu. Kolejnym etapem będzie przygotowanie przez konferencje biskupów dyrektorium dla danego regionu. Zadeklarował, że wszystko, co jest zawarte w dwóch kolejnych częściach trzeciego rozdziału należy traktować nie jako ostateczne stwierdzenia, ale główne punkty do dialogu. Martin odniósł się także krótko do anglikanów i protestantów, podkreślając ich wiarę w Chrystusa, miłość do Pisma Świętego, cześć zawsze żyjącego słowa Bożego, chrzest, działalność misyjną anglikanów i protestantów.

Gabriel Bukatko przedstawił krótko część trzeciego rozdziału odnoszącą się do niekatolickich Kościołów wschodnich. Wskazał na wstępie specyfikę tego schematu w stosunku do dokumentu o Kościołach wschodnich. Podkreślił, że powstał on dzięki współpracy Sekretariatu i Komisji do spraw Kościołów wschodnich. Na koniec zachęcił do zgłaszania uwag i poprawek<sup>596</sup>.

Zarówno IV, jak i V rozdział stały się na kolejnych etapach debat odrębnymi dokumentami, dlatego ich założenia zostaną przedstawione przy omawianiu tychże dokumentów.

---

<sup>595</sup> Polskie tłumaczenie niemal całości tej relacji: P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji. (2) Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, s. 159–164.

<sup>596</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 480–481.

Po przedstawieniu założeń schematu *O ekumenizmie* rozpoczęła się dyskusja w auli soborowej. W debacie, która odbyła się 18 listopada, zabrano głos dziewięciu mówców: Ignace Gabriel I Tappouni, Ernesto Ruffini, Benjamín de Arriba y Castro, José María Bueno y Monreal, Joseph Elmer Ritter, José Humberto Quintero Parra, Peter Tatsuo Doi, Stephanos I Sidarouss, Maximos IV Saigh.

Tappouni krytycznie ocenił umieszczenie w dekreście kwestii poświęconych innym tematom (Żydom, wolności religijnej), uzasadniając niewłaściwość i ryzyko związane z podjęciem zagadnień dotyczących Żydów<sup>597</sup>.

Ruffini wyraził swój niepokój i wątpliwości (*anxietates et dubitationes*) z racji: a) ograniczenia rozumienia ekumenizmu do pewnego rodzaju apostołstwa; b) niewłaściwego uporządkowania zagadnień; c) umieszczenia rozdziału o Żydach z pominięciem innych religii; d) braku jasnych zasad prowadzenia dialogu ekumenicznego<sup>598</sup>.

De Arriba y Castro sformułował pięć sugestii: a) dodać wezwanie do braci odłączonych, aby powstrzymywali się od wszelkiego prozelityzmu wśród katolików; b) przygotować katechizm ekumeniczny, zawierający kwestie będące przedmiotem dyskusji lub odrzucane przez braci odłączonych; c) promować rozpowszechnianie i obronę prawd katolickich; d) nie zapominać, że nauczanie Chrystusa zostało powierzone Kościołowi katolickiemu, którego prawem i obowiązkiem jest głoszenie Ewangelii całemu światu; e) darzyć miłością braci odłączonych i dawać im przykład autentycznego chrześcijańskiego życia<sup>599</sup>.

Bueno y Monreal krytycznie ocenił: a) niejednoznaczność pojęcia „ekumenizm”; b) nieadekwatność tytułu do treści (IV rozdział wykracza poza ekumenizm); c) niewłaściwy wewnętrzny porządek do-

<sup>597</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 527–528.

<sup>598</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 528–530.

<sup>599</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 530–531.

kumentu; d) styl schematu, który może skutkować lekceważeniem jedności<sup>600</sup>.

Ritter w imieniu swoim i niektórych biskupów USA pozytywnie ocenił schemat. Wskazał na konieczność zajęcia się najpierw wolnością religijną, a dopiero potem ekumenizmem, ponieważ wolność jest podstawą wszelkich działań na polu ekumenicznym. W schemacie, w opinii Rittera, brakuje wyjaśnienia zasad ekumenizmu. Postulował usunięcie terminów obraźliwych. Wyraził przekonanie, że zapowiadane dyrektorium pozwoli uniknąć błędów, ponieważ „ekumenizm może zostać pomyłony ze słodką sztywnością, może stać się bezpłodny z powodu nadmiernego intelektualizmu i może się przekształcić w indyferentyzm”<sup>601</sup>.

Quintero Parra zwrócił uwagę zarówno na poszukiwanie jedności przez ludzkość, jak i na znaczenie wewnętrznej odnowy Kościoła, nawrócenia serca i świętości życia jako niezbędnych podstaw prawdziwego ekumenizmu (*Interior Ecclesiae renovatio, conversio cordis et sanctitas vitae*). Postulował dodanie do schematu deklaracji, w której Kościół, ubolewając nad dotychczasowymi sporami w owczarni Pana, prosiłby braci odłączonych o przebaczenie za doznane krzywdy, jednocześnie dając świadectwo, że Kościół, matka, która jest zawsze życzliwa, całkowicie i z miłością przebacza wyrządzone jej krzywdy<sup>602</sup>.

Doi wyraził uznanie dla schematu (*in genere placet*). Podkreślił znaczenie ekumenizmu zarówno dla misyjnej działalności Kościoła, jak i dla wspólnego działania chrześcijan na polu życia społecznego i kulturalnego. Postulował: a) podzielenie projektu na część dotyczącą ekumenizmu w sensie ścisłym i część dotyczącą stosunku katolików do Żydów i innych niechrześcijan; b) wyraźne podkreślenie znaczenia

<sup>600</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 532–536.

<sup>601</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 536–537.

<sup>602</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 538–539.

ekumenizmu w krajach niechrześcijańskich; c) korektę tytułu IV rozdziału, tak aby uwzględniała także innych niechrześcijan; d) dodanie akapitu o stosunku katolików do innych niechrześcijan<sup>603</sup>.

Sidarouss krytycznie ocenił schemat za: a) niejasne i nieadekwatne przedstawienie doktryny Kościoła; b) niewystarczającą definicję ekumenizmu (może prowadzić do irenizmu); c) umieszczenie relacji Kościoła do Żydów w dekrete<sup>604</sup>.

Saigh uznał schemat za doskonałą podstawę do dyskusji. Wyraził aprobatę dla dokumentu, widząc w nim: a) znak, że katolicy wyszli wreszcie z okresu jałowych polemik z innymi chrześcijanami i że zdecydowali się porzucić ślepy zaułek fałszywego prozelityzmu, który stawia sobie za cel osłabienie brata, aby wejść na drogę ewangelicznego naśladowania i szczerości świadectwa wiary w miłości, zawsze chroniąc wolność szczerego sumienia; b) realizację zaleceń Jana XXIII i Pawła VI, aby umieć przyznać się do swoich błędów, bo to otwiera serca na dialog i ekumenizm; c) otwarcie na teologię wschodnią. Krytycznie ocenił dokument za zbyt mały krytycyzm i włączenie do niego rozdziału o Żydach, który tematycznie nie przystaje do idei ekumenizmu i powinien zostać usunięty (mógłby zostać umieszczony albo w dokumencie *O Kościele*, przy prezentacji historii zbawienia, albo w dokumencie *O Kościele w świecie*, jako świadectwo Kościoła przeciw rasizmowi; jeśli zostanie w tym miejscu, to należałby także poszerzyć ten rozdział o inne religie niechrześcijańskie). Na koniec Saigh podkreślił szczególną relację łączącą katolików z prawosławnymi, postulując jak najszybsze nawiązanie stałego i bezpośredniego kontaktu z nimi<sup>605</sup>.

19 listopada 1963 roku zabrało głos dziewięciu mówców. Jako pierwszy wystąpił Paul-Émile Léger. Postulował, aby schemat zajmo-

<sup>603</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 539–540.

<sup>604</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 541–542.

<sup>605</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 542–544.

wał się wyłącznie ekumenizmem lub jednością chrześcijan (dlatego nie należy w nim uwzględniać ani relacji do Żydów, ani zagadnienia wolności religijnej) i żeby usunąć z niego systematyczny opis wspólnot chrześcijańskich (niebezpieczeństwo uproszczeń)<sup>606</sup>.

Franz König postulował wyjaśnienie terminu „ekumenizm” i „ekumeniczny”, które na przestrzeni dziejów miały i nadal mają różne i wyraźnie zróżnicowane znaczenia. Chociaż z uznaniem odniósł się do wyraźnego stwierdzenia zawartego w schemacie, że chodzi w nim o ekumenizm katolicki, to jednak postulował precyzyjniejsze określenie specyfiki katolickiego ekumenizmu, aby nie było miejsca na dwuznaczność i aby inni chrześcijanie nie odnosili wrażenia, że katolicy chcą im narzucić własną koncepcję ekumenizmu. Przestrzegął przed ukazywaniem ekumenizmu jako zamkniętego i doskonałego systemu (*systema aliquod clausum et undequaque iam perfectum et absolutum*). To dopiero początek drogi. Sugerował, aby wszędzie tam, gdzie mówi się o wspólnotach, dodać, że chodzi o wspólnoty kościelne<sup>607</sup>.

Laurean Rugambwa pozytywnie ocenił schemat. Skoncentrował się na ekumenizmie w praktyce, podkreślając rolę pokory (*humilitas*), otwartego umysłu (*mens aperta*) i miłości (*amor*). Postulował uzupełnienie tekstu dokumentu o współpracę z niekatolikami na wszystkich możliwych polach: ludzkim, społecznym, technicznym, charytatywnym, kulturalnym<sup>608</sup>.

Alberto Gori krytycznie odniósł się do prezentowania w dokumencie wyłącznie jednej religii niechrześcijańskiej. Albo wszystkie religie, albo żadna. Ponieważ Chrystus polecił głosić Ewangelię wszel-

---

<sup>606</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 550–552.

<sup>607</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 552–555.

<sup>608</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 555–557.

kiemu stworzeniu, należałoby, zdaniem Goriego, pokazać troskę Kościoła o wszystkich niechrześcijan<sup>609</sup>.

Patriarcha ormiański Ignace Pierre XVI Batanian wyraził przekonanie, że schemat zawiera autentyczną koncepcję ekumenizmu (*genuina Oecumenismi notio*). Brakuje jednak w dokumencie jasnego przedstawienia zasad teologii katolickiej. Dialog musi być pełen miłości, jednakże każdy – mówił patriarcha ormiański – musi przedstawiać swoją doktrynę szczerze i jasno. Postulował usunięcie IV rozdziału. Odwołał się do słów Pawła VI, który stwierdził, że prawda jest zasadą jedności, a nie różnicy i podziału (*veritate, quae est principium unitatis, non discriminis et separationis*)<sup>610</sup>.

Gabriel-Marie Garrone postulował uzupełnienie dokumentu zarówno o *loci oecumenici* (tylko jest miejsc ekumenicznych, ile jest tajemnic wiary), jak i miłość ekumeniczną (nie chodzi o miłą i przelotną życzliwość, ale o miłość Bożą). Miłość ekumeniczna, jak zaznaczył, sprzyja ubóstwu, które wyklucza zaślepiające poczucie własności, że mamy prawdę i wierzymy w prawdę. Ta prawda jednak nie jest nasza, ale Boga i wszystkich<sup>611</sup>.

Léon-Arthur-Auguste Elchinger uznał, że podstawowym warunkiem sukcesu sprawy ekumenicznej jest szczerą i głęboką reformą zachowań w Kościele, zmierzająca do poszukiwania i służenia Objawieniu Bożemu, czyli prawdzie. Postulował, aby: a) wyznaczyć prawdę historyczną, nawet jeśli jest gorzka; b) z większym szacunkiem uznać nawet cząstkową i często głęboką prawdę we wszystkich doktrynach wyznawanych przez odłączonych braci; c) odejść od biernego i sta-

---

<sup>609</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 557.

<sup>610</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 558–560.

<sup>611</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 561–562.



tycznego podejścia do prawdy Objawienia, a zacząć szukać jej głębszego rozumienia; d) przestać mylić jedność z jednolitością<sup>612</sup>.

John Charles McQuaid, pozytywnie oceniając schemat, wyraził przekonanie, że konwertyci na katolicyzm „nie szukają niczego innego, jak tylko pewnej doktryny katolickiej, wyrażonej nie w sposób mglisty, ale precyzyjny, nie czysto prywatnych opinii teologów, ale doktryny Świętej Stolicy Rzymskiej, wyrażonej jasnym językiem”<sup>613</sup>.

Charles-Marie-Joseph-Henri de Provenchères z wielkim uznaniem wyraził się o schemacie (*valde placet*). Pochwalił przedstawiony w nim obraz Kościoła (nie ograniczony do perspektywy prawnej), pozytywne podejście do zjednoczenia chrześcijan oraz dokonanie jasnych rozróżnień między Kościołami, które mają sukcesję apostołską, a innymi związkami chrześcijan (*coetus*). Wymienił trzy etapy na drodze do jedności: a) pełne miłości nastawienie wobec braci odłączonych; b) dialog; c) odnowa Kościoła. Dwa pierwsze etapy są ukazane w schemacie. Brakuje natomiast trzeciego<sup>614</sup>.

20 listopada 1963 roku zabrało głos 13 mówców. Jako pierwszy w debacie wystąpił Albert Gregory Meyer. W krótkim wystąpieniu opowiedział się za zachowaniem w schemacie rozdziału IV i V. Uznał dokument za dobrą podstawę do dalszej dyskusji<sup>615</sup>.

Antonio Bacci proponował zmianę tytułu, aby nie było w nim pojęcia ekumenizm, które jest niejednoznaczne i może rodzić zamieszanie. Postulował albo usunięcie IV i V rozdziału, albo przepracowa-

---

<sup>612</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 562–566.

<sup>613</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 566–567.

<sup>614</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 567–569.

<sup>615</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 597.

nie schematu, aby odnosił się nie tylko do chrześcijan, ale i innych religii. Uznał schemat za zbyt rozwlekły (*verbosum*)<sup>616</sup>.

Przemawiając w imieniu biskupów szwajcarskich, Angelo Giuseppe Jelmini sformułował następujące sugestie, aby: a) lepiej przedstawić kwestię pełni jedności (aby jedność i niepodzielność Kościoła nie była jakąś jednolitością, ale jednością w różnorodności, ani też różnorodność nie była konfederacją kościołów, ale różnorodnością w jedności); b) dodać kwestię o konieczności odnowy struktur w Kościele w sensie *aggiornamento*; c) dokładniej przedstawić relację innych Kościołów i wspólnot wobec Kościoła katolickiego; d) uzupełnić schemat o inne religie, o wszystkich, którzy wierzą w Boga i cierpią prześladowania z powodu wiary w Boga; e) podjąć działania nie tylko na rzecz wolności sumienia osoby ludzkiej, ale także wolności wspólnot<sup>617</sup>.

Andrés Sapelak wyraził dezaprobatę dla schematu, który nie może zostać zaakceptowany, ponieważ brakuje w nim: zasadniczego rozróżnienia pomiędzy czcigodnymi, odłączonymi Kościołami Wschodu i wspólnotami protestanckimi Zachodu, jasności (np. w kwestii prymatu biskupa Rzymu), uwzględnienia kwestii unitów<sup>618</sup>.

Casimiro Morcillo González zaproponował, aby: a) ukazać w preambule zamiar dokumentu; b) wzmocnić aspekt metodologiczny; c) zmienić tytuł I rozdziału (zamiast „zasady katolickiego ekumenizmu” dać „katolickie zasady ekumenizmu”). Postulował także zastosowanie odmiennej metody ekumenicznej wobec chrześcijan i niechrześcijan<sup>619</sup>.

Maurice Baudoux zwrócił uwagę na istniejące w świecie chrześcijańskim ekumeniczne pragnienia i zagrożenie postępu w ekumeni-

<sup>616</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 598–599.

<sup>617</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 600–602.

<sup>618</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 602–605.

<sup>619</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 606–608.

zmie. W odniesieniu do pierwszej kwestii podał przykłady serdecznych słów pomiędzy Kościołami. Podkreślił wielkie znaczenie publicznego przyznania przez Kościół katolicki, że między nim a braćmi odłączonymi istnieje komunია (wprawdzie niedoskonała, ale rzeczywista). Podążanie drogą jedności może się dokonać jedynie poprzez większą wierność Chrystusowi i Jego Duchowi<sup>620</sup>.

John Carmel Heenan w imieniu biskupów Anglii i Walii postulował, żeby dialog między katolikami i innymi chrześcijanami odbywał się w granicach kraju lub regionu, w którym żyją, i toczył się pod kierunkiem biskupów danego narodu lub regionu. Sugerował, aby w dokumencie jaśniej ukazać cel dialogu ekumenicznego<sup>621</sup>.

Jean-Julien Weber skoncentrował się na kwestii *communicatio in sacris*, o którą schemat winien być uzupełniony. Jak podkreślił, nie byłoby zgodne z miłością, a wręcz byłoby czymś szkodliwym pozostawić chrześcijan, którzy jednakowo uznają wartość sakramentów, bez pokuty i Eucharystii<sup>622</sup>.

Sergio Méndez Arceo proponował, aby: a) uwzględnić także ruchy (np. zielonoświątkowcy); b) podkreślić znaczenie ruchu biblijnego i liturgicznego dla ekumenizmu; c) zmienić porządek schematu (wyjść od wolności religijnej, bo ona nie jest dodatkiem czy ustępstwem na rzecz współczesnej mentalności, ale fundamentalną zasadą wybitnie katolicką); d) wyraźnie przedstawić Kościół jako sakrament jedności w świecie, podobnie jak Eucharystia jest sakramentem jedności w Kościele<sup>623</sup>.

---

<sup>620</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 608–610.

<sup>621</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 610–613.

<sup>622</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 613–615.

<sup>623</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 615–618.

Robert Chopard-Lallier zwrócił uwagę, że w schemacie mówi się o wspólnotach i Kościołach, które po reformacji zachowują tradycję chrześcijańską, pomijając kwestie sekt. Postulował skierowanie przez Sobór szczególnej zachęty do misjonarzy lub do wszystkich, którzy służą wzrostowi królestwa Ewangelii na ziemi, aby oblicze Chrystusa nie zostało przyćmione narastającymi podziałami<sup>624</sup>.

Réginald-André-Paulin-Edmond Jacq podkreślił pięć walorów dokumentu: a) odpowiada celowi Soboru; b) otwiera drzwi do wewnętrznej odnowy Kościoła; c) odpowiada oczekiwaniom chrześcijan odłączonych; d) daje duchowe i teologiczne podstawy działalności ekumenicznej; e) daje nadzieję i optymizm<sup>625</sup>.

António Ferreira Gomes podkreślił, że schemat opiera się na fundamentach, jaśniej wyczuciem biblijnym i zawiera poprawną teorię poznania, dzięki czemu jest ortodoksyjny<sup>626</sup>.

León Buenaventura de Uriarte Bengoa poruszył kwestie ekumenizmu Boga, Chrystusa i Maryi. Bóg stworzył wszystkich ludzi i dlatego jest Ojcem wszystkich ludzi bez wyjątku, zatem wszyscy ludzie mogą i powinni Go wzywać i czcić. Dlatego jest Bogiem ekumenicznym. Bóg ekumenicznie daje swego Jednorodzonego Syna całemu światu. Jezus przyszedł na świat, aby zbawić wszystkich ludzi, to znaczy z misją ekumeniczną. Kochał wszystkich ludzi, a więc ekumenicznie, do końca, czyli bez ograniczeń. Maryja za sprawą swojego *fiat* stała się Matką Jezusa i Matką wszystkich ludzi, także niewierzących, czyli Matką ekumeniczną. W dalszej części wywodu podkreślił ekumeniczny wymiar działalności apostołów i biskupów. Mówca opowiedział się za rozumieniem ekumenizmu jako uniwersalizmu. Dlatego nie

---

<sup>624</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 618–621.

<sup>625</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 622–625.

<sup>626</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 625–628.

można mówić o ekumenizmie katolickim, bo byłoby to mówienie o uniwersalnym uniwersalizmie (*universalismus universalis*)<sup>627</sup>.

Debata nad dekretem o ekumenizmie była kontynuowana 21 listopada 1963. Jaime Flores Martin podkreślił jedność wszystkich chrześcijan w Chrystusie z racji chrztu i uczestnictwa w królewskim kapłaństwie Chrystusa. Przyznał, że istnieje pilna potrzeba dyrektorium, które pomogłoby ustrzec się przed nieprzygotowanymi dialogami ekumenicznymi, mogącymi wywołać zamieszanie. Chodzi bowiem o stworzenie klimatu jedności, a nie dyskusji, wspólnego wysiłku, prawdziwego i głębokiego badania wspólnej prawdy, starając się dotrzeć do korzenia, którym jest Chrystus, gdzie – jak zaznaczył Martin – „stopniowo odkrywamy, że wszyscy stanowimy jedno”<sup>628</sup>.

Ermengildo Florit wezwał do ostrożności w cytowaniu Biblii, aby Sobór nie został oskarżony o egzegezę sytuacyjną (*exegesi sic dicta „situationis”*). Przywoływanie nie do końca jasnych fragmentów biblijnych nie przysłuży się sprawie ekumenicznej. Pewne stwierdzenia zawarte w schemacie są pięknie napisane, ale nie do końca odpowiadają prawdzie (*pulchre dicitur sed veritati non omnino respondet*). Florit krytycznie ocenił koncentrowanie się na tym, co wspólne z protestantami, zamiast wskazywania różnic. Lepiej drodze do jedności przysłuży się, według Florita, krzewienie świętego niepokoju (*sancta inquietudo*), niż wspieranie spokoju sumienia (*tranquillitatem conscientiae fovere*) przez wskazywanie na to, co posiadają<sup>629</sup>.

Juan Carlos Aramburu proponował dodanie wprowadzenia prezentującego: a) pojęcie ekumenizmu; b) konieczność wzajemnego zjednoczenia ludzi między sobą i z Bogiem; c) zaproszenie wszystkich ludzi dobrej woli do poszukiwania i praktykowania prawdy i miłości;

<sup>627</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 629–631.

<sup>628</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 661–664.

<sup>629</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 665–667.

d) Jezusa Chrystusa jako Prawdę i Miłość; e) zaproszenie do dialogu. Z dezaprobatą odniósł się do porządku przedstawianych kwestii. Schemat bowiem – jak zaznaczył – już na samym początku daje „rozwiązanie problemu, ale nasze, a nie ich, to znaczy przedstawiając Kościół katolicki jako *cudowny sakrament jedności* ustanowionej przez Jezusa Chrystusa”. Postulował wypracowanie teologii ekumenicznej, polegającej między innymi na niepolemicznej teologii biblijnej<sup>630</sup>.

Joseph Höffner zasugerował dodanie do schematu o ekumenizmie dodatkowego rozdziału o braciach odłączonych zsekularyzowanych. Zmienił się bowiem profil braci odłączonych między XVI i XX wiekiem. Coraz więcej wśród nich zwolenników indyferentyzmu<sup>631</sup>.

Juan Hervás y Benet proponował usunięcie ze schematu rozdziału o wolności religijnej i przeniesienie do Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym. W swojej wypowiedzi skoncentrował się na uzasadnieniu tej propozycji<sup>632</sup>.

Ignace Ziade bardzo pozytywnie ocenił schemat (*valde placet et laudandum est*). Ta wysoka ocena była podyktowana trzema obecnymi w dokumencie, a fundamentalnymi dla ekumenizmu zasadami: a) między chrześcijanami należy poszerzać podobieństwa, a nie przeciwieństwa; b) wszyscy powinni przyjąć bogactwa tradycji Kościołów partykularnych; c) należy zachować jedność w uzasadnionej różnorodności<sup>633</sup>.

Endre Hamvas zwrócił uwagę na konieczność dobrego poznania mentalności braci odłączonych. Bez tego nie będzie możliwy prawdziwy ekumenizm. Krótko przedstawił historię napięć religijnych na

<sup>630</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 668–670.

<sup>631</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 670–671.

<sup>632</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXVIII*, s. 671–675.

<sup>633</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 675–676.

Węgrzech, wskazując na pojawiające się pozytywne przykłady relacji międzywyznaniowych<sup>634</sup>.

Następnie odbyło się głosowanie odnośnie do trzech rozdziałów dekretu jako podstawy do dalszej pracy. Po nim zabrał głos Joseph-Marie-Eugène Martin, który podziękował za uwagi. Zapowiedział, że jeżeli w drodze głosowania okaże się, że trzy rozdziały zyskały akceptację, schemat zostanie poprawiony według wskazań ojców<sup>635</sup>.

Enrico Nicodemo postulował zamieszczenie w dokumencie jakiegoś krótkiego opisu katolickiego ekumenizmu. Nie chodziło mu – jak sam zaznaczył – o definicję, ale o opis czegoś, co jest po raz pierwszy omawiane w dekreście soborowym. Wskazał także na pewne drobne niekonsekwencje w schemacie, sugerując większą jasność i unikanie dwuznaczności<sup>636</sup>.

Hermann Volk sformułował następujące propozycje: a) należy zawsze i wyraźnie mieć na uwadze całość doktryny i praktyki Kościoła, nawet jeśli czasem mówi się o jej pewnych fragmentach; b) trzeba pojmować katolickość jako jedność w wielości; c) nie należy uważać za istotne rzeczy zmiennych uwarunkowanych historycznie<sup>637</sup>.

Po wystąpieniu Volka podano wyniki głosowania. Na 2052 głosujących, 1966 było za, a 86 przeciw<sup>638</sup>.

Manuel Talamás Camandari postulował unikanie wszelkich nieporozumień, które utrudniają jedność. Skoro Sobór zaprasza do poznawania braci odłączonych, nie wypada, aby działo się to bez wy-

---

<sup>634</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 677–681.

<sup>635</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 682–683.

<sup>636</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 683–686.

<sup>637</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 687–689.

<sup>638</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 690.

starczającego pouczenia o objawionej doktrynie. W innym wypadku, katolicy nieświadomi swojej doktryny mogliby ponieść szkodę przy podejmowaniu działań ekumenicznych<sup>639</sup>.

Luigi Maria Carli sugerował cztery poprawki: a) zmianę tytułu na *O ekumenizmie katolickim*; b) dodanie wprowadzenia, zawierającego informację o podziale i jego konsekwencjach, o matczynej miłości Kościoła katolickiego wobec osieroconych dzieci wraz z przedstawieniem jasnej i kompletnej koncepcji ekumenizmu; c) całościowe zaprezentowanie zasad doktrynalnych, decydujących o prawidłowym ekumenizmie; d) uzupełnienie niektórych fragmentów, aby nie zostały przemilczane istotne prawdy (gdy mowa o Kościele zbudowanym na fundamencie apostołów i proroków, przemilcza się rolę Piotra)<sup>640</sup>.

Antoine Abed zwrócił uwagę, że chociaż dla katolików szczególnie ważny jest prymat jurysdykcji i nieomyślność następcy Piotra, to jednak być może jest wiele innych rzeczy ważniejszych i bardziej użytecznych dla braci odłączonych z punktu widzenia życia praktycznego. Wskazał na dwie fundamentalne kwestie: chrześcijańskie sumienie i chrześcijańską nadzieję w Chrystusie zmartwychwstałym. Postulował, aby nie zapominać, żeby trzeba było ich nawracać i głosić im prawdy religii chrześcijańskiej. Są chrześcijanami, którzy nie ufają katolikom<sup>641</sup>.

W kolejnym dniu debaty, 22 listopada 1963 roku, zabrało głos dziesięciu ojców. Jako pierwszy wystąpił Fortunato da Veiga Coutinho. Wskazał na dwa sensy słowa ekumenizm: węższy – odnoszący się do chrześcijan, i szerszy – odnoszący się do wszystkich religii. Jeśli zostanie zaprezentowana relacja Kościoła do Żydów, to należy także uwzględnić inne religie. Istnieje potrzeba przygotowania jakiejś dekla-

<sup>639</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 690–691.

<sup>640</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 691–694.

<sup>641</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 694–696.



racji na temat wielkich religii Azji i Afryki, gdzie żyje ponad połowa rodzaju ludzkiego. Mówca postulował unikanie w przepowiadaniu, modlitwach i katechizmie określeń: „żydowska perfidia”, „ciemna ignorancja”, „pogaństwo”, „bałwochwalstwo” itp.<sup>642</sup>.

José Pont y Gol postulował dodanie wstępu (z ukazaniem relacji schematu do Konstytucji dogmatycznej o Kościele), usunięcie IV rozdziału i zaprezentowanie wolności religijnej jako warunku dialogu, a nie na końcu dokumentu o ekumenizmie. Sugerował także określenie schematu mianem konstytucji, a nie dekretu, skoro zawiera nie tylko normy praktyczne, ale i kwestie doktrynalne<sup>643</sup>.

André Makarakiza postulował odnowę życia, która wymaga najpierw odnowy wiary w Chrystusa mieszkającego w Kościele. Należy w tej kwestii kierować się wskazaniem ojców Kościoła. Odnowa wiary bardziej uświęca, sprzyja miłości braterskiej, a przez to – ekumenizmowi<sup>644</sup>.

Jan Mazur, przemawiając w imieniu biskupów polskich, odniósł się do pierwszego rozdziału schematu. Krytycznie ocenił brak porządku, wyrazistości i przejrzystości. Zaproponował nowy układ rozdziału. W przekonaniu Mazura na początku należy umieścić to, co wspólne z braćmi odłączonymi. „Czy nie trzeba przypominać wszystkim – pytał biskup pomocniczy z Lublina – że Kościół wyciąga ręce do wszystkich, a zwłaszcza do tych, którzy wierzą w Chrystusa, nie po to, aby rozkazywać, ale aby służyć na większą chwałę Bożą i zbawienie dusz?”. W przekonaniu Mazura, nie należy się obawiać urażenia braci odłączonych, gdyż *clara pacta faciunt amicos*. Motywem ekumenizmu jest

---

<sup>642</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 744–745.

<sup>643</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 746–749.

<sup>644</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 749–751.

usunięcie skandalu niewierzących obserwujących podział chrześcijan oraz przyspieszenie ewangelizacji świata<sup>645</sup>.

Gérard-Maurice-Eugène Huyghe na wstępie z uznaniem odniósł się do terminologicznej zmiany, gdy zamiast słowa *reditus* (powrót) pojawiło się pojęcie *aditus* (dostęp). Wskazał na dwa warunki konieczne do zaistnienia jedności chrześcijan: nawrócenie wszystkich chrześcijan i wspólne działanie wszystkich chrześcijan. Wspólne działanie powinno wyrażać się w modlitwie ekumenicznej, spotkaniach ekumenicznych, refleksji teologicznej i wspólnym duszpasterstwie<sup>646</sup>.

Felix Romero Menjíbar postulował, aby unikać dwóch niebezpieczeństw: z jednej strony niebezpieczeństwa zamieszania w umysłach wiernych, a z drugiej utraty zdrowego ekumenizmu. Wyraził przekonanie, że niektóre fragmenty znacznie umniejszają potrzebę przynależności do Kościoła<sup>647</sup>.

Lorenz Jäger sugerował, aby jaśniej określić Najświętszą Eucharystię jako sakrament jedności i Ducha Świętego jako niestworzoną zasadę jedności Kościoła. Odwołując się do swoich doświadczeń, stwierdził, że sama dobra wola nie wystarczy. Na konferencje ekumeniczne powinni udawać się teologowie, którzy posiadają pełną wiedzę o doktrynie katolickiej z Pisma Świętego i Tradycji, a ponadto posiadają głęboką wiedzę o doktrynach innych, na podstawie źródeł<sup>648</sup>.

Claude-Constant-Marie Flusin postulował zmianę języka, aby nie używać słów nieprzyjaznych (*odiosa*), dokonanie pewnych sprostowań, aby uniknąć sprzeczności, a także pewne dodatki (np. rozróżnienie między inicjatorami i zwolennikami jakiegokolwiek schizmy

<sup>645</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 751–753.

<sup>646</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 753–756.

<sup>647</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 757–759.

<sup>648</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 759–762.

w Kościele a wiernymi, którzy urodzili się później w Kościołach lub wspólnotach)<sup>649</sup>.

Vitus Zhang Zuohuan za ważny warunek ekumenizmu uznał myślenie ekumeniczne (*oecumenice cogitare*). Mówca wskazał następnie na Jana jako wzór myślenia ekumenicznego, ponieważ twierdził, że Bóg może z kamieni wzbudzić dzieci Abrahamowi<sup>650</sup>.

Spora grupa ojców nie miała okazji wypowiedzieć się ustnie w auli soborowej, dlatego uczynili to na piśmie. Byli w tej grupie także Polacy. Biskup pomocniczy z Sandomierza Walenty Wójcik zaproponował nowy tytuł i nowy układ schematu, postulując, aby kwestia wolności religijnej stanowiła pierwszy rozdział dokumentu, zatytułowanego „O odłączonych chrześcijanach oraz o innych wierzących i niewierzących ludziach”. Drugi rozdział – w przekonaniu Wójcika – miał być poświęcony odłączonym chrześcijanom, trzeci – stosunkowi katolików do Żydów i wierzących niechrześcijan (mahometan, buddystów, konfucjanistów, braministów itp.), czwarty – braciom niewierzącym, zarówno ochrzczonym, jak i nieochrzczonym<sup>651</sup>.

W opinii Józefa Gawliny pierwszy rozdział jest zrównoważony, elegancki i doskonały, dobór słownictwa w drugim wydaje się natchniony przez Bożego Ducha, trzeci natomiast wydaje się skierowany do duchowieństwa łacińskiego i zawiera fragmenty zarówno niejednoznaczne, jak i brzmiące zbyt arbitralne<sup>652</sup>.

25 listopada 1963 roku zabrało głos 15 ojców. Jak pierwszy wystąpił Léger. Postulował zarówno dokładniejsze przedstawienie specyfiki jedności Kościoła, jak i umieszczenie w schemacie zasad pozwalających

<sup>649</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 762–765.

<sup>650</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 765–767.

<sup>651</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 829.

<sup>652</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 892–893.

jących na rozwiązywanie sporów doktrynalnych<sup>653</sup>. Ritter sugerował, aby podstawowa zasada ekumenizmu, jeśli chodzi o ten schemat, miała charakter duszpasterski, doktrynalny i ekumeniczny<sup>654</sup>.

Bea odniósł się do sygnalizowanych przez ojców niebezpieczeństw związanych z ruchem ekumenicznym (obojętność, irenizm, wątpliwości w wierze). Remedium na niebezpieczeństwa nie jest zaniechanie działań ekumenicznych, ale nadzór nad nimi ze strony pasterzy. Zapowiedział określenie bardziej precyzyjnych zasad w dyrektorium ekumenicznym. Podkreślił, że właściwie prowadzona działalność ekumeniczna przyczynia się do dobra wiernych, ponieważ wymaga odnowy życia religijnego i moralnego, głębszego poznania nauki katolickiej i praktykowania hojnej miłości<sup>655</sup>.

Emilio Guano zaproponował, aby schemat poruszał kwestię budzenia świadomości ekumenicznej i ukazywał w sposób jawny największe szkody, jakie wynikają z podziału chrześcijan, największe dobro wynikające z ich jedności, a nawet największe dobro, jakim jest sama jedność w Mistycznym Ciele Chrystusa. Postulował także jasne stwierdzenie, że źródłem wszelkich podziałów między chrześcijanami jest grzech człowieka, zwłaszcza grzech pychy, nieposłuszeństwa i niewiary, a źródłem i twórcą jedności jest jeden Bóg, który działa przez Chrystusa<sup>656</sup>.

Joseph Elias Tawil zwrócił uwagę na błąd w tytule schematu. Jeśli bowiem ruch ekumeniczny jest ruchem wszystkich chrześcijan, to nie można go nazywać w ścisłym sensie ani katolickim, ani prawosławnym, ani anglikańskim. Mogą natomiast istnieć katolickie, prawo-

---

<sup>653</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 10–12.

<sup>654</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 12–14.

<sup>655</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 14–17.

<sup>656</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 20–23.

sławne albo anglikańskie zasady ekumenizmu. Według Tawila brakuje w schemacie teologii podziału (*theologia divisionis*)<sup>657</sup>.

Aniceto Fernández Alonso krytycznie ocenił pogląd jakoby ekumenizm osłabiał działalność misyjną Kościoła. Postulował, aby w pierwszym rozdziale lub w innym miejscu schematu znalazły się słowa podkreślające wzajemną komplementarność różnych form posługi słowa Bożego<sup>658</sup>.

Jean-Baptiste Gahamanyi, przemawiając w imieniu Konferencji Biskupów Rwandy i Burundi, podkreślił, że chociaż schemat wyraźnie ukazuje wolę Chrystusa, aby wszyscy ludzie byli zebrani w jedną owczarnię, którą jest Kościół katolicki, to jednak nie wyjaśnia konsekwencji tego stwierdzenia. Pierwszą konsekwencją tej woli Chrystusa jest obowiązek katolików, a zwłaszcza biskupów i księży, do podejmowania działań, aby wszyscy ludzie mogli wejść do Kościoła katolickiego. Drugą konsekwencją jest spoczywający na Kościele obowiązek, aby ustrzec swoje członki w prawdzie<sup>659</sup>.

Andrea Pangrazio zwrócił uwagę na słabość schematu z racji opisywania Kościoła w sposób zbyt statyczny i abstrakcyjny oraz nieodzwierciedlający w wystarczającym stopniu dynamicznego i historyczno-konkretnego aspektu Kościoła, który jednak wydaje się mieć ogromne znaczenie dla dialogu ekumenicznego. Należy wyraźniej podkreślić ten aspekt Boskiego dynamizmu obecnego w historii Kościoła, dzięki któremu Bóg może dokonywać rozwoju i zmian nie tylko w poszczególnych wspólnotach, ale także w całym Kościele katolickim. Pangrazio sporo miejsca poświęcił kwestii hierarchii prawd. Aby można było sprawiedliwie ocenić istniejącą już jedność wśród chrześcijan, a jednocześnie wciąż trwałą różnorodność, wydaje mu

<sup>657</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 23–26.

<sup>658</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 26–30.

<sup>659</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 30–32.

się bardzo ważne zachowanie hierarchicznego porządku prawd objawionych (*ordo, ut ita dicam / hierarchicus veritatum revelatarum*), w których wyraża się tajemnica Chrystusa, oraz elementów kościelnych, z których składa się Kościół. Nawet jeśli we wszystkie prawdy objawione należy wierzyć z tą samą Bożą wiarą i wszystkie elementy składowe Kościoła należy zachować z tą samą wiernością, to jednak nie wszystkie zajmują to samo miejsce. Istnieją prawdy, które należą do porządku celu (*ad ordinem finis*): tajemnica Trójcy Świętej, Wcielenia Słowa i Odkupienia, Bożej miłości i łaski wobec grzesznej ludzkości, życia wiecznego itp. Istnieją jednak inne prawdy, które odnoszą się do porządku środków zbawienia (*ad ordinem mediorum salutis*): o siedmiu sakramentach, o hierarchicznej strukturze Kościoła, o sukcesji apostoelskiej itp. Prawdy te odnoszą się do środków, jakie Chrystus udostępnił Kościołowi na drodze jego ziemskiej pielgrzymki. Rozbieżności doktrynalne wśród chrześcijan – podkreślił Pangrazio – dotyczą nie tyle prawd pierwotnych (*primarias*), które należą do porządku celów, lecz raczej tych, które należą do porządku środków i niewątpliwie są podporządkowane tym pierwotnym. „Gdyby w schemacie to rozróżnienie według hierarchii prawd i elementów zostało wyraźnie zastosowane, lepiej byłoby, jak sądzę, pokazać jedność już istniejącą wśród chrześcijan, a wszystkich chrześcijan jako rodzinę już zjednoczoną przynajmniej dzięki pierwotnym prawdom chrześcijańskiej religii”<sup>660</sup>.

Giovanni Canestri zwrócił uwagę na niejasność definicji ekumenizmu. Postulował, aby zachować sprawiedliwość i miłość, a także prawdę i szczerość. Sformułowania podkreślające prawa braci odłączonych zdają się według Canestriego sugerować, że katolicy mają tylko obowiązki<sup>661</sup>.

<sup>660</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 32–35.

<sup>661</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 35–36.

Anastasio Granados García zwrócił uwagę na niejednoznaczny opis jedności Kościoła. Należy jednak pamiętać, że tę jedność osiąga się przez włączenie (*incorporationem*) w Chrystusa, a zasadą jedności jest Duch Święty. Mówiąc o roli hierarchii w Kościele, Granados García podkreślił, że widzialnej jedności w Kościele nie należy szukać nigdy dla niej samej, lecz jako narzędzia jedności wewnętrznej, tajemniczej i żywotnej, komunii w miłości, życia Chrystusa w człowieku, dla którego Chrystus sam gorąco prosił Ojca: „Aby wszyscy stanowili jedno”<sup>662</sup>.

José María Bueno y Monreal zwrócił uwagę, że rozdział II oferuje kompletną i dobrze uporządkowaną, praktyczną metodę prowadzenia dialogu ekumenicznego, według trzech elementów: oczyszczenia, modlitwy i działania. Sugerował jednak, żeby mówiąc o modlitwie, podkreślić znaczenie Eucharystii, będącej skutecznym znakiem jedności, a także Najświętszej Maryi Panny, Matki Kościoła, i wszystkich, którzy znaleźli jedno odkupienie we krwi Chrystusa. Postulował, aby budować jedność chrześcijan na fundamencie wspólnego duchowego dziedzictwa (znaczenie sakramentu chrztu, wartość liturgii, wspólnotowy kult Eucharystii, autentyczne tradycje Ojców Kościoła itp.). Istnieje jednak pilna potrzeba ukazania w schemacie metody współpracy, bez której ekumenizm zanika. Chodzi o zorganizowaną współpracę w szerzeniu Ewangelii; i to zarówno wśród niechrześcijan, jak i wśród chrześcijan różnych wyznań. Nie należy dziwić się podziałom chrześcijan. Jeżeli bowiem uczucia najdroższe sercu wiernych, takie jak miłość do Najświętszej Eucharystii, nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny, wierność biskupowi Rzymu, są obrażane, nic dziwnego, że powstają niezgody i kłótnie, a rozłąka braci zamienia się w otchłań. Według mówcy nie ma nic bardziej sprzecznego z pokojem ekumenicznym niż działalność prozelityczna wśród samych chrześcijan. Bueno y Monreal zaznaczył, że nie obawia się wolności religii niechrześcijańskich, Żydów, muzułmanów itp. Obawia się jednak wolności

<sup>662</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 37–39.

głoszenia katolikom innej Ewangelii niż ta, która była głoszona od wieków. Aby ekumenizm rozkwitł, jest bardzo pożądane, aby w głoszeniu Ewangelii wszyscy bracia chrześcijańscy trzymali się zasady miłości i pokoju oraz aby istniał jakiś system koordynacji między nimi<sup>663</sup>.

Michel-Maurice-Augustin-Marie Darmancier skoncentrował się na obecnych w schemacie zaleceniach wspólnej modlitwy z braćmi odłączonymi, pytając o ducha i przedmiot tej modlitwy. Gdyby one były różne, jednomyślna modlitwa byłaby całkowicie niemożliwa. Jako wzór wskazał modlitwę kapłańską Chrystusa<sup>664</sup>.

Nicola Margiotta sugerował zniesienie kary ekskomuniki za czytanie księzek objętych indeksem ksiąg zakazanych, skoro katolicy mają zdobyć lepszą wiedzę na temat braci odłączonych. Tym bardziej że, jak zaznaczył mówca, współcześnie kary nie posiadają żadnej skuteczności<sup>665</sup>.

Stéphane-Émile-Alfred Desmazières wyraził się z wielkim uznaniem o II rozdziale dekretu (*placet ergo quam maxime hoc caput*), podkreślając, że jest on ewangeliczny i zarazem duszpasterski. Ekumenizm nie jest zarezerwowany dla specjalistów, dotyczy wszystkich wiernych i całej działalności duszpasterskiej. Postulował podejmowanie działań sprzyjających lepszej znajomości Pisma Świętego, świadomego i aktywnego uczestnictwa w Liturgii eucharystycznej, mniej mechanicznego przyjmowania sakramentów. Mówca zwrócił uwagę, że czasami bracia odłączeni dostarczają przykładów, które katolicy mogą szczerze podziwiać<sup>666</sup>.

---

<sup>663</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 40–42.

<sup>664</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 42–43.

<sup>665</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 43–44.

<sup>666</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 44–46.



Pierre-Paul-Émile Martin, wypowiadając się w imieniu 55 biskupów Oceanii, zwrócił uwagę na istotny brak ukazania w schemacie metody i norm dialogu ekumenicznego. Bracia odłączeni, podkreślił mówca, oczekują, żeby Kościół rzymski prowadził prawdziwy dialog, w którym wszyscy mówiący powinni interweniować na równych prawach. Odwołał się do opisu Sądu Ostatecznego, stwierdzając, że cierpiąca i uboga ludzkość, czyli lud Boży, z pewnością czeka, aż Kościół otworzy przed nimi skarby miłości i zbawienia Chrystusa. On sędzi Kościół nie za słowa, ale za czyny. Dlatego Kościół rzymski, podobnie jak inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, powinien jednocześnie dokonać rachunku sumienia w tej kwestii, przekonując się, że na drodze do jedności praktykowanie miłości przynosi szybsze rezultaty niż abstrakcyjne spory<sup>667</sup>.

Także w tym dniu w Sekretariacie do spraw Popierania Jedności Chrześcijan odbyło się spotkanie obserwatorów niekatolików. Oscar Cullmann powiedział wtedy między innymi, że publikacja schematu o ekumenizmie będzie ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła katolickiego i że protestanci są wdzięczni za nowe podejście i próbę zrozumienia wiary poza katolicyzmem. Stwierdził, że akceptują w pełni opisane w rozdziale I, w punkcie 7., zróżnicowane poziomy jedności. Miał jednak kilka uwag szczegółowych na temat roli papieża i podejścia do małżeństw mieszanych<sup>668</sup>.

W kolejnym dniu debaty, 26 listopada 1963 roku, głos zabrało 17 mówców. Jako pierwszy wystąpił Gabriel Wilhelmus Manek, przemawiając w imieniu biskupów z Indonezji. Postulował, aby termin „Kościół” stosować nie tylko w odniesieniu do Kościołów wschodnich, ale i do wspólnot protestanckich<sup>669</sup>.

---

<sup>667</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 46–49.

<sup>668</sup> Por. AFSCIRE/FVII, FDpy 1.8.

<sup>669</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 54–57.

Rafael González Moralejo postawił problem, czy intencją norm ekumenicznych jest przygotowanie katolików do owocnej interwencji w dialogu ekumenicznym, jaki istnieje już dzisiaj wśród kilku wyznań niekatolickich, aby mogli go dalej prowadzić. Czy też – pytał mówca – chodzi o to, aby w samym Kościele rozpocząć nowy dialog ekumeniczny, do którego będą mogli zbliżyć się bracia odłączeni? Zasady zawarte w I rozdziale schematu nie wydają się wystarczające, aby udzielić odpowiedzi na postawiony problem. Według Gonzáleza Moralejo istnieje dziś pewność co do dwóch kwestii: a) Kościół Chrystusowy jest jeden i powinien być jeden (ta tajemnicza i widzialna jedność nie może urzeczywistnić się inaczej jak tylko przez jedną wiarę, przez uczestnictwo w tych samych sakramentach, przez odpowiednią spójność jednej kościelnej władzy); b) utrata jedności jest skutkiem grzechów samych chrześcijan, którzy nie wypełnili przykazania Chrystusa<sup>670</sup>.

Sighard Karl Kleiner zwrócił uwagę, że postać Maryi jest wspomniana w schemacie jedynie incydentalnie. Jednak ekumenizm katolicki, podkreślił mówca, bez koncepcji Matki Kościoła nie może osiągnąć żadnego skutku. Ale jeśli tak jest, nie jest właściwe milczenie, gdy mamy do czynienia z zasadami ekumenizmu. Kto będzie w stanie bezpieczniej, sprawniej i skuteczniej usunąć schizmy, które powstały w rodzinie chrześcijańskiej, jeśli nie *Materfamilias*?<sup>671</sup>

Enrico Romolo Compagnone w krótkiej wypowiedzi podkreślił zarówno rolę Piotra apostoła w gronie apostołów, jak i rolę papieża w Kościele<sup>672</sup>.

Stephen Aloysius Leven wskazał na potrzebę dialogu nie tylko z niekatolikami, ale i pomiędzy biskupami. Z pewną dozą krytycyzmu wypowiedział się o tych ojcach soborowych, którzy nieustannie

<sup>670</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 57–61.

<sup>671</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 61–63.

<sup>672</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 63–64.

akcentują prymat Piotra, wysuwając go jako argument przeciwko kolegialności biskupów. Wezwał do wyzbycia się lęku wobec ekumenizmu i do wzajemnego pojednania, aby nie przedłużać skandalu wzajemnych oskarżeń<sup>673</sup>.

Jean Zoa zwrócił uwagę na: a) wartość wspólnego świadectwa (pożądane jest, aby chrześcijanie jak najbardziej zjednoczyli się, aby dać wspólne świadectwo w sprawach, w których wszyscy są zgodni); b) znaczenie braterskiego gromadzenia doświadczeń i myśli w dziedzinie kultury, etnologii, biblijnych tłumaczeń itp.; c) konieczność stworzenia odpowiedniego narzędzia informacyjnego i konsultacyjnego między różnymi wspólnotami chrześcijańskimi, aby uniknąć międzywyznaniowych konfrontacji<sup>674</sup>.

Valerian Gracias postulował, aby jaśniej przedstawić, że najbardziej otwartą drogą do jedności jest wspólne działanie w służbie ubogim. Praca teologiczna jest z pewnością konieczna, ale wspólne działanie usuwa wiele przeszkód. Mówca przywołał słyszane przez siebie w Indiach słowa jednego z biskupów sekty: „świat jest zbyt silny na podzielone chrześcijaństwo” (*The world is too strong for a divided christianity*)<sup>675</sup>.

Raúl Silva Henríquez skupił się na dwóch kwestiach: na punkcie wyjścia ekumenizmu oraz na jego analogicznym wymiarze. Pierwszym krokiem w praktykowaniu ekumenizmu nie jest obrona czy wyjaśnianie prawdy, ale okazanie prawdziwej miłości. Jako wzór takiej postawy wskazał św. Jana Bosko. Według Silvy Henríqueza należy pamiętać, że bez analogii teologia staje się niemożliwa, a działalność duszpasterska jest stosowana w sposób irracjonalny. Tę analogiczność rozumiał on w sensie kontekstualności. A zatem działalność ekumeniczna powin-

<sup>673</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 64–66.

<sup>674</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 66–68.

<sup>675</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 68–70.

na być dostosowana do regionu, ponieważ w różnych częściach świata protestantyzm ma różne postaci<sup>676</sup>.

Alberto Gori wyraził przekonanie, że w podziale Kościołów sporą rolę odegrał brak wiedzy. Ważna jest zatem lepsza i pełniejsza wiedza o mentalności i stanie rzeczy w Kościołach wschodnich. Istotnym elementem ekumenizmu obok gruntownej wiedzy musi być także zażyłość<sup>677</sup>.

William John Conway postulował, aby w schemacie wyraźnie zaznaczyć, że działalność ekumeniczna jest prowadzona pod nadzorem biskupów. Proponował także dodanie do obowiązków katolików konieczności coraz lepszego poznawania katolickiej nauki<sup>678</sup>.

Przemawiając w imieniu biskupów polskich, Michał Klepacz zwrócił uwagę na najistotniejsze postulaty II rozdziału: a) wewnętrzna odnowa Kościoła, która pociąga za sobą nawrócenie serca i świętość życia; b) oparcie ekumenizmu na pierwotnych świadectwach wiary chrześcijańskiej (łódzki biskup postulował dodatkowy akapit wyraźnie wskazujący na Pismo Święte, Tradycję oraz liturgię); c) wzajemne poznanie braci; d) dialog nastawiony na poszukiwanie prawdy; e) modlitwa o jedność chrześcijan<sup>679</sup>.

António Cardoso Cunha wyraził przekonanie, że nie każdy jest w stanie prowadzić dialog. Do tej pracy niezbędni są ludzie obdarzeni szczególnymi talentami. Potrzebna jest wielka kultura teologiczna, zwłaszcza biblijna i patrystyczna, solidna formacja duchowa z głęboką znajomością historii, mentalności i języka tych, z którymi się rozmawia. Dlatego Cardoso Cunha sformułował trzy postulaty: a) jasne

---

<sup>676</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 70–73.

<sup>677</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 73–75.

<sup>678</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 75–77.

<sup>679</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 77–79.

i precyzyjne określenie warunków, bez których nie mogą odbywać się spotkania z braćmi odłączonymi; b) powołanie stałego i centralnego organu kierującego wszystkimi sprawami związanymi z ruchem ekumenicznym; c) wspieranie i pomoc stowarzyszeniom, które pod czujną opieką biskupów winny zajmować się ekumenizmem<sup>680</sup>.

Jean Gay podkreślił konieczność odnowienia metod działalności misyjnej. Bez tego nie będzie postępów na drodze do jedności. „Jak wiele i jakiego rodzaju byłaby to sprzeczność, gdyby wybrana grupa biskupów i obserwatorów próbowała osiągnąć wzajemne zrozumienie i braterstwo, a jednocześnie szeregi ich uczniów trwałyby w niefortunnej walce!”. Gay postulował następujące działania: a) aby już teraz uniknąć przyciągania wiernych innej wspólnoty do własnej wiary; b) gdyby ktoś przy okazji zawarcia małżeństwa chciał przejść do innej wspólnoty, należy przeprowadzić szczerą rozmowę z szafarzem tej wspólnoty; c) rozważne postępowanie z osobami zmieniającymi wyznanie<sup>681</sup>.

Augustin Farah przestrzegał przed pozostaniem jedynie na polu teoretyzowania. Do koniecznych działań praktycznych zaliczył: a) krzewienie miłości Chrystusa, najpierw wśród samych katolików, a następnie wobec niekatolików; b) współpracę z braćmi odłączonymi (za niewystarczające uznał działanie jedynie w kwestiach społecznych, postulując współdziałanie na rzecz wzrostu życia duchowego, aby wśród podzielonych wzrastała świętość, pokora i poznanie Boga). Farah postulował krzewienie nowych fundacji monastycznych i zakonnych, ponieważ klasztory zawsze odgrywały największą rolę w duchowej odnowie Kościoła. Jako przykład przytoczył niedawno założony klasztor prawosławny w Deir-El-Harf w Libanie, gdzie mnisi, wciąż nieliczni, ale prawdziwi mnisi, natchnieni duchem Bożym, prowadzą życie według autentycznej dyscypliny monastycznej, przy

<sup>680</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 79–81.

<sup>681</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 81–83.

wspieraniu kapłanów zarówno prawosławnych, jak i katolickich, kierując się także dziełami autorów katolickich<sup>682</sup>.

Alfonso Sánchez Tinoco skoncentrował się w swojej wypowiedzi na roli miłości w działalności ekumenicznej, uznając ją za najskuteczniejszą formę promowania jedności. Postulował dodanie akapitu, który podkreślałby znaczenie miłości braterskiej w ekumenizmie i wskazywałby podstawowe kryteria, aby cnota ta odgrywała rolę w działalności Kościoła<sup>683</sup>.

Franz Hengsbach zasugerował zamieszczenie w schemacie informacji: a) że współpracy społecznej pragną nie tylko poszczególni chrześcijanie i stowarzyszenia chrześcijańskie, ale także wspólnoty kościelne (jako przykład przywołał wspólne działania katolików i niekatolików w Zagłębiu Ruhry na rzecz poprawy warunków w fabrykach); b) że zasady tego dekretu znajdują odzwierciedlenie także w rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>684</sup>.

Charles-Marie Himmer zwrócił uwagę, że prawdziwa odnowa musi zaczynać się od jasnej i żywej świadomości braków, niepowodzeń i zaniedbań. „Czy nie byłoby konieczne – pytał Himmer – abyśmy, zanim zaprosimy wiernych do rachunku sumienia i do pokuty, najpierw szczerze i pokornie uderzyli się w pierś? Jeśli w naszych czasach, jak wszyscy odkryliśmy, Kościół potrzebuje odnowy, niesprawiedliwe byłoby szukanie przyczyny tej sytuacji jedynie u wiernych lub jedynie pod wpływem zewnętrznego świata materialistycznego. Co więcej, nie wystarczy wyznawać winy naszych przodków w obecności naszych braci oddzielonych, z przeszłości, ale także terażniejszości”<sup>685</sup>.

<sup>682</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 83–85.

<sup>683</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 85–87.

<sup>684</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 87–89.

<sup>685</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 89–93.

W kolejnym dniu dyskusji, 27 listopada 1963, zabrało głos 17 ojców. Jako pierwszy wystąpił Youhanna Nueir, który uznał schemat za dobry, ale niekompletny. Poza modlitwami o jedność i spotkaniami ekumenicznymi istnieje bowiem wiele innych okoliczności, w których katolicy mogą łączyć się z innymi chrześcijanami, zwłaszcza z prawosławnymi, aby krzewić ducha jedności. Jako przykład Nueir podał udział duchownych innych wyznań w pogrzebie, kwestię małżeństw mieszanych oraz *communicatio in sacris*<sup>686</sup>.

Vicente Enrique y Tarancón podkreślił, że jeszcze kilka lat temu ruch ekumeniczny w pewnym stopniu zmagał się z irenizmem i pan-chryścianizmem. Zauważył także, że materialistyczny ateizm proponuje nowy mistycyzm spraw ziemskich, aby wypełnić pustkę w sercach ludzi, spowodowaną utratą tego, co nadprzyrodzone. Dostrzegając, jak brak jedności chrześcijan nie sprzyja głoszeniu Ewangelii, Enrique y Tarancón pytał, co zrobić, aby wspomniana niezgoda nie pojawiła się w dziele ewangelizacji. Nie wystarczy zaproponować dialog ekumeniczny jako godny pochwały. Należy podać pewne ogólne zasady, według których będą rozstrzygane pojawiające się problemy<sup>687</sup>.

František Tomášek, odwołując się do wypowiedzi papieża i ojców, którzy w auli soborowej wspominali o winie katolików za podział chrześcijan, wzywał do zadośćuczynienia za winy przodków. Winę można naprawić głównie modlitwą i pokutą. Dlatego też należy ustanowić dzień pokuty dla zadośćuczynienia za grzechy przeciw jedności Kościoła i na ten dzień zapraszać także braci odłączonych. Nie tylko duchowni, ale i wszyscy świeccy – mówił dalej Tomášek – winni się czuć odpowiedzialni za sprawę ekumenizmu. Dlatego trzeba włączyć do katechizmów pewne kwestie ekumeniczne. Tomášek postulował

---

<sup>686</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 150–151.

<sup>687</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 151–155.

także – w pisemnym uzupełnieniu swojej wypowiedzi – zwołanie soboru ekumenicznego katolików i prawosławnych<sup>688</sup>.

Corrado Mingo podkreślił wagę środków nadprzyrodzonych w procesie zjednoczenia chrześcijan. Jedność jest darem Boga, który można wyjednać przede wszystkim modlitwą i postem. Wyraził ubolewanie z powodu pominięcia w schemacie roli Maryi i Jej matczynego wstawiennictwa<sup>689</sup>.

Eduard Nécsey wyraził przekonanie, że droga ekumenizmu będzie długa i trudna, a na tej drodze jest bardzo wiele trudności oraz przeszkód. Administrator apostołski Nitry proponował rewizję książek naukowych, katechizmów, traktatów i usunięcie wszystkiego, co rodzi wrogość i gniew. Przyznał, że należy przedstawić naukę Kościoła w sposób obiektywny, ale z publikacji trzeba usunąć wszystko, co byłoby sprzeczne z prawdą lub miłością chrześcijańską<sup>690</sup>.

Paul Joseph Schmitt postulował, aby na początku II rozdziału powiedzieć stanowczo coś na temat niezbędnej wolności religijnej. W przeciwnym razie wszelkie wysiłki na rzecz zalecanych działań ekumenicznych pozostaną puste<sup>691</sup>.

Salvatore Baldassarri wysoko ocenił II rozdział schematu, zwłaszcza ze względu na logiczną i organiczną kompozycję. Przedstawił dwie istniejące w historii Kościoła metody dialogu z braćmi odłączonymi: silną i surowszą (*fortis et magis dura*), prezentowaną przez Ireneusza z Lyonu i Tertuliana, oraz silną i słodką (*fortis sed, in modo, dulcissima*), wykorzystywaną przez Augustyna w odniesieniu do pelagian, a zwłaszcza do donatystów. „Która metoda jest dziś bardziej dostoso-

---

<sup>688</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 155–158.

<sup>689</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 158–160.

<sup>690</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 160–162.

<sup>691</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 162–165.



wana do naszych czasów?” – pytał Baldassarri. Mówca opowiedział się za Augustynem jako nauczycielem dialogu dla współczesnych czasów. Odwołał się do zdarzenia, gdy biskup Hippony prowadził dialog z jakimś biskupem donatystycznym, zwracając się do niego bardzo słodko jak do brata i jakby biorąc go za rękę, tak aby razem mogli wejść do kościoła (*eum dulcissime alloquendo uti fratrem et quasi per manum eum apprehendendo ut communis ingressus fieret in ecclesiam*)<sup>692</sup>.

Antonio Bacci skoncentrował się na III rozdziale schematu. Proponował, aby uzupełnić tezę o Rzymskiej Stolicy jako tej, która przewodniczy w miłości, o aspekt władzy, tak aby chodziło o przewodniczenie w miłości i władzy (*praesidere in caritate et auctoritate*). Z dezaprobatą odniósł się do pewnych dwuznaczności (*ambiguitas verborum*) w odniesieniu do kwestii doktrynalnych. Jako przykład podał prymat papieski. Domagał się wyraźnego podkreślenia, że chodzi o prymat jurysdykcji<sup>693</sup>.

Maximos IV Saigh z uznaniem odniósł się do zawartej w schemacie jedności w różnorodności. Krytycznie ocenił propozycje niektórych ojców domagających się ujednolicenia kodeksów prawa kanonicznego, Kościołów wschodnich i Kościoła zachodniego. Ekuumenizm wymaga utrzymania hierarchii każdego Kościoła partykularnego. Należy faworyzować, przy zachowaniu równości – podkreślił Saigh – Kościół lokalny, obrządek lokalny, który lepiej odpowiada geniuszowi i aspiracjom ludzi. Obecny etap zjednoczenia, jak zaznaczył, nie jest formułą ostateczną. Kiedy zostanie osiągnięta całkowita unia między prawosławiem a katolicyzmem, wszystkie hierarchie połączą się z własnej woli, tworząc jedną hierarchię<sup>694</sup>.

<sup>692</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 166–167.

<sup>693</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 168–170.

<sup>694</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 170–173.

René-Fernand-Bernardin Collin postulował dokonanie odpowiedniego rozróżnienia między Kościołem anglikańskim i protestanckim a Kościołami wschodnimi, którym poświęcił niemal całość swojej wypowiedzi. Kościoły Wschodu wolą jedność opartą na mocy wzajemnej komunii niż Kościół scentralizowany pod jedną władzą i związany więzami jednolitego prawa. Aby osiągnąć jedność Kościoła, nie chcą być wspierani przez siłę jednolitości dyscypliny, ale przez więź miłości. Żywym symbolem, źródłem i spoiwem tego zjednoczenia jest Eucharystia<sup>695</sup>.

George Patrick Dwyer przestrzegął przed życiem złudzeniami co do dialogu ekumenicznego. Daleki jest od prawdy ten, kto wierzy, że do ponownego zjednoczenia chrześcijan wystarczą słowa miłości i więcej człowieczeństwa we wzajemnych stosunkach. Myli się ten – mówił dalej Dwyer – kto sądzi, że wszyscy chrześcijanie, katolicy i niekatolicy, zawsze lub nawet zazwyczaj zgadzają się co do podstawowych doktryn. W wielu kwestiach wiary i moralności różnią się one znacznie. Są wśród nich tacy, którzy nie wierzą w dziewicze narodzenie Chrystusa lub w Jego zmartwychwstanie w ciele. Również etyka sytuacyjna jest rozpowszechniona u braci odłączonych. Mówca wyraził mocne przekonanie co do konieczności dialogu. W jego opinii musi to być jednak dialog nie tylko szczerzy, ale i bezwarunkowy. Dlatego nie wolno mówić: „Nie chcemy z wami rozmawiać, jeśli najpierw nie przyjmiecie naszej idei nauczania Kościoła” albo: „Nie chcemy rozmawiać, dopóki najpierw nie dokonacie tej czy innej zmiany w swoim nauczaniu lub dyscyplinie”. Trzeba zacząć od wzajemnego szacunku, od próby zrozumienia, dlaczego właśnie druga strona wyznaje taką a nie inną doktrynę. Największym problemem w dialogu ekumenicznym będzie właściwa ocena wartości, jaką bracia odłączeni przywiązują do pojęcia „wolności”: w jaki sposób pogodzić swobodę

---

<sup>695</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 173–174.

formułowania opinii z władzą nauczycielską Kościoła, aby była ona prawdziwą „wolnością dzieci Bożych”?<sup>696</sup>.

Henri-Martin-Félix Jenny postulował uzupełnienie opisu natury Kościołów wschodnich o aspekt ważności sakramentów, sukcesji apostoelskiej, a przede wszystkim Eucharystii. Ten, kto sprawuje Eucharystię, dąży do jedności Kościoła, woła z głębi życia do jedności ciała. Kościoły partykularne wraz ze swoimi biskupami, indywidualnie i wszystkie razem, tworzą jedno ciało przez Eucharystię i wchodzi w wewnętrzne łono Trójcy Świętej. Oto mocny fundament jedności Kościoła. Oto najsolidniejszy system kolegalności. Kościoły wschodnie, choć oddzielone, w rzeczywistości pozostały Kościołem Boga, który może doprowadzić człowieka do zbawienia przez Eucharystię celebrowaną przez biskupa<sup>697</sup>.

Paul Joseph Marie Gouyon wskazał na istotny brak w schemacie, polegający na nieuwzględnieniu wspólnoty anglikańskiej. Krytycznie odniósł się do rozumienia terminu „wspólnota” (*communitas*), który wydaje się posiadać jedynie znaczenie socjologiczne. Ze swej strony Gouyon proponował posługiwanie się pojęciem *koinonia* (*communio*) albo wyrażeniem „wspólnota kościelna”<sup>698</sup>.

Edoardo Mason postulował umieszczenie w dokumencie wzmianki na temat męstwa chrześcijan na Wschodzie. „Jeśli zwrócimy nieco uwagę na ich trudności, szybko zobaczymy, jak bohaterkie było wytrwanie wiary chrześcijańskiej zarówno Koptów, jak i prawosławnych, zarówno na Bliskim Wschodzie, jak i w Europie Południowej. Wypada nam wychwalać ich niezłomność w wierze i dawać do naśladowania!”. Mówca wyraził następnie pragnienie, aby jak najszybciej rozpocząć rozmowy z braćmi odłączonymi na Wschodzie, żeby mogli

<sup>696</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 175–177.

<sup>697</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 177–180.

<sup>698</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 180–182.

razem katolikami obchodzić Narodzenie Pańskie, a katolicy mogli razem z nimi świętować Zmartwychwstanie Pańskie<sup>699</sup>.

Antoni Baraniak skoncentrował się w swojej wypowiedzi na wspólnotach powstałych po schizmie w XVI wieku. Sformułował szereg pytań: Dlaczego nie mówimy otwarcie, do kogo kierujemy nasz dialog? Dlaczego w schemacie wszystko jest tak nieśmiało i niejasno opisane? Jak nawiązać z innymi dialog, jeśli nie mamy pojęcia o ich uwagach i trudnościach? Co powinniśmy powiedzieć i pomyśleć, gdy niektóre Narodowe Rady Kościołów, podające się za część Światowej Rady Ekumenicznej, na spotkaniu zorganizowanym na początku tego roku stanowczo twierdziły, że prawdziwą przeszkodą stojącą na drodze ekumenizmu jest Kościół rzymskokatolicki? W przekonaniu Baraniaka największymi przeszkodami w ustanowieniu jedności – jak wynika z niezliczonych listów i artykułów publikowanych w gazetach – są przede wszystkim: a) dogmatyczna koncepcja prymatu biskupa Rzymu; b) kwestie moralne: nierozzerwalność małżeństwa i prawo celibatu. Bez zmierzenia się z tymi pytaniami i trudnościami, podkreślił mówca, „nasz katolicki ekumenizm pozostanie jedynie rodzajem pragnienia!”. Baraniak przestrzegał przed fałszywą pokorą i nieumiarowanym umiłowaniem osiągnięcia jedności, które polegałoby na wyznawaniu błędów historycznych tak poważnych, że Kościół katolicki okazałby się niemal niegodny tego, aby oddzielone wspólnoty ponownie się z nim po bratersku zjednoczyły<sup>700</sup>.

Isaac Ghattas postulował, aby zmianą prawa potwierdzić tezy zawarte w schemacie. Chodziło mu przede wszystkim o kwestię małżeństw mieszanych. Sugerował, aby doktryna i praktyka sakramentalna braci prawosławnych została naprawdę uznana i uszanowana,

---

<sup>699</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 182–183.

<sup>700</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 183–186.

i aby w ten sposób była wspierana jedność między katolikami i prawosławnymi<sup>701</sup>.

Narciso Jubany Arnau zwrócił uwagę na dwa aspekty komunii między Kościołami: horyzontalny, dotyczący braterskich relacji między wierzącymi w Chrystusa, oraz wertykalny, odnoszący się do podlegania władzy biskupów i biskupa Rzymu. Jeśli brakuje któregoś z nich, wtedy mamy do czynienia z komunią niedoskonałą. Problem polega zatem na tym – stwierdził mówca – aby pilnie zbadać, co jest naprawdę pozytywnego w niedoskonałej jedności<sup>702</sup>.

28 listopada 1963 roku w debacie nad schematem o ekumenizmie zabrało głos 19 ojców. Jako pierwszy wystąpił Josef Frings. Zwrócił uwagę na trzy kwestie: a) nie należy oczekiwać jakiegoś nad-Kościoła (*supereminentem Ecclesiam*), który by koordynował wszystkie pozostałe Kościoły; b) należy promować szkolnictwo katolickie; c) trzeba unikać małżeństw mieszanych, ale uznać małżeństwa mieszane zawarte w formie niekanonicznej<sup>703</sup>.

Eugene Louis D'Souza postulował pokorę intelektualną i doktrynalną. W tle bowiem wielu wypowiedzi pojawia się przekonanie o wyższości katolików z racji posiadania całej prawdy. Chociaż Kościół katolicki zachował nienaruszony depozyt wiary, to jednak, czy zawsze – pytał mówca – zachowywał właściwe proporcje (*aequam proportionem*), czy wszystko odpowiednio wyjaśniał, czy teologia katolicka lub nauczanie duchowe zawsze kładły właściwy nacisk (*accentum semper debite*)? Na tak postawione pytania uczciwy obserwator będzie musiał odpowiedzieć przecząco. „A kto odważy się twierdzić, że klasyczna teologia katolicka, eklezjologia, mariologia, łaska i Objawienie są teraz całkowicie wolne od tego polemicznego atawizmu?”. Z tej ra-

<sup>701</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 186–187.

<sup>702</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 188–190.

<sup>703</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 194–195.

cji dokument winien przypominać o wyrzeczeniu się siebie i pokorze, a nawet o nawróceniu serca<sup>704</sup>.

Hyacinthe Thiandoum postulował poszerzenie współpracy z braćmi odłączonymi o kwestie związane z kulturą i sztuką oraz współdziałanie z niechrześcijanami. Według niego należałoby w jakimś dokumencie złożyć uroczyste oświadczenie dotyczące stanowiska Kościoła katolickiego wobec Żydów i mahometan<sup>705</sup>.

Vicente Posada Reyes sugerował: a) aby nie przypisywać świętemu Kościołowi katolickiemu potrzeby wewnętrznej odnowy, lecz wyrazić nie zaznaczyć, że chodzi o jego członków; b) aby fragmenty traktujące o mężczyznach uczestniczących w spotkaniach ekumenicznych uzupełnić o kobiety, chłopców i dziewczęta; c) aby modlitwy ekumeniczne nie odbywały się w kaplicach braci odłączonych i aby ich tekst został wcześniej zatwierdzony przez władzę kościelną. Wskazał także na pewne braki dokumentu, który postulując wzajemne poznanie, wspomina jedynie o zadaniach katolików w tym względzie<sup>706</sup>.

Émile-Arsène Blanchet przestrzegał przed pokusą aktywizmu. Należy docenić rolę książek, które mają potężną moc (*vim, et maximam, habent libri*). Zilustrował to napisanym przez Newmana *Esejem o rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, którego aktualność trwa pomimo upływu stu lat. Blanchet postulował, aby bardziej docenić wagę pracy intelektualnej i okazywać szacunek nie tylko samym braciom odłączonym, ale także ich pozytywnym dziełom<sup>707</sup>.

Benedikt Reetz na wstępie podał przykłady współpracy katolików i protestantów w Niemczech. Zwrócił następnie uwagę, że bra-

<sup>704</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 195–197.

<sup>705</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 197–199.

<sup>706</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 199–200.

<sup>707</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 201–202.

ci odłączonych odrzuca od Kościoła katolickiego zarówno „teologia akrobatyczna” (*Theologia quaedam acrobatica*), zawierająca raczej wymysły ludzkie niż nauczanie Pisma Świętego i Tradycji<sup>708</sup>, teologia scholastyczna, zbyt prawne podejście, nowe formy kultu maryjnego, jak i praktyka odpustów. Przyciągają i zyskują coraz większe uznanie protestantów: liturgia, monastycyzm, dziewictwo i celibat, jedność Kościoła, a niektórych także spowiedź<sup>709</sup>.

Hilarion Capucci postulował złagodzenie *communicatio in sacris*, podkreślając, że wierni nie rozumieją, dlaczego zachęcając ich do jednoczenia się w działalności związkowej, społecznej, politycznej i naukowej, do wzajemnej miłości i szacunku, jednocześnie zabrania im się komunii w tych religijnych kwestiach, które stanowią sens i siłę każdego życia i działania człowieka. To nie *communicatio in sacris* powoduje zgorzenie, ale jego zakaz. Należy także uznać małżeństwa zawarte przed szafarzem niekatolickim<sup>710</sup>.

Antonio Victor Pildáin y Zapiáin wyraził przekonanie, że nie będzie postępów w ekumenizmie, jeśli ci, którzy są na zewnątrz, nie zobaczą katolików zjednoczonych ze sobą taką miłością, czynem i prawdą, sprawiedliwością społeczną i miłością chrześcijańską, żeby można było powiedzieć, że mnóstwo wierzących miało jedno serce i jedną duszę i nie było wśród nich nikogo potrzebującego<sup>711</sup>.

Armando Fares przestrzegają przed taką działalnością ekumeniczną, która prowadziłyby do indyferentyzmu. Dlatego należy ją prowadzić pod kierownictwem biskupów. Najważniejszym środkiem na

---

<sup>708</sup> Jako przykład podał wydaną za aprobatą kościelną pozycję o Niepokalanym Poczęciu św. Józefa i jego cielesnym wniebowzięciu. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 203.

<sup>709</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 203–205.

<sup>710</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 205–208.

<sup>711</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 208–210.

drodze do jedności jest modlitwa całego Kościoła. Fares postulował zarówno wprowadzenie formularzy mszy świętych „o jedność Kościoła”, „o usunięcie schizm”, „o szerzenie wiary”, jak i dzień zjednoczenia (*dies unionis*) na wzór obchodzonego w październiku dnia misji<sup>712</sup>.

Willem Schoemaker zaproponował nowe tłumaczenie Biblii na łacinę z języków oryginalnych dla celów liturgicznych. Zwrócił uwagę, że bracia odłączeni twierdzą, że dla prawdziwego i owocnego dialogu ekumenicznego, ale także dla samej prawdomówności, byłoby bardzo pomocne, gdyby całe chrześcijaństwo zjednoczyło się wokół jednej prawdziwej, autentycznej wersji Pisma Świętego. Dlatego postulował wykonanie tłumaczenia ekumenicznego przez biblistów z *Biblicum* i *Ecole Biblique* z Jerozolimy, przy współpracy odłączonych chrześcijan<sup>713</sup>.

Garabed Amadouni krytycznie ocenił fakt, że w schemacie brak jest wzmianek o inicjatywach zatwierdzonych już podczas pierwszej sesji. Chodziło mu o powstanie wydziału teologicznego w Rzymie dla duchowieństwa wschodniego, o nauczanie kwestii wschodnich w wyższych seminariach i o dostęp braci odłączonych do uczelni katolickich. Jednocześnie przestrzegał przed kształceniem duchowieństwa wschodniego jedynie w teologii zachodniej<sup>714</sup>.

Przemawiając w imieniu wielu biskupów Ameryki Łacińskiej, Aníbal Muñoz Duque zwrócił uwagę na autentyczność dialogu ekumenicznego. Nie można go bowiem uznać za prawdziwy i skuteczny, jeżeli każdy z dialogujących nie podąża własną drogą, w dobrej wierze i szczerości, gotowy do odnalezienia i przyjęcia prawdy, a drugi nie jest świadomy tej dobrej woli partnera w dialogu. Postulował jak

---

<sup>712</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 211–213.

<sup>713</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 213–218.

<sup>714</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 218–221.



najszybsze, jeszcze przed ogłoszeniem dekretu, wydanie dyrektorium ekumenicznego, aby ojcowie mogli je zaakceptować<sup>715</sup>.

Manuel José Bernardino Piñera Carvallo w imieniu dziesięciu biskupów chilijskich postulował, aby w kontekście wezwania do duchowej odnowy wiernych podkreślić także konieczność zarówno wyrzeczenia się dóbr doczesnych, niesienia pomocy potrzebującym, jak i podjęcia wysiłków na rzecz przywrócenia sprawiedliwości społecznej. Jest rzeczą absolutnie pożądaną, aby życie ewangeliczne, do którego zaprasza się wiernych, jaśniało także w zewnętrznym aspekcie życia Kościoła. Dlatego należy ograniczyć wszelkie pozory bogactwa, władzy, splendoru, które pojawiają się w Kościele w tytułach, ubiorze, zaszczytach, ceremoniach i sposobie życia. Zarówno niekatolicy, jak i niektórzy katolicy oceniają te rzeczy jako niezgodne z prostotą Ewangelii<sup>716</sup>.

Lucien-Sidroine Lebrun, biskup diecezji, na terenie której znajduje się Taizé, odwołał się do swoich osobistych doświadczeń. Jego wcześniejsze uczucie nieufności wobec braci odłączonych, dzięki spotkaniom z nimi, przekształciło się w szacunek. Lebrun podkreślił znaczenie nieudawanej miłości i absolutnej szczerości bez podstępów i złośliwości. Jak świat współczesny – pytał mówca – miałby uwierzyć w Chrystusa, skoro widzi podziały wśród tych, którzy wzywają Go jako Pana?<sup>717</sup>

Henrique Hector Golland Trindade podkreślił znaczenie przykładu życia Kościoła. Bardziej ewangeliczne życie ma szczególną moc przyciągania odłączonych chrześcijan i niechrześcijan na łono Kościoła. A prawdziwe ubóstwo, dobrowolnie przyjęte, rodzi pokorę, dobroć i prostotę, cnoty, które przede wszystkim tworzą atmosferę

<sup>715</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 221–224.

<sup>716</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 224–225.

<sup>717</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 225–226.

prawdziwie ekumeniczną (*atmosphera genuine oecumenicam*). O te kwestie należy, według mówcy, uzupełnić schemat<sup>718</sup>.

Paul-Pierre Méouchi wyraził przekonanie, że chociaż dokument zawiera wiele pięknych rzeczy, to jednak nie zaowocował żadnymi konkretnymi rezultatami. Postulował trzy drogi zaczerpnięte z życia duchowego: a) wejście na drogę oczyszczenia (*via purgativa*) polegającego na pozbyciu się uprzedzeń i nienawiści; b) podążanie drogą oświecenia (*ad viam illuminativam*) polegającą na wzajemnym poznaniu ukrytych bogactw duchowości, teologii i liturgii; c) otwarcie drogi zjednoczenia (*via ad unionem*), poprzez prawdziwe braterstwo, z zachowaniem jedności w różnorodności. Zjednoczenie jest darem i dokona się, kiedy i jak sam Bóg zechce<sup>719</sup>.

Franjo Šeper zwrócił uwagę, że kwestie przyczyn podziału zostały w schemacie potraktowane jednostronnie, zredukowane jedynie do zagadnień doktrynalnych. Nie wspomina się o ludzkich i pozareligijnych przyczynach podziału. Schemat powinna cechować większa jasność w kwestiach dogmatycznych, zwłaszcza w odniesieniu do prymatu biskupa Rzymu, bez którego obecnie, po Soborze Watykańskim I, nie da się opisać jedności Kościoła. Należałoby na Soborze precyzyjnie określić, pod jakimi warunkami bracia odłączeni mogą wejść do widzialnej jedności Kościoła. Chociaż dokument nosi tytuł „dekret”, to jednak niczego nie rozstrzyga, a stanowi raczej rodzaj zachęty. Mówca postulował także, aby Sobór jasno określił, że w przypadku zjednoczenia braciom odłączonym nie zostanie narzucona ani latynizacja liturgii, ani celibat duchownych, ani nie będą chrześcijanami drugiej kategorii, a ich struktura władzy pozostanie bez zmian, o ile uznają prymat jurysdykcji biskupa Rzymu<sup>720</sup>.

<sup>718</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 227–229.

<sup>719</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 229–230.

<sup>720</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 230–232.

Casimiro Morcillo González krytycznie ocenił schemat za stosowanie podwójnego kryterium klasyfikacji (geograficzne dla Kościołów wschodnich i chronologiczne dla wspólnot powstałych po XVI wieku), które nie obejmuje wszystkich chrześcijan (np. waldensów). Wyliczaniu wspólnot brakuje wrażliwości ekumenicznej (*caret sensibilitate oecumenica*), bo pomija się wyznania, takie jak starokatolicy i anglikanie, a także milczy się na temat Ekumenicznej Rady Kościołów, której obserwatorzy obecni są na co dzień w sali soborowej i wyrażają chęć wejścia w dialog z Kościołem rzymskim. W dokumencie brakuje również podjęcia kwestii Eucharystii i sukcesji apostołskiej. Dialog, podkreślił mówca, powinien się toczyć wokół posługi (*ministerium*) jako głównego tematu ekumenizmu<sup>721</sup>.

Volodymyr Malanczuk porównał mur między Wschodem a Zachodem do Muru Berlińskiego. W historii ten mur był usuwany jedynie tymczasowo (np. na Soborze Florenckim), ponieważ do zjednoczenia dążono nie z pobudek czysto nadprzyrodzonych i kościelnych, ale często z pobudek doczesnych i politycznych. Takie motywy sprawiły, że nie dochodziło do usuwania przyczyn. Jako problem Malanczuk wskazał także zbyt silną identyfikację Kościoła z narodem. Taki związek rodzi partykularyzmy. Konieczna jest niezwykła szerokość ducha i umysłu, aby ludzie żyjący w takim religijnym partykularyzmie mogli zrozumieć, że religijność człowieka staje się tym szlachetniejsza i czystsza, im mniej jest on partykularny. Dużą przeszkodą na drodze do jedności jest także samowystarczalność, gdy każda ze stron uważa się za lepszą i ani nie chce ustąpić drugiej, ani przyznać się do własnych wad<sup>722</sup>.

W kolejnym dniu soborowej debaty, 29 listopada, zabrało głos 11 ojców. Jako pierwszy wystąpił Fernando Quiroga y Palacios, który zgłosił postulaty trzech dodatków do schematu: a) podkreślić zastrzeżenia

<sup>721</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 233–235.

<sup>722</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 235–239.

gi katolików wschodnich; b) uwzględnić zagrożenie sukcesji apostołskiej i Eucharystii jako sakramentu jedności i miłości; c) wezwać wszystkich braci wschodnich odłączonych od Kościoła katolickiego, aby zechcieli pilnie współpracować w celu przewyciężenia schizmy i możliwie najszybszego wzajemnego pojednania<sup>723</sup>.

Przemawiając w imieniu biskupów Australii i Nowej Zelandii, Launcelot John Goody podkreślił pilną potrzebę jedności chrześcijan w celu wspólnej obrony przeciwko materializmowi i sekularyzmowi. Zdecydowana większość mieszkańców Australii i Nowej Zelandii, podkreślił Goody, nie praktykuje prawie żadnej religii. Odwołał się do osobistego doświadczenia: „Kilka dni przed moim wyjazdem do Rzymu, anglikański biskup naszego małego miasta przyszedł na spotkanie ze mną i wręczył mi darowiznę pieniężną od siebie i od swojej diecezji na pokrycie kosztów podróży, potwierdzając, że on i jego wierni liczą na wiele dobrych owoców Soboru”. Mówca postulował: a) jasne przedstawianie podstawowych kwestii doktrynalnych, które muszą zostać zaakceptowane przez wszystkich, aby mogła zaistnieć jedność; b) prezentowanie przez duchownych zasad prawdziwego ekumenizmu i zachęcanie wiernych do mówienia i działania z miłością, a także do modlitwy o jedność<sup>724</sup>.

Charles Herman Helmsing proponował objęcie nazwą Kościoły także wspólnot protestanckich. Całą swoją wypowiedź poświęcił na uzasadnienie słuszności stosowania takiej terminologii. Odwołał się między innymi do opisanego na kartach Starego Testamentu podziału Izraela na królestwo północne i południowe. Ci, którzy odłączyli się od tronu Dawida, nadal należeli do ludu Bożego. Boży Duch nie przestał wśród nich działać. Wzbudzał tam proroków i posyłał ich do królestwa południowego, aby słowem korygowali tamtejsze naduży-

<sup>723</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 308–309.

<sup>724</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 309–312.

cia. Pomimo bolesnego zerwania komunii kościelnej ze Stolicą Piotrową, te wspólnoty chrześcijańskie należą do ludu Bożego i winny być także nazywane Kościołami<sup>725</sup>.

José Souto Vizoso pozytywnie ocenił schemat. Z uznaniem odniósł się do już realizowanych działań ekumenicznych, których owoce są dostrzegalne nawet w postaci wzrostu liczby obserwatorów na Soborze. Przywołał szereg przykładów świadczących o rozwijającym się ruchu na rzecz jedności chrześcijan (np. wspólnota z Taizé)<sup>726</sup>.

Frane Franić wyraził uznanie, że kwestie ekumeniczne są wyjaśniane w schemacie nie tylko w aspekcie dogmatycznym, ale także w aspekcie sztuki taktycznej (*artis tacticae*). Dzięki temu dokument daje narzędzia propagowania doktryny katolickiej. Jugosłowiański biskup odwołał się w tym kontekście do sztuki taktycznej marksistów, a także do socjologii religii. Wyjątkowość sztuki taktycznej chrześcijan polega na tym, że jest ona ukazywana otwarcie i szczerze, a nie w ukryciu. Dlatego trzeba szczerze komunikować prawdę. Schemat należy uzupełnić o ukazanie funkcji biskupa w Kościele i o doktrynę o kolegalności. Franić z uznaniem wyraził się o sposobie mówienia o prymacie papieskim w kluczu przewodniczenia w miłości, uznając to za pierwszy krok w dialogu<sup>727</sup>.

Enrico Nicodemo podjął kwestię różnorodności. Aby była ona uprawniona, musi trwać w jedności. Jedność zakłada zjednoczenie, ale przekracza i dopełnia zjednoczenie. Działalność ekumeniczna winna być, według Nicodemo, prowadzona z otwartym umysłem, wolnym od uprzedzeń i pełnym zrozumienia<sup>728</sup>.

---

<sup>725</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 312–313.

<sup>726</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 314–317.

<sup>727</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 317–320.

<sup>728</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 320–322.

Jean-Édouard-Lucien Rupp zwrócił uwagę na dwa aspekty III rozdziału schematu: a) choć nie brakuje w nim podstaw teologicznych, to jednak nie zawsze dociera się do sedna problemów (*nucleum problematum*); b) optymizm, jakim przepełniony jest cały tekst, zdaje się przygasać. Na zakończenie swojej wypowiedzi zwrócił uwagę na dwie kwestie: a) na soborach w Lyonie, Florencji i Trydencie podjęto dyskusję z samymi braćmi odłączonymi na temat sposobów przywrócenia jedności; b) w skład poszczególnych soborów ekumenicznych nie wchodziłi wszyscy biskupi, lecz jedynie delegaci prowincji kościelnych, wybrani uczciwie i jednomyślnie przez wszystkich współbraci. „Dlaczego tamci, a my nie?” – zakończył pytaniem Rupp<sup>729</sup>.

Pietro Dib postulował, aby we wszystkich seminariach i na wydziałach teologicznych były wykłady oparte nie tylko na Piśmie Świętym, ale także na Ojcach łacińskich i wschodnich. To może pomóc w nawiązaniu dialogu z braćmi niekatolikami i utorowaniu drogi do pojednania<sup>730</sup>.

Elias Zoghby ocenił czas schizmy wschodniej jako epokę, w której Wschód i Zachód nie mogły prowadzić uczciwego i skutecznego dialogu. Być może była to opatrnościowa schizma, aby prymat Piotra, ustanowiony dla zachowania integralności dziedzictwa chrześcijańskiego, nie był sprawowany ze szkodą dla tej integralności. Jedność katolicka, do której zmierza ekumenizm, będzie większa i bardziej owocna niż jedność obecna, ponieważ – jak podkreślił Zoghby – współczesna jedność katolicka wydaje się częściowa i raczej łacińska. Wielka schizma chrześcijańska – twierdził dalej mówca – w równym stopniu zraniła obie części Kościoła. Na Zachodzie utracono kolegialność biskupów i przyspieszyła centralizacja. Na Wschodzie utracono komunię z widzialnym fundamentem jedności Kościoła, jakim jest

<sup>729</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 322–324.

<sup>730</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 324–325.

Piotr, a regularne sprawowanie kolegalności biskupów stało się nie-skuteczne. Dlatego powinno nastąpić zjednoczenie w równości (*unio-ne in aequalitate*), w którym tyle samo się daje, ile się otrzymuje<sup>731</sup>.

Athanasius Hage zwrócił uwagę na pominięcie w schemacie roli *communicatio in sacris* w procesie zjednoczenia katolików z chrześcijanami na Wschodzie. Należałoby złągodzić wymagania prawne w tym zakresie. Mówca odwołał się do historii, gdy były o wiele większe możliwości *communicatio in sacris*. W XVIII wieku misjonarze i zakonnicy katolicki wschodni na polecenie samych biskupów prawosławnych sprawowali liturgię, głosili słowo i udzielali sakramentów w kościołach prawosławnych, aby lud odnowiony duchowo, bez prozelityzmu ze strony katolików, zmierzał w kierunku zjednoczenia. W ten sposób wspólnoty wschodnie z dnia na dzień rosły. W opinii Hage'a *communicatio in sacris* – jeśli jest częściowe i dotyczy jasno określonych sytuacji – nie tworzy żadnego zagrożenia dla wiary, nie powoduje skandalów i nie prowadzi do obojętności<sup>732</sup>.

Alexandros Scandar, przytaczając przykłady latynizacji katolickich Kościołów wschodnich, postulował większą troskę w Kościołach wschodnich o edukację w seminariach, o czystość rytu, o liturgię<sup>733</sup>.

Tego samego dnia w willi „Mater Dei” spotkała się podkomisja *De quaestionibus theologis et de citationibus biblicis*, aby postawić sobie pytanie o definicję ekumenizmu, zasady chrześcijańskiego ekumenizmu i akceptowalność określenia „wspólnoty kościelne” wobec grup chrześcijan wyrosłych z reformacji. Ostatecznie podkomisja stanęła na stanowisku, że nie należy mówić ani o ekumenizmie, ani o katolickim ekumenizmie, ale o katolickich zasadach ekumenizmu<sup>734</sup>.

<sup>731</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 326–328.

<sup>732</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 328–331.

<sup>733</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 331–333.

<sup>734</sup> Por. CSVII: Archive De Smedt, 884.

W ostatnim dniu dyskusji nad schematem o ekumenizmie, 2 grudnia 1963 roku, w debatę w auli soborowej włączyło się 13 ojców. Jako pierwszy wystąpił Ernesto Ruffini. Aby uniknąć trudności i wątpliwości w kwestiach najwyższej wagi, jak stwierdził, należy podkreślić, że: a) Jezus Chrystus założył jeden Kościół i jest to Kościół rzymskokatolicki, którego podstawą i głową jest papież; b) popełnionych przez wiernych błędów, które przyczyniły się do podziałów, nie należy przypisywać Kościołowi; c) za obraźliwe względem braci odłączonych zachowania katolików należy prosić o przebaczenie; d) Kościół katolicki jako miłosierna Matka oczekuje na braci odłączonych; e) na drodze do zjednoczenia istnieje konieczność pełnych życzliwości spotkań i dialogów<sup>735</sup>.

Ernest Arthur Green wskazał na problem ważności święceń u protestantów i anglikanów. Ta kwestia musi zostać rozstrzygnięta. Tym bardziej, że ma ona charakter bardzo praktyczny. Jak zareagować – pytał Green – gdy osoby po przyjęciu święceń kapłańskich i po zawarciu małżeństwa w Kościele anglikańskim, pragną wejść do Kościoła rzymskiego, a nie chcą się wyprzeć swojego kapłaństwa?<sup>736</sup>

Odwołując się do fragmentu schematu mówiącego o wspólnotach protestanckich, jakoby zaprzeczyły rzeczywistemu pośrednictwu Kościoła (*negationem mediationis essentialis Ecclesiae*)<sup>737</sup>, Thomas William Muldoon zapytał obecnych w auli soborowej, czy chcą pokoju, czy wojny. Jeśli pokoju, to należy usunąć cały akapit, przede wszystkim dlatego, że zawarte w nim słowa dotyczą wszystkich wspólnot

<sup>735</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 339–340.

<sup>736</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 341–342.

<sup>737</sup> Fragment, do którego odniósł się mówca: “Ante omnia hae communitates transcendendam revelationis Dei in Christo, quam homo tantum ex gratia Dei participare potest, extollere intendebant, hoc tamen principium eo usque prementes, ut ad negationem mediationis essentialis Ecclesiae perventum sit”. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 343.



protestanckich. Ten tekst, jeśli pozostanie, doprowadzi do oskarżeń Kościoła o wypaczenie autentycznego ducha protestantyzmu<sup>738</sup>.

Benedict Varghese Gregorios Thangalathil przestrzegł przed budowaniem ekumenizmu na fikcjach i pragnieniach, zamiast na solidnym fundamencie prawdy. Jedność ze Stolicą Apostolską nie jest czymś jedynie pożytecznym czy ozdobą, ale absolutnie niezbędnym warunkiem normalnego życia i postępu chrześcijańskiego. Im dalej jest wspólnota chrześcijańska od tej zasady jedności, tym słabsze jest jej życie religijne. Niektórzy – kontynuował mówca – chcą jednolitości z tej racji, że pewne trudności wynikają z różnorodności. Odpowiedź jest taka, że tam, gdzie jest życie, pojawiają się problemy. Nie można ich jednak rozwiązywać poprzez narzucanie jednego sposobu myślenia i tego samego sposobu postępowania, lecz trzeba szukać innych sposobów<sup>739</sup>.

Vittorio Maria Costantini postulował, aby w dokumencie nie podejmować skomplikowanych kwestii historycznych. Mówca przestrzegł przed umniejszaniem znaczenia doktryny i zasług Kościoła katolickiego, jak gdyby on był główną przyczyną podziałów. Taka teza jest antydogmatyczna, antyhistoryczna, antyekumeniczna i antyduszpasterska. Szata Chrystusa została rozdarta i niestety pozostaje rozdarta. Nie należy koncentrować się na przyczynach podziałów, lecz podjąć wysiłek na rzecz jedności, ponieważ jest to potrzebne dla zbawienia świata<sup>740</sup>.

Maxim Hermaniuk wyraził przekonanie, że chociaż Sobór nawołuje do działań ekumenicznych, to jednak w praktyce sam w tym zakresie nic nie robi. Brakuje konkretnych decyzji, które mogłyby być przykładem i inspiracją dla wszystkich, zgodnie z łacińskim przysło-

<sup>738</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 343–344.

<sup>739</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 344–346.

<sup>740</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 347–350.

wiem: *verba volant, exempla trahunt*. Mówca sformułował następujące propozycje: a) aby Sobór ogłosił, że patriarchowie Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy cieszą się tą samą godnością, jaką nadały im sobory powszechne w Nicei, Konstantynopolu i Chalcedonie; b) aby w Kościołach wschodnich został wprowadzony synodalny system rządów, przywrócony do dawnej świetności; c) aby Kościoły wschodnie, które nie mają własnych patriarchów, mogły je mieć ze wszystkimi prawami i przywilejami tej instytucji; d) aby metropolie Kościołów wschodnich mieli udział w mianowaniu biskupów swojej metropolii; e) aby kodeks prawa kanonicznego dla Kościołów wschodnich był w rzeczywistości kodyfikacją prawa kościelnego Kościołów wschodnich, a nie transpozycją prawa kanonicznego obrządku łacińskiego na potrzeby Kościołów wschodnich<sup>741</sup>.

František Tomášek postulował: a) aby nie odwoływać się do kwestii historycznych; b) aby wszelkie działania na rzecz zjednoczenia były realizowane na drodze wzajemnych konsultacji i współpracy z braćmi odłączonymi; c) aby zwołać sobór ekumeniczny z udziałem biskupów prawosławnych i katolickich<sup>742</sup>.

Pozytywnie oceniając III rozdział schematu, Georges Layek z pewną dozą krytycyzmu odniósł się do zawołanego mówienia o władzy papieża. Brakuje w dokumencie wzmianki o wschodnich Kościołach katolickich, które ze względu na wspólną rasę, język, kulturę, liturgię, a często także ze względu na wspólną, okupioną krwią, historię wierności Chrystusowi, dają swoim odłączonym wschodnim braciom żywe świadectwo ekumenizmu. Layek postulował zarówno złagodzenie dyscypliny w kwestii *communicatio in sacris*, aby nie pozostawiać wielu chrześcijan bez sakramentów, jak i przemyślenie na

<sup>741</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 350–354.

<sup>742</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 354–355.

nowo najnowszego ustawodawstwa dotyczącego konieczności formy do ważności małżeństwa<sup>743</sup>.

Basil Edward Christopher Butler postulował, aby wyraźnie wspomnieć o anglikanach. Wielu spośród nich wyraża pogląd, że nie zaliczają się do protestantów. Mówca wezwał do publicznego i szczerego przyznania się do grzechów. Jest rzeczą konieczną, aby Kościół katolicki nie był postrzegany jako ukrywający grzechy, które albo przyczyniły się do podziału, albo podtrzymały już dokonany podział. Butler postulował, aby w schemacie znalazły się słowa o żalu za popełnione grzechy, czy to przez katolików, czy przez innych, wraz z wyrażeniem nadziei na przyszłość<sup>744</sup>.

Ignace Ziade zasugerował, aby używać liczby mnogiej i mówić o Kościołach wschodnich. Podkreślił także, że ekumenizm jest ściśle powiązany z nowym zgłębianiem starożytnych tradycji, którymi wszyscy powinni żyć na nowo i lepiej<sup>745</sup>.

Leo D'Mello zaproponował wspólne wraz z obserwatorami odmówienie w Bazylice św. Piotra modlitwy *Ojciec nasz*. Będzie to zarówno szczerzy i skuteczny wyraz powszechnego pragnienia jedności, jak i wspaniały przykład dla wiernych i wspaniałe zakończenie nie tylko prac nad schematem, ale także drugiej sesji Soboru Watykańskiego II<sup>746</sup>.

Andrew J. Roborecki zwrócił uwagę na: a) synodalność pierwotnego Kościoła, której bracia ze Wschodu są oddani (prymat biskupa Rzymu nie jest główną trudnością zjednoczenia, ale sposób jego sprawowania, czyli centralizm Kościoła katolickiego); b) obawę braci odłą-

<sup>743</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 356–358.

<sup>744</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 358–360.

<sup>745</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 360–362.

<sup>746</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 362–363.

czonych o zlatynizowanie (obserwują katolickie Kościoły wschodnie, jak są traktowane przez łacinników); c) konieczność bezpośredniego kontaktu z braćmi odłączonymi i prowadzenia dialogu z nimi przez tych, którzy ich najlepiej znają (należy preferować katolików wschodnich, a nie łacinników)<sup>747</sup>.

Jako ostatni w debacie nad schematem o ekumenizmie zabrał głos Augustin Bea. Szczerze podziękował za głosy w dyskusji. Wyraził przekonanie, że nawet zgłoszone wątpliwości i krytyka w odniesieniu do różnych punktów schematu były wyrazem miłości i poszukiwań lepszych sposobów urzeczywistnienia tego wielkiego pragnienia Chrystusa Pana, „aby wszyscy byli jedno”. Przypomniął, że ruch ekumeniczny jest przede wszystkim dziełem pasterzy, którzy powinni go nadzorować, przestrzegając podstawowych zasad i norm. Bea zapewnił, że Sekretariat przeanalizuje wszystkie zgłoszone poprawki<sup>748</sup>.

Wielu ojców, którzy nie mieli okazji wystąpić w auli soborowej, nadesłało swoje uwagi na piśmie. Były wśród nich także głosy z Polski.

Walenty Wójcik postulował umieszczenie w schemacie zarządzenia, aby w wyznaczonych dniach po święcie nawrócenia św. Pawła apostoła, zanoszono żarliwe modlitwy do Boga o jedność Kościoła i postęp katolickiego ekumenizmu. Proponował także zamieszczenie wzmianki wzywającej braci odłączonych do zapomnienia o wszelkich przyczynach nieporozumień, które zaistniały na przestrzeni wieków za sprawą pasterzy Kościoła katolickiego<sup>749</sup>.

Lech Kaczmarek podzielił tezę, że ważne jest nie tylko głoszenie prawdy, ale i sposób jej przedstawiania. Postulował, aby unikać akcentów polemicznych w rozmowach z braćmi odłączonymi. Zasugerował również, aby przy sporządzaniu dyktorium ekumenicznego uwzględ-

<sup>747</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 363–364.

<sup>748</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 364–367.

<sup>749</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 140–141.

nić fakt, że wiele nieporozumień między katolikami a braćmi odłączonymi ma swoje źródło nie tylko w prawdziwej różnorodności doktryny, ale wynika także z fałszywego rozumienia doktryny katolickiej<sup>750</sup>.

W okresie pomiędzy drugą a trzecią sesją Soboru z Polski napływały pisemne uwagi na temat dekretu o ekumenizmie. Edmund Nowicki skoncentrował się na IV rozdziale dekretu<sup>751</sup>, który ostatecznie stał się odrębnym dokumentem, deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, a Karol Wojtyła sformułował swoje spostrzeżenia odnośnie do V rozdziału<sup>752</sup>, który także stał się samodzielnym dokumentem, a mianowicie, deklaracją o wolności religijnej. Jedynie Antoni Baraniak odniósł się do kwestii ściśle ekumenicznych, koncentrując się na I rozdziale. Postulował, aby wziąć pod uwagę trudności zewnętrzne, w jakie uwikłani są różni chrześcijanie. Nawet najlepsza chęć uczestnictwa w działalności ekumenicznej okazuje się u nich nieskuteczna z powodu bardzo silnego wpływu państwa, który całkowicie wyklucza jakiegokolwiek działanie i wszelki swobodny ruch zmierzający do zjednoczenia z innymi chrześcijanami. Schemat dekretu powinien w uroczysty sposób zaprotestować przeciwko tym uciśkom, zamiast przejść obok nich nieśmiało i obojętnie oraz dostrzegać trudności ekumenizmu jedynie w duchowych i wewnętrznych przeciwieństwach, istniejących wśród różnych wspólnot chrześcijańskich. Baraniak zasugerował, aby zwrócić uwagę na listy pasterskie braci odłączonych, które pisali przeciwko praktyce pielęgnowania ekumenizmu z katolikami — z pewnością nie bez wpływu osób, które były zagorzałymi przeciwnikami zjednoczenia chrześcijaństwa<sup>753</sup>.

<sup>750</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 388.

<sup>751</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 729–730.

<sup>752</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 766–768.

<sup>753</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 901.

### 2.3. TRZECIA SESJA SOBORU I PROMULGACJA DOKUMENTU

Eksperci przedstawili tekst z poprawkami na zgromadzeniu plenarnym Sekretariatu, które odbyło się w dniach od 24 lutego do 7 marca 1964 roku. W dniu 27 kwietnia 1964 roku został on zatwierdzony przez papieża Pawła VI, a następnie przesłany ojcom<sup>754</sup>.

Schemat został przedstawiony w auli soborowej w dniach od 5 do 7 października 1964 roku przez czterech różnych sprawozdawców.

5 października 1964 roku Joseph-Marie-Eugène Martin przedstawił I rozdział poprawionego schematu<sup>755</sup>. W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na następujące kwestie:

- a) tekst dekretu został zaakceptowany przez ojców 21 listopada 1963 roku (1966 głosów za, 86 przeciw);
- b) podczas drugiej sesji Soboru zgłoszono około 500 uwag, w tym 75 w imieniu wielu ojców;
- c) wszystkie uwagi poczynione przez Ojców zostały starannie zebrane i rozważone, najpierw przez ekspertów, a następnie przez członków Sekretariatu na sesji plenarnej;
- d) odpowiadając na sugestię wielu ojców, tekst, który rozpoczyna się od słów *Unitatis redintegratio*, został poprzedzony preambułą;
- e) zmieniono tytuł pierwszego rozdziału – pierwotny tytuł „O zasadach katolickiego ekumenizmu” (*De catholici Oecumenismi principiis*) zastąpiono nowym: „O katolickich zasadach ekumenizmu” (*De catholicis Oecumenismi principiis*); nie chodzi o zmianę jedynie gramatyczną, ale o przekonanie, że istnieje tylko jeden ekumenizm, a katolicy są zaproszeni do udziału w nim, wiernie trzymając się własnych zasad;

---

<sup>754</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 122.

<sup>755</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 280–282.

- f) nowa redakcja wyraźnie podkreśla działanie Ducha Świętego w życiu Kościoła;
- g) zaproponowano nowy opis ekumenizmu, ukazujący zasadnicze jego cechy, w którym nie jest on jedynie statyczną formułą, ale ruchem natchnionym przez Ducha Świętego;
- h) zwrócono uwagę na impuls, który zarówno Sobór, jak i Paweł VI dał ruchowi ekumenicznemu.

6 października 1964 roku Charles Herman Helmsing zreferował II rozdział schematu<sup>756</sup>. Zwrócił uwagę na następujące kwestie:

- a) odpowiadając na sugestie pogłębienia, podkreślono, że jedność należy do odnowy Kościoła i nie można jej oddzielić od wszystkich dróg, którymi życie Kościoła, powołanie pasterzy do ewangelizacji, pobożność i apostołat wiernych zdecydowanie zmierzają do pełniejszej doskonałości (ta odnowa nie powinna być abstrakcyjna czy teoretyczna, ale doprowadzić do głębokiej przemiany życia poszczególnych wierzących);
- b) wszystkich wzywa się do nawrócenia serca, aby w rachunku sumienia wyznali także sercem i ustami swoje grzechy przeciwko jedności i pragnęli coraz bardziej życia według Ewangelii;
- c) uwzględniono sugestie odnośnie do lepszego poznania braci odłączonych, organizacji instytutów, dialogów, ekumenicznej formacji duchowieństwa, unikania fałszywego irenizmu, współpracy z wszystkimi chrześcijanami;
- d) poproszono o przesłanie sugestii, aby można było przygotować dyrektorium ekumeniczne, które odpowiadałoby potrzebom wszystkich.

---

<sup>756</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 328–329.

7 października 1964 roku Maxim Hermaniuk zaprezentował pierwszą część III rozdziału o ekumenizmie poświęconą Kościołom wschodnim<sup>757</sup>. Podkreślił następujące zagadnienia:

- a) uwzględniono sugestie ojców, aby tekst był jaśniejszy, bardziej spójny i lepiej uporządkowany;
- b) przedstawiono wyraźnie mentalność, historię, tradycje liturgiczne, duchowość, dyscyplinę kościelną Kościołów wschodnich;
- c) nie zastosowano się do niektórych propozycji (np. postulat usunięcia III rozdziału), ponieważ schemat jako całość został zaakceptowany przez ojców soborowych;
- d) odpowiadając na sugestie, domagające się podkreślenia szczególnej roli katolickich Kościołów wschodnich w dziele ekumenizmu, podkreślono podwójną wierność tych Kościołów: pełną wierność wobec następcy Piotra i wierność właściwym sobie tradycjom wschodnim;
- e) uwzględniono postulaty ojców domagających się wzmianki na temat *communicatio in sacris* (dopuszczając pod pewnymi warunkami).

Zagadnienia związane z drugą częścią III rozdziału o ekumenizmie, podejmującą kwestie Kościołów i wspólnot kościelnych na Zachodzie, zreferował ojcom soborowym John Carmel Heenan<sup>758</sup>. Zwrócił uwagę na następujące kwestie:

- a) zmieniono określenie wspólnot z „powstałych po XVI wieku” na „odłączone na Zachodzie”, co lepiej odpowiada faktom;
- b) w odpowiedzi na wyrażane obawy o uniknięcie zarówno prozelityzmu, jak i indyferentyzmu, dokonano wyważonej pre-

---

<sup>757</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 10–13.

<sup>758</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 13–15.



- zentacji, ukazującej elementy wspólne wszystkim chrześcijanom oraz różnice między katolikami a braćmi odłączonymi;
- c) zamieszczone zakończenie ma charakter podsumowania całego dokumentu, a nie jedynie III rozdziału.

Poprawiony schemat nie był dyskutowany na trzeciej sesji. Głosowano jedynie nad poszczególnymi fragmentami i rozdziałami, jakkolwiek były możliwe pewne sugestie. Chodziło o ulepszenie kwestii formalnych i językowych, co jednak nie mogło wpłynąć na dokument jako całość. Głosowania odbyły się w dniach 6–8 października 1964 roku<sup>759</sup> i przebiegły następująco:

- I rozdział (na 2166 głosów: 1926 za, 30 przeciw, 1 nieważny, 209 za z zastrzeżeniami);
- II rozdział (na 2174 głosów: 1573 za, 32 przeciw, 5 nieważnych, 564 za z zastrzeżeniami);
- III rozdział (na 2169 głosów: 1843 za, 24 przeciw, 6 nieważnych, 296 za z zastrzeżeniami).

Dokument został po raz kolejny poprawiony. Na tym etapie zwrócono uwagę, że jedność chrześcijan jest odbudowywana, a nie uzyskiwana, doprecyzowano rolę biskupów z Piotrem na czele, podkreślono niesprzeczność między wspieraniem indywidualnych konwersji a działalnością ekumeniczną, wprowadzono fragment o hierarchii prawd, wzmiankę o Kościołach patriarchalnych (odnosząc się do Kościołów wschodnich), zwrócono uwagę na brak zachowania przez protestantów prawdziwej i integralnej rzeczywistości misterium Eucharystii, usunięto szereg odsyłaczy do wielu dokumentów *Magisterium*<sup>760</sup>.

---

<sup>759</sup> Głosowano zarówno nad poszczególnymi częściami rozdziałów, jak i nad całymi rozdziałami. Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, s. 316–317, 366–367; *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, s. 48, 75.

<sup>760</sup> Por. P. Milcarek, *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji. (2) Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, s. 48–49; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 126.

Po naniesieniu poprawek schemat poddano kolejnym głosowaniom<sup>761</sup>. Odbywały się w dniach 10–14 listopada i przebiegały w następujący sposób:

- I rozdział (na 2119 głosów: 2068 za, 47 przeciw, 1 za z zastrzeżeniami, 3 nieważne);
- II rozdział (na 2109 głosów: 2021 za, 85 przeciw, 3 nieważne);
- III rozdział (na 1963 głosów: 1870 za, 82 przeciw, 6 za z zastrzeżeniami, 5 nieważnych).

Liczba głosujących przeciw schematowi wzrosła w stosunku do głosowań z początku października, ponieważ nie uwzględniono sugestii wielu ojców.

18 listopada papież Paweł VI wysłał Willebrandsowi na piśmie 43 poprawki<sup>762</sup>. Johannes Gerardus Maria Willebrands oraz Gustave Thils, Emmanuel Lanne i Pierre François Marie Joseph Duprey uwzględnili tylko to, co nie naruszało struktury tekstu. Papież zaakceptował nadesłane mu 19 poprawek, sugerując wprowadzenie jeszcze dwóch. Chodziło o zmianę dwóch słów: *inveniunt* na *inquirunt* (zastąpienie czasownika „znajdują” słowem „poszukują” w tekście traktującym o studium Pisma Świętego w Kościołach i wspólnotach kościelnych: *in ipsis Sacris Scripturis Deum inveniunt quasi sibi loquentem in Christo*) oraz *realitas* na *substantia* (zastąpienie rzeczownika „rzeczywistość” terminem „substancja” – chodziło o kwestię misterium Eucharystii we wspólnotach protestanckich wyrażoną w sformułowaniu: *plena realitas mysterii eucharistici*)<sup>763</sup>.

<sup>761</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 59, 451, 711.

<sup>762</sup> W kontaktach między Pawłem VI a Willebrandsem pośredniczył Angelo Dell’Acqua. Por. M. Velati, *Willebrands at the Council: A Historical Approach* [w:] *The ecumenical legacy of Johannes Cardinal Willebrands (1909–2006)*, A. Denaux, P. De Mey (eds.), Peeters, Leuven 2012, s. 110.

<sup>763</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 128–129; L.A.G. Tagle, *La tempesta di novembre: la „settimana nera”* [w:] *Storia del Concilio Vaticano II. Volume 4: La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la*

Podczas kongregacji generalnej 19 listopada ojcowie soborowi otrzymali te poprawki w dokumencie powielonym w biurze Sekretariatu do spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Tekst zawierał następujące wprowadzenie: „Oprócz poprawek wprowadzonych już zgodnie z *modi* przyjętymi przez ojców soborowych, dla większej przejrzystości tekstu Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan wprowadził także następujące, akceptując w ten sposób wyrażone autorytatywnie życzliwe sugestie” (*Praeter emendationes iam introductas iuxta modos a Patribus Conciliaribus acceptos, etiam quae sequuntur introducta sunt ad maiorem claritatem textus, a Secretariatu ad christianorum unitatem fovendam, qui hoc modo excepit suggestiones benevolas auctoritative expressas*). Słowa te mogły sprawiać wrażenie, że cały Sekretariat do spraw Popierania Jedności Chrześcijan stał za tymi zmianami. Nie było to jednak prawdą, ponieważ zgodził się na nie tylko przewodniczący i wspomniani już jego współpracownicy, po dyskusjach z przedstawicielami papieża. Co więcej, ojcowie soborowi nie mogli głosować nad ich przyjęciem, a jedynie zaakceptować lub odrzucić cały schemat. Czego dotyczyły poszczególne uwagi Pawła VI? W większości były nieistotne dla kształtu dokumentu, więc nie spotkały się z wyraźnym sprzeciwem uczestników debaty. Nawet niekatolicycy obserwatorzy stwierdzili, że gdyby od początku schemat brzmiał tak, jak po dziewiętnastu poprawkach, nie byłoby w nim nic rodzącego nowe wątpliwości. Kontrowersyjny był więc raczej autorytarny sposób wprowadzenia tych zmian, niż sama ich treść<sup>764</sup>.

---

*terza intersessione settembre 1964 – settembre 1965*, G. Alberigo, A. Melloni (eds.), Il Mulino, Bologna 1999, s. 422–423.

<sup>764</sup> Por. F. Anderson, *Council Daybook. Vatican II, Session 3*, The National Catholic Welfare Conference, Washington 1965, s. 286. Wszystkie poprawki omawia szczegółowo: J. Feiner, *Decree on Ecumenism. Appendix: The nineteen changes inserted into the text of the Decree on Ecumenism at the request of Pope Paul VI on 19 November 1964* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1968, s. 159–164.

W głosowaniu nad całością dekretu o ekumenizmie, które odbyło się 20 listopada, rozkład głosów był następujący – na 2129 głosów: 2054 za, 64 przeciw, 6 za z zastrzeżeniami, 5 nieważnych<sup>765</sup>. Następnego dnia na uroczystej sesji publicznej za przyjęciem *Unitatis redintegratio* głosowało 2137 ojców, a 11 było przeciw<sup>766</sup>.

### 3. WNIOSKI

Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski:

Po pierwsze, ostateczna wersja dekretu o ekumenizmie jest pokłosiem nie tylko debat w auli soborowej, licznych sugestii sformułowanych na piśmie, ale także bezpośrednich ingerencji Pawła VI w ostateczną postać dokumentu.

Po drugie, w toku prac nad dokumentem odchodzono od rozumienia ekumenizmu jako dialogu z innymi religiami, na rzecz rozumienia go jako ruchu na rzecz jedności chrześcijan.

Po trzecie, w trakcie soborowych debat doszło do znaczącej zmiany w obszarze terminologii. Podczas gdy w pierwszych schematach dominowało rozumienie ekumenizmu jako powrotu braci odłączonych do Kościoła katolickiego, w ostatecznej wersji dekretu termin *reditus* się nie pojawia. Nie występują także terminy: *potestas* czy *iurisdictio*. Zmieniły się także określenia chrześcijan niekatolików. „Dysydentów” z pierwszych schematów zastąpili „bracia odłączeni”.

Po czwarte, niektóre bardzo istotne kwestie (np. hierarchia praw) zostały wprowadzone do dekretu dopiero w ostatniej fazie jego przygotowywania, jednak wybrzmiały wcześniej w auli soborowej.

---

<sup>765</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXII–CCXXVII*, s. 636–637.

<sup>766</sup> Por. *Acta synodalia. Volumen I: Periodus tertia. Pars VIII: Congregationes generales CXXIII–CCXXVII*, s. 783.

## ROZDZIAŁ III

### ANALIZA LINGWISTYCZNA

**A**naliza języka *Unitatis redintegratio*, czyli najważniejszych terminów i sformułowań Dekretu o ekumenizmie, pozwala wskazać jego kluczowe idee. Należą do nich:

- a) dialog (*dialogus*);
- b) ekumenizm (*oecumenismus, oecumenicus*);
- c) różnorodność (*diversitas, diversus, varietas, varius*);
- d) oddzielenie (*disiungo, seiungo, separo*);
- e) prawda (*veritas*).

#### 1. DIALOG (*DIALOGUS*)

Łaciński termin *dialogus* pojawia się w dekrete 12 razy. Żaden inny dokument *Vaticanum II* nie przywołuje go tak często. Kwestia dialogu prezentowana jest w *Unitatis redintegratio* wieloaspektowo, dlatego omawiany jest zarówno podmiot dialogu, jego specyfika oraz zakres tematyczny, jak i cel, owoce oraz przeszkody. Dokument posługuje się dwoma przymiotnikami w charakterystyce dialogu: „ekumeniczny” (UR 11, 19, 23) i „braterski” (UR 18). Już te określenia

wskazują na istotę dialogu ukazanego na kartach Dekretu. Chodzi wyłącznie o dialog między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, który ma mieć charakter braterski.

Dekret wymienia następujące podmioty dialogu: eksperci (*periti*), teologowie katoliccy, a szczególnie ci wszyscy, którzy podejmują wysiłki na rzecz przywrócenia pełnej komunii między Kościołami. Podmiotami dialogu są biegli i odpowiednio wykształceni eksperci (*inter peritos apte instructos*), którzy prowadzą go na zorganizowanych w duchu religijnym spotkaniach chrześcijan z różnych Kościołów i Wspólnot (UR 4). Mają to być teologowie katoliccy (UR 11), naprawdę kompetentni (*vere periti*), działający pod nadzorem biskupów (UR 9). W przypadku dialogu Kościoła katolickiego z Kościołami wschodnimi mają to być wszyscy, którzy podejmują wysiłki na rzecz zjednoczenia (UR 14). Dialog, jak podkreśla *Unitatis redintegratio*, jest jednym z elementów ruchu ekumenicznego (UR 4).

Owoce dialogu jest bliższe prawdy poznanie doktryny i życia Wspólnot wraz z bardziej sprawiedliwą ich oceną (UR 4), a także odkrycie rzeczywistego stanu (*conditio*) Kościoła katolickiego. Dialog ma zatem skutkować lepszym poznaniem innych Wspólnot oraz uzyskaniem jaśniejszego obrazu na temat własnego stanu (UR 9). Służy odkrywaniu prawdy nie tylko o innych, ale i o sobie.

Kwestia przeszkód w dialogu jest podejmowana przez Dekret od strony negatywnej. Taką przeszkodą nie powinien być sposób wyrażania wiary katolickiej. Dlatego dokument postuluje, aby przekazywać całą (*integra*) doktrynę i czynić to w sposób jasny (*lucide*), unikając fałszywego irenizmu (UR 11).

Dekret jasno określa sposób postępowania katolickich teologów uczestniczących w dialogu. Mają oni trzymać się nauki Kościoła, podejmować wspólnie z braćmi oddzielnymi dociekania (*investigationes*) nad Bożymi misteriami, postępując z umiłowaniem prawdy, miłością i pokorą (UR 11).

Przed uczestnikami dialogu z Kościołami wschodnimi Dekret stawia zadanie podejmowania refleksji nad powstaniem i rozwojem tych Kościołów, nad ich relacjami ze Stolicą Rzymską, zanim doszło do podziału, a także wyrabiania sobie właściwego osądu na temat tych kwestii. Takie działania będą znaczącym (*summopere*) wkładem w dialog (UR 14).

Celem dialogu jest przywrócenie i zachowanie zarówno komunii, jak i jedności (UR 18). Nie chodzi więc tylko o przywrócenie (*restaurandam*) komunii i jedności, ale także o ich utrzymanie (*servandam*). Oprócz braterskiego dialogu istotną rolę na drodze do jedności odgrywa także modlitwa i inne, niewymienione z nazwy, przedsięwzięcia i formy życia kościelnego.

Dekret określa jasno fundament i impuls do dialogu (*fundamentum huius dialogi atque incitamentum*). Nie przemilczając różnic, które określa mianem poważnych rozbieżności (*magni ponderis discrepantias*), podkreśla rolę Pisma Świętego w dialogu ekumenicznym z oddzielnymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie. Jest ono wyjątkowym (*eximia*) narzędziem do osiągnięcia jedności (UR 21). Przedmiotem (*obiectum*) dialogu z tymi Kościołami i Wspólnotami powinny być, według Dekretu, kwestie dotyczące nauki o Uczcie Pańskiej, o sakramentach, o kulcie i o posługach w Kościele (UR 22). Z uwagi na różnice w rozumieniu Ewangelii i wynikające z nich inne rozwiązania współczesnych problemów społecznych, dialog można rozpocząć od moralnego zastosowania Ewangelii (UR 23).

Pojęcie dialogu występuje w każdym rozdziale Dekretu. Tym samym posiada on znaczenie zarówno na poziomie zasad, jak i praktyki.

## 2. EKUMENIZM (*OECUMENISMUS, OECUMENICUS*)

Terminy „ekumenizm” (*oecumenismus*) i „ekumeniczny” (*oecumenicus*) występują w sumie ponad 30 razy w Dekrecie. Dokument nie

podaje ścisłej definicji ekumenizmu. Wspomina natomiast o katolickich zasadach ekumenizmu, o realizowaniu go w praktyce, o jego rozwoju, o rzeczywistej jego naturze, o przestrzeniach, w których się realizuje, o jego owocach, a także o jego istocie.

Katolickim zasadom (*principiis*) ekumenizmu Dekret poświęca rozdział pierwszy, a realizowaniu go w praktyce (*exercitio*) drugi, wskazując tym samym, że wszystko, co jest zawarte w tych rozdziałach, odnosi się do ekumenizmu. Widoczna w różnych sferach życia Kościoła odnowa zapowiada pomyślność przyszłemu rozwojowi ekumenizmu ( *futuros oecumenismi progressus*). Wśród znaków odnowy Dekret wymienia: ruch biblijny i liturgiczny, głoszenie słowa Bożego, katechizację, apostołstwo świeckich, nowe formy życia zakonnego, duchowość małżeństwa, nauczanie i działalność społeczną Kościoła. Zapowiadają (*portendunt*) one dalszy pomyślny rozwój ekumenizmu (UR 6).

Istotnym elementem ekumenizmu jest wewnętrzna przemiana. Bez niej, jak stwierdza Dekret, nie istnieje autentyczny (*veri nominis*) ekumenizm. Warunkiem *sine qua non* ekumenizmu są: „nowość ducha” (*ex novitate mentis*), „zaparcie się siebie” (*ex sui ipsius abnegatione*) i „swobodne wylanie miłości” (*ex caritatis liberrima effusione*). Sformułowanie *oecumenismus veri nominis* sugeruje, że mogą istnieć wypaczone rozumienia ekumenizmu, od których Dekret się odcina, podkreślając znaczenie wewnętrznej przemiany (*interiore conversione*) (UR 7). Przemiana serca (*conversio cordis*), świętość życia i modlitwy o jedność chrześcijan mogą, według Dekretu, być określone mianem duchowego (*spiritualis*) ekumenizmu (UR 8). Jest to jedyny w dokumencie przymiotnik, charakteryzujący rzeczownik „ekumenizm”.

*Unitatis redintegratio* wskazuje na związek ekumenizmu z działalnością misyjną. Wzywa katolickich misjonarzy, działających „na tych samych terenach, co inni chrześcijanie”, do zapoznawania się (*cognoscant*) zarówno z istniejącymi tam problemami, jak i z owocami (*fructus*), jakie dla ich pracy apostołskiej może przynieść ekumenizm (UR 10). Jawi się on nie jako przeszkoda, ale jako wsparcie działalności misyjnej.



Istotę ekumenizmu dokument opisuje *per negationem*, podkreślając, że nic nie jest mu tak obce (*alienum*) jak „fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości doktryny katolickiej i zaciemnia jej właściwy i dokładny sens” (UR 11).

Przymiotnik *oecumenicus* charakteryzuje w Dekrecie: sobory (*Synodi, concilia*), ruch (*motus*), dzieło (*opus*), działalność (*actio*), przedsięwzięcie (*inceptum*), znaczenie (*momentum*), zebrania (*conventus*), aspekt (*aspectus*), dialog (*dialogus*), zmysł (*sensus*).

Mianem ekumenicznych Dekret charakteryzuje sobory, które odbyły się na Wschodzie (UR 14, 16) oraz Sobór Watykański II (UR 1). Chociaż odnosi się także do postanowień Soboru Chalcedońskiego, to jednak nie określa go mianem ekumenicznego (UR 13). Dekret wydaje się być jednak niekonsekwentny, kiedy raz określa Sobór Efeński mianem ekumenicznego (UR 15), a w innym miejscu nie stosując już do niego tego określenia (UR 13).

Przymiotnik *oecumenicus* najczęściej odnosi się do ruchu, działalności (UR 4, 13, 24) i dialogu (UR 11, 19, 23). Pozostałe określenia pojawiają się w dekreście tylko raz.

Dokument prezentuje genezę, uczestników, cel, a także definicję ruchu ekumenicznego. Mówiąc o jego początkach, wskazuje na łaskę Ducha Świętego, dzięki której pomiędzy braćmi oddzielonymi powstał i nieustannie rozszerza się ruch na rzecz odnowienia jedności wszystkich chrześcijan (UR 1).

Do uczestników (*participant*) ruchu ekumenicznego Dekret zalicza tych, którzy wzywają Boga Trójjedynego i „Jezusa wyznają jako Pana i Zbawiciela”. Dekret podaje jednak dodatkowy, niedogmatyczny warunek. Precyzuje bowiem, że chodzi nie o poszczególne oddzielone od siebie jednostki (*nec modo singuli seiunctim*), ale o społeczność, „w których usłyszeli Ewangelię i które każdy uznaje za swój i Boży Kościół” (UR 1).

Celem ruchu ekumenicznego jest przewyciężanie (*superanda*) przeszkód na drodze do pełnej komunii. Dekret ma na myśli kwestie zarówno natury doktrynalnej, dyscyplinarnej, jak i strukturalnej (UR 3).

*Unitatis redintegratio* definiuje ruch ekumeniczny jako „działania i przedsięwzięcia, podejmowane i stosownie do różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili, ustanawiane w celu wspierania jedności chrześcijan” (UR 4). Dokument nie ogranicza się do ogólnego stwierdzenia, ale precyzuje, o jakie „działania i przedsięwzięcia” (*activitates et incepta*) chodzi. Wspomina nie tylko o usuwaniu słów, opinii i zachowań, które nie odpowiadają sytuacji oddzielonych braci, ale także o dialogu między ekspertami, polegającym na pogłębionym wyjaśnieniu i prezentacji własnej doktryny.

Jakby duszą (*tamquam anima*) całego ruchu ekumenicznego są: nawrócenie serca, świętość życia oraz prywatne i publiczne modlitwy o jedność chrześcijan (UR 8).

Różna jest też dynamika ruchu ekumenicznego. Chociaż jeszcze nie wszędzie (*nondum ubique*) nabrał on znaczenia, to jednak w Dekrecie wyrażono nadzieję, że stopniowo u wszystkich będzie wzrastał zmysł ekumeniczny (*sensus oecumenicus*) (UR 19).

Wspominając o dziele ekumenicznym (*operi oecumenico*), dokument zachęca wszystkich katolików do pilnego w nim uczestnictwa. To zaangażowanie ma wynikać z rozpoznawania znaków czasu (UR 4). *Unitatis redintegratio* szczegółowo charakteryzuje, na czym ma polegać działalność (*actione*) ekumeniczna. Wymienia następujące kwestie: troska o braci oddzielonych, modlitwa za nich, kontakt z nimi, wyjście im naprzeciw (UR 4). Dekret wyraźnie rozróżnia przedsięwzięcia ekumeniczne (*ab oecumenico incepto*) oraz przyjmowanie innych chrześcijan do Kościoła katolickiego. Chociaż są to działania różniące się pod względem natury (*natura sua distingui*), to jednak nie wykluczają się nawzajem (UR 4). Uwagi zawarte we wstępie do III rozdziału mają na celu roztropne prowadzenie działalności ekumenicznej (*ad prudentem actionem*) (UR 13). Ma ona być

„w pełni i szczerze katolicka, czyli wierna” otrzymanej od Apostołów i Ojców prawdzie, „zgodna z wiarą, którą zawsze wyznawał Kościół katolicki”, a także „zawsze zmierzać do pełni, która z woli Pana ma z biegiem czasu przydawać wzrostu Jego Ciału” (UR 24).

Dokument postuluje wykładanie „teologii oraz innych dziedzin wiedzy, zwłaszcza historycznych, w aspekcie ekumenicznym” (*sub aspectu oecumenico*). Określa taki sposób wykładu jako prawidłowy (*adamussim*), przeciwstawiając go ujęciu polemicznemu (*non polemicce*) (UR 10).

Dekret przypisuje szczególne znaczenie ekumeniczne (*insigne obtinet momentum oecumenicum*) odnowie Kościoła, którą dostrzega na różnych polach. Dokument nie tylko pozwala, ale i zaleca (*optandum*) – aczkolwiek w szczególnych okolicznościach, takich jak: modlitwy ekumeniczne oraz spotkania ekumeniczne (*in oecumenicis conventibus*) – aby katolicy łączyli się w modlitwie z oddzielonymi braćmi (UR 8).

### **3. RÓŻNORODNOŚĆ** **(*DIVERSITAS, DIVERSUS, VARIETAS, VARIUS*)**

Rzeczownik *diversitas* pojawia się w dokumencie pięć razy, podczas gdy przymiotnik *diversus* 15 razy.

Jeśli chodzi o formę rzeczownikową, to Dekret opatruje ją przydawką *legitima* (UR 17), aby podkreślić, że jest ona uprawniona. Różnorodność nie tylko nie stanowi przeszkody dla „jedności Kościoła, lecz raczej przydaje mu blasku i w znacznym stopniu przyczynia się do spełnienia jego posłannictwa” (UR 16). Mamy więc do czynienia z pozytywną oceną różnorodności. Dokument wymienia jej różne obszary: obyczaje, zwyczaje (*morum consuetudinumque diversitas*) (UR 16), a także obrzędy (*rituum*) liturgiczne (dopuszczając wolność „w różnych formach życia duchowego i postaw życiowych”, „a nawet

w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy) (UR 4). Poszukując przyczyn uprawnionej różnorodności, wskazuje na rolę mentalności i warunków życia (UR 14). Oddzielone Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie, jak podkreśla Dekret, różnią się znacznie nie tylko od Kościoła katolickiego, „ale i między sobą, odmiennym pochodzeniem, doktryną i życiem duchowym” (UR 19).

Przymiotnik *diversus* odnosi się w Dekrecie do różnych obszarów: dróg (*vias*), którymi podążają chrześcijanie (UR 1), sposobu (*modo*), który wyraża ich tęsknotę „za jednym widzialnym Kościołem” (UR 1), uwarunkowań (*condicionem, conditiones*) każdego Kościoła (UR 3, 13), Kościołów i Wspólnot (*Ecclesiis vel Communitatibus, Coetuum christianorum*), które uczestniczą w dialogu (UR 4, 13), związku (*nexus*) prawd z fundamentami wiary chrześcijańskiej (UR 11), rozłamów (*divisiones*), które różnią się między sobą z racji pochodzenia, miejsca, czasu, rodzaju i znaczenia problemów (UR 13), postaci (*formis*) i sposobów (*modis*) przyjęcia spuścizny Apostołów (UR 14), sposobu formułowania (*enuntiatione*) prawd wiary (UR 17), metod i środków (*methodi gressusque*), zmierzających do „poznania i wyznawania prawd Bożych” (UR 17), tradycji (*traditionibus*), które są nośnikami spuścizny duchowej, liturgicznej, dyscyplinarnej i teologicznej (UR 17). Dokument posługuje się także zwrotem *diversi quidem diverse*, aby pokazać niezwykłą różnorodność zapatrywań „na stosunek Kościoła do Pisma świętego” (UR 21).

Dziesięć razy *Unitatis redintegratio* przywołuje terminy *varietas* i *varius*. Zarówno rzeczownik, jak i przymiotnik odnoszą się do różnorodnych darów (*munerum, muneribus*), których Duch Święty udziela w Kościele (UR 2). Najczęściej *varius* odnosi się jednak do zagadnień formalnych. Dekret charakteryzuje nim formy (*modis*) istniejących rozbieżności (UR 3), sposoby (*modis*), jakimi obrzędy chrześcijańskie mogą rodzić życie łaski (UR 3), formy (*formis*) „życia duchowego i postaw życiowych” (UR 4), przejawy (*modi*) życia Kościoła, w których dokonuje się odnowa (UR 6), sposoby (*varie*) wyjaśniania przyjętej

od Apostołów spuścizny (UR 14), formuły teologiczne (*theologicae formulae*), które nierzadko mają charakter komplementarny (UR 17), formy (*formis*) życia Kościoła (UR 18). Dokument wspomina także o różnych potrzebach (*necessitatibus*) Kościoła (UR 4), w zależności od których podejmowane są działania na rzecz jedności chrześcijan.

#### 4. ODDZIELENIE (*DISIUNGO, SEIUNGO, SEPARO*)

Dekret posługuje się różnymi pojęciami dla wyrażenia idei oddzielania czy to Kościołów i Wspólnot między sobą, czy to poszczególnych chrześcijan.

Pojęcie *disiuncti* pojawia się w dekrecie tylko raz. Opisuje sytuację rozdzielonych (*inter se disiunctos*) chrześcijan (UR 1).

Najczęstszym terminem, opisującym oddzielenie chrześcijan między sobą, jest imiesłów *seiuncti*, który pojawia się w dokumencie niemal 30 razy. Najczęściej (18 razy) łączy się on ze słowem „bracia” (*fratres*), rzadziej (dziesięć) natomiast odnosi się do Kościołów i Wspólnot, a raz opisywani są nim chrześcijanie.

Dekret posługuje się również przysłówkiem *seiunctim* (UR 1). Charakteryzuje nim uczestników ruchu ekumenicznego, którzy nie angażują się w działania na rzecz jedności osobno (*seiunctim*), ale zgromadzeni są w społecznościach.

Termin *separati* występuje w dekrecie tylko raz. Odnosi się do Kościołów i Wspólnot kościelnych, które odłączyły się (*separatae*) od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej. Pomimo tego odłączenia pozostają one z Kościołem katolickim w ścisłym związku (UR 19). Dekret posługuje się także rzeczownikiem *separatio*. Charakteryzuje nim zarówno sytuacje historyczne, jak i stan współczesny. Odnosząc się do przyczyn, które doprowadziły do rozłamów, obok przyczyn zewnętrznych wymienia także „brak wzajemnego zrozumienia i miłości” (UR 14). Dekret zaleca zbadanie relacji łączącej Stolicę Rzymską z Kościołami Wschodnimi, zanim doszło do podziału (UR 14). Wyraźnie zaznacza,

że nie można obarczać grzechem odłączenia (*de separationis peccato*) tych, którzy urodzili się w rozdzielonych wspólnotach.

## 5. PRAWDA (*VERITAS*)

Termin „prawda” pojawia się w dekrecie 13 razy. Najczęściej odnosi się do perspektywy teologicznej, rzadziej do historycznej. Zdarza się, że opisuje postawę, która winna cechować katolików.

Kościół katolicki jest opisany jako pełen łaski i prawdy (*plenitudine gratiae et veritatis*). Chociaż Duch Boży posługuje się Kościołami i Wspólnotami oddzielnymi jako środkami zbawienia, to jednak ich skuteczność czerpie z pełni prawdy obecnej w Kościele katolickim (UR 3). To on jest ubogacony „wszelką prawdą objawioną przez Boga (*omni a Deo revelata veritate*). (UR 4). Dekret podkreśla także zaangażowanie wiernych Kościoła katolickiego na rzecz prawdy (UR 4).

Dokument dopuszcza wolność nie tylko w odniesieniu do różnych obrzędów liturgicznych, form życia duchowego, ale nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy (*in theologica veritatis revelatae elaboratione*) (UR 4). Wskazuje na różne metody i środki stosowane przez Kościoły na Wschodzie i Zachodzie w badaniu objawionej prawdy (*in veritatis revelatae exploratione*) (UR 17). Odnotowuje, aczkolwiek nie ocenia, różnice w interpretacji objawionej prawdy (*interpretationis revelatae veritatis*) (UR 19). Z wyraźnym uznaniem odnosi się do tradycji teologicznych chrześcijan wschodnich, dostrzegając w nich ukierunkowanie na pełną kontemplację prawdy chrześcijańskiej (*veritatem plene contemplandam tendere*) (UR 17).

Postulując poznanie ducha braci oddzielonych, Dekret wymaga, aby podejmować takie działania w prawdzie i życzliwości (UR 9), a wykładając w aspekcie ekumenicznym teologię, inne dziedziny wiedzy, zwłaszcza historyczne, czynić to w taki sposób, aby odpowiadało to prawdzie (*rerum veritati respondeant*) (UR 10). Brak prawdy utrudnia bowiem wzajemne stosunki między Kościołami. Dlatego Dekret

postuluje usuwanie słów, opinii i postaw, które nie odpowiadają sprawiedliwości i prawdzie (UR 4).

Przed teologami katolickimi, zaangażowanymi w dialog ekumeniczny, Dekret stawia wymaganie zarówno umiłowania prawdy (*cum veritatis amore*), jak i pamiętania „o istnieniu porządku czy „hierarchii” prawd (*‘hierarchiam’ veritatum*) nauki katolickiej” (UR 11). Na koniec dokument utożsamia katolickość z prawdą, stwierdzając, że działalność ekumeniczna ma być w pełni i szczerze katolicka, czyli „wierna prawdzie” (*fidelis nempe veritati*), otrzymanej od Apostołów i Ojców (UR 24).

## 6. PODSUMOWANIE

Choć w *Unitatis redintegratio* znajdziemy terminy, które występują częściej, wydaje się, że pojęciem kluczowym dla charakterystyki tego dokumentu jest *dialogus*. W pierwszej kolejności określa on relację Kościoła katolickiego z Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi, które nie utrzymują ścisłej łączności z Rzymem. Można jednak potraktować soborowy Dekret również jako studium przypadku ilustrujące zasady prowadzenia dialogu w każdej przestrzeni.

Jak pisał Alberto Melloni, ojcowie soborowi w opisywaniu drogi do zjednoczenia chrześcijan odeszli od języka powrotu, który mógłby się kojarzyć z krytykowanym przez braci odłączonych unionizmem, na rzecz języka uczestnictwa w łasce. Posłużyli się również językiem gradacji prawd, czego wyrazem jest użycie terminu *veritas* w liczbie mnogiej (*hierarchia veritatum*), co można potraktować jako punkt zwrotny w myśleniu o dalszej drodze do potencjalnej jedności<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. A. Melloni, *Linguaggio della riforma e riforma del linguaggio nel Concilio Vaticano II* [w:] *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, P. Chenaux, K. P. Kartaloff (red.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, s. 513.

Choć takie podejście może budzić wątpliwości i pytania o wierność, nie znajdziemy w dokumencie o ekumenizmie pojęć, które dotyczyłyby kompromisu. Nieuzasadnione są więc zarzuty wobec ojców soborowych o rozwodnienie prawdy czy rezygnację z niej. W świetle analiz językowych można wyciągnąć wniosek, że dialog ekumeniczny, ale i każdy typ dialogu nie powinien polegać na przemilczaniu prawdy, ale być drogą dochodzenia do pełniejszego jej zrozumienia.

Co ciekawe, ojcowie soborowi nie używają terminów potępiających braci oddzielonych, oskarżających ich o odstępstwo czy herezję. Prawdopodobnie jest to związane z jednej strony z wyrażanym w debatach przekonaniem, że za rozłamy odpowiadał również Kościół katolicki. Z drugiej strony, takiego podejścia wymaga pedagogika prowadzenia dialogu, oparta na założeniu, że najpierw poszukujemy tego, co łączy, a dopiero później rozwiązujemy kwestie sporne.



## ROZDZIAŁ IV

### ANALIZA I EWALUACJA DEKRETU

**P**romulgacja przez Sobór Watykański II osobnego dekretu dotyczącego ekumenizmu stanowi bardzo ważne wydarzenie w historii Kościoła rzymskokatolickiego oraz w relacjach między katolicyzmem i innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Kluczowym elementem decydującym o doniosłości tego wydarzenia jest niewątpliwie treść Dekretu o ekumenizmie, dlatego w niniejszym rozdziale skupimy się na teologicznej analizie soborowego tekstu. Podejmując to przedsięwzięcie należy pamiętać, że Dekret o ekumenizmie jest ściśle powiązany z innymi dokumentami soborowymi, zwłaszcza zaś z Konstytucją dogmatyczną o Kościele. Zakłada on znajomość i przyjęcie odnowionej eklezjologii *Lumen gentium*, z której wyrasta katolickie rozumienie ekumenizmu<sup>1</sup>. W procesie analizy należy ponadto uwzględnić fakt, że „naturalne” środowisko interpretacyjne Dekretu o ekumenizmie tworzą również teksty, które są owocem recepcji posoborowego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego na temat ekumenizmu. Chodzi tu między innymi o dokumenty Papieskiej Rady

---

<sup>1</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecueménico Vaticano II*, t. II, R. Vázquez Jiménez (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, s. 133–135; L. Sartori, *I principi cattolici dell’ecumenismo alla luce dell’esperienza di 20 anni*, „Studi Ecumenici” 1984, vol. 2, s. 466.

(Dykasterii) do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, encyklikę Jana Pawła II *Ut unum sint* czy teksty dialogów ekumenicznych<sup>2</sup>.

Niezwykle wymownym jest fakt, że po raz pierwszy soborowy dokument Kościoła katolickiego przyjmuje w tytule nazwę „O ekumenizmie” (*De oecumenismo*), która razem ze swym desygnatem ukształtowała się poza Kościołem katolickim<sup>3</sup>. Nie dokonało się to jednak bez pewnych trudności, o czym świadczy soborowa debata nad schematem Dekretu<sup>4</sup>. Oficjalny łaciński tytuł soborowego Dekretu o ekumenizmie brzmi *Unitatis redintegratio* („Przywrócenie jedności”) i wywodzi się od dwóch słów rozpoczynających tekst dokumentu. Użyty

<sup>2</sup> Por. L. Žak, *Rileggere l'„Unitatis redintegratio” a 50 anni dall'apertura del Vaticano II* [w:] *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Ph. Chenaux, N. Bauquet (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, s. 124–125.

<sup>3</sup> Wprawdzie już Instrukcja Świętego Oficjum z 1949 roku posłużyła się, także w tytule, słowem „ruch ekumeniczny”, nie był to jednak tekst tej rangi, co dokument soborowy.

<sup>4</sup> Istotnie, w toku debaty nad schematem Dekretu niektórzy ojcowie zdecydowanie odrzucali samo pojęcie ekumenizmu, postrzegając je jako nacechowane protestantyzmem. Por. *Interwencja kard. A. Bacci* [w:] *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 531; *Interwencja kard. E. Ruffini* [w:] *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXIII*, s. 598. Odnosząc się do wysuwanych w tym względzie zastrzeżeń, Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan wskazał na następujące racje przemawiające za zachowaniem tytułu *O ekumenizmie*: 1) słowo „ekumenizm” jest już w dość szerokim użyciu i wciąż się rozpowszechnia; 2) słowo to można łatwo objaśnić tym, dla których jeszcze nie jest znajome; 3) zawarty w tytule termin „ekumenizm” należy rozumieć zgodnie z zasadami katolickimi, przedłożonymi w Dekrecie; 4) porzucenie tytułu schematu *O ekumenizmie* mogłoby wzbudzić podejrzenie, że Kościół katolicki chce być nieobecny w pracy podjętej w całym świecie na rzecz przywrócenia jedności oraz chce tę wolę zamaniifestować już w samej swojej terminologii. Por. *Relacja pisemna Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan rozdana ojcom soborowym w lipcu 1964 r.* [w:] *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 334–335. W jakimś stopniu za zachowaniem tytułu *De oecumenismo* przemawiał również fakt obecności słowa „ekumenizm” w tytule Instrukcji Świętego Oficjum *De motione oecumenica* (1949). Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 230–231; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 139–142; M. Velati, *Una difficile transizione...*, s. 405.

termin *redintegratio* uwydatnia ideę przywrócenia czegoś, co zostało utracone. Oznacza więc zadanie ukierunkowane na przyszłość i wskazuje na potrzebę aktywnego zaangażowania w jego urzeczywistnienie. Wszystko to niesie z sobą pewną nowość w stosunku do poprzedniej idei zjednoczenia rozumianego w kategoriach powrotu innych chrześcijan do Kościoła katolickiego<sup>5</sup>.

Prezentowany temat zostanie rozwinięty w sześciu punktach<sup>6</sup>: Wstęp (1); Katolickie zasady ekumenizmu (2); Wprowadzenie ekumenizmu w życie (3); Kościoły i Wspólnoty kościelne oddzielone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej (4); Zakończenie (5); Próba oceny (6)<sup>7</sup>.

## 1. WSTĘP (1)

Dekret o ekumenizmie rozpoczyna się od wstępu, w którym zostaje przedstawiony powód wydania dokumentu<sup>8</sup>. Już na początku Dekret wskazuje na sytuację podziału, w jakiej znajdują się Wspólno-

<sup>5</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 230–232; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 144.

<sup>6</sup> Przyjęty podział rozdziału zasadniczo uwzględnia strukturę dekretu *Unitatis redintegratio*, na którą składają się: krótki wstęp (nr 1), trzy rozdziały (nr 2–23) oraz zakończenie (nr 24). Wprawdzie zakończenie nie zostało wyodrębnione w strukturze tekstu, ale faktycznie taki charakter przyjmuje ostatni punkt dokumentu. Poszczególne rozdziały Dekretu otrzymały własne tytuły: pierwszy (doktrynalny): *Katolickie zasady ekumenizmu* (nr 2–4); drugi (praktyczny): *Wprowadzenie ekumenizmu w życie* (nr 5–12); trzeci (opisowy): *Kościoły i Wspólnoty kościelne oddzielone od rzymskiej Stolicy Apostolskiej* (nr 13–23).

<sup>7</sup> W niniejszym opracowaniu posługujemy się przekładem polskim Dekretu: Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski: nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 193–208. W przypadku drobnych rozbieżności przekładu mamy na uwadze tekst oryginalny oraz inne polskie tłumaczenia interesującego nas dokumentu.

<sup>8</sup> Wstęp został wprowadzony w końcowej fazie prac nad Dekretem, w następstwie próśb zgłaszanych w tym zakresie przez licznych ojców soborowych. Por. M. Velati, *Una difficile transizione...*, s. 403–405.

ty chrześcijańskie, na podejmowane na całym świecie wysiłki zmierzające do odnowienia utraconej jedności oraz na potrzebę ekumenicznego zaangażowania katolików, zgodnie z określonymi w tym dokumencie zasadami.

W pierwszym akapicie Dekretu ojcowie soborowi podkreślają, że przywrócenie jedności wśród wszystkich chrześcijan jest jednym z głównych zamierzeń Soboru Watykańskiego II<sup>9</sup>. Konieczność zajęcia się przez Sobór tym tematem, a także potrzeba szerszej troski o zjednoczenie chrześcijan – jak wyjaśniają ojcowie soborowi – wynika z uświadomienia sobie przez chrześcijan istniejącego napięcia pomiędzy wolą Chrystusa, który chciał i założył jeden jedyny Kościół, a aktualnym stanem podziału chrześcijan, a tym samym istnieniem wielu Wspólnot chrześcijańskich<sup>10</sup>. Mimo „rozbieżnych przekonań i podążania różnymi drogami”, każda z nich uważa, że reprezentuje prawdziwe dziedzictwo Jezusa Chrystusa (UR 1)<sup>11</sup>. Ojcowie soborowi z ubolewaniem stwierdzają, że ten brak jedności jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorszeniem dla świata i szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> W ten sposób tekst przypomina jeden z celów postawionych Soborowi przez Jana XXIII od chwili ogłoszenia zamiaru jego zwołania (25 stycznia 1959), potwierdzony przez Pawła VI w przemówieniu otwierającym drugą sesję Soboru (29 września 1963) i obecny w licznych odpowiedziach na ankietę dotyczącą tematów, które mają być omówione na zgromadzeniu soborowym. Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 234.

<sup>10</sup> Fakt założenia przez Chrystusa jednego jedyne Kościoła nie wyklucza wielości Kościołów lokalnych, co potwierdza konstytucja *Lumen gentium*, gdzie mowa jest o Kościołach partykularnych, „uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki”. LG 23.

<sup>11</sup> Wypowiedź, że różne Wspólnoty chrześcijańskie pretendują do reprezentowania prawdziwego dziedzictwa Chrystusa, należy tu rozumieć jako opis faktu, który może stwierdzić każdy. Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 235.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 6; J. Feiner, *Commentary on the Decree [w:] Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. II, H. Vorigmiller (ed.), Herder and Herder, New York 1968, s. 58–59.

W drugim akapicie wstępu Sobór stwierdza, że w ostatnich czasach Pan świata wzbudza skruchę w sercach rozłączonych (*disiunctos*) chrześcijan i napełnia ich pragnieniem jedności. Wyrazem tego pragnienia i poszukiwania jedności jest między innymi ruch ekumeniczny, który powstał wśród „braci oddzielonych” (*fratres seiunctos*)<sup>13</sup> „dzięki wsparciu łaski Ducha Świętego” (UR 1)<sup>14</sup> i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi. W tym ruchu na rzecz jedności „uczestniczą ci, którzy wzywają imienia Boga w Trójcy i Jezusa wyznają jako Pana i Zbawiciela” (UR 1). Dekret definiuje tu uczestników istniejącego ruchu ekumenicznego przez przytoczenie formuły określającej dogmatyczne podstawy tegoż ruchu, przyjmowane przez wszystkie Wspólnoty Światowej Rady Kościołów<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Polski przekład (w edycji Pallottinum-Poznań 2002) łacińskiego wyrażenia *fratres seiunctos* jako „braci odłączonych” nie jest precyzyjny. W niniejszym rozdziale dla wyrażenia sytuacji „rozłączenia” używamy zasadniczo określenia „bracia oddzieleni” zamiast „bracia odłączeni”. Tylko w tekstach cytowanych zachowujemy oryginalną terminologię stosowaną przez tłumacza. W tym kontekście warto zauważyć, że w Dekrecie o ekumenizmie na określenie naszego „rozdzielenia” znajdujemy trzy rodzaje określeń: *fratres separati*, *fratres seiuncti* i *fratres disiuncti*. Język polski nie ma miarodajnych odpowiedników dla wyrażenia subtelności oryginalnego tekstu. Można dodać, że papież Pius XII w encyklice *Summi Pontificatus* z 20 października 1939 roku – jak już zauważono – użył po raz pierwszy oficjalnie określenia „bracia odłączeni”, zamiast „schizmatycy” czy „heretycy”. Por. Pius XII, *Encyklika Summi Pontificatus* (20.10.1939), nr 22, 73.

<sup>14</sup> Przekonanie, że ruch ekumeniczny powstał „pod wpływem łaski Ducha Świętego” zostało już wyrażone wcześniej w Instrukcji Świętego Oficjum z 1949 roku. Por. Kongregacja Świętego Oficjum, *Instrukcja „De motione oecumenica”* (20.12.1949), s. 371.

<sup>15</sup> Dekret nawiązuje do sformułowania bazy dogmatycznej Światowej Rady Kościołów, dokonanego podczas III Zgromadzenia Ogólnego Rady w New Delhi w 1961 roku, które brzmi następująco: „Światowa Rada Kościołów jest społecznością Kościołów, które – zgodnie z Pismem Świętym – wyznają, iż Pan Jezus Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem, i dlatego dążą wspólnie do tego, co czego są powołane, ku chwale Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”. Cyt. za K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, s. 135–136.

Z powyższego wynikają trzy ważne wnioski. Po pierwsze, w kontekście odwołania się Dekretu do doktrynalnych podstaw Światowej Rady Kościołów – jak zauważa kard. Walter Kasper – jasna staje się podstawowa różnica pomiędzy dialogiem ekumenicznym a dialogiem międzyreligijnym<sup>16</sup>. Po drugie, w Dekrecie o ekumenizmie Kościół rzymskokatolicki uznaje ruch ekumeniczny za dzieło Ducha Świętego<sup>17</sup>, o czym świadczy również wspomniane odwołanie do Światowej Rady Kościołów<sup>18</sup>. Po trzecie, Dekret traktuje niekatolików nie jako pewną sumę jednostek zbuntowanych w stosunku do katolicyzmu, ale jako członków wspólnot religijnych, w których „usłyszeli Ewangelię i które każdy uznaje za swój i Boży Kościół” (UR 1). Stanowi to ważną zmianę w kierunku pozytywnej wizji niekatolickich Wspólnot chrześcijańskich. To dość ostrożne stwierdzenie na temat społeczności, do których należą chrześcijanie niekatolicy, wskazuje na istniejące trud-

<sup>16</sup> Mimo że znaczenie i aktualność dialogu międzyreligijnego nie ulegają wątpliwości, to jednak „podstawy dialogu ekumenicznego i dialogu międzyreligijnego – jak wyjaśnia W. Kasper – są jakościowo różne. Dialog ekumeniczny wychodzi od wspólnego wyznania wiary w Jezusa Chrystusa i ma na celu widzialną jedność Kościoła; w dialogu międzyreligijnym brak wspólnego fundamentu chrystologicznego, nie stawia się też jako celu jedności. Tak więc mówienie o makroekumenizmie prowadziłyby do nieporozumień i tym samym zacierało różnicę jakościową pomiędzy tymi dwiema formami dialogu”. W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2003, t. 19, nr 1, s. 22.

<sup>17</sup> „Za ruchem ekumenicznym – podkreśla kard. Walter Kasper – stoi Duch Święty, a nie duch czasu, ani duch relatywizmu czy liberalnego historycyzmu, dla którego stare kontrowersje wyszły z mody, a więc nie są już aktualne; nie jest to też duch postmodernizmu pluralistycznego, który umieszcza tak po prostu obok siebie różne doktryny i Kościoły; nie, to Duch Święty, którego zadaniem, według Czwartej Ewangelii, jest przypomnienie nam słów i czynów Jezusa. To, że my przypomnieliśmy sobie wolę Jezusa, «aby wszyscy byli jedno» (J 17,21), jest więc znakiem działania Ducha Świętego w naszych czasach”. W. Kasper, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, s. 20.

<sup>18</sup> Por. G. Pattaro, *Per una pastorale dell'ecumenismo. Commento al Direttorio ecumenico*, Editrice Queriniana, Brescia 1984, s. 143–144; L. Antinucci, E. Scognamiglio, *Il sogno dell'unità. Il cammino ecumenico delle Chiese. Storia, teologia, spiritualità, evangelizzazione*, Editrice Elledici, Torino 2018, s. 146.

ności dotyczące określenia eklezjalnego statusu tych wspólnot i stanowi zarazem antycypację tematu, który zostanie rozwinięty w dalszej części dokumentu. Różnica zdań w tej kwestii nie przeszkadza jednak ojcom soborowym dostrzec podzielaną niemal przez wszystkich tęsknotę „za jednym widzialnym Kościołem Bożym” (UR 1)<sup>19</sup>.

Wstęp kończy krótkie wskazanie na cel Dekretu o ekumenizmie. Obecny przeto Sobór – jak czytamy w Dekrecie – wyrażając aprobatę dla istniejącego ruchu ekumenicznego, w oparciu o naukę przedstawioną w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, pragnie w tym dokumencie „przedstawić wszystkim katolikom środki, drogi i sposoby”, przy pomocy których będą mogli uczestniczyć w tym przedsięwzięciu i „odpowiedzieć na to wezwanie Boga i Jego łaskę” (UR 1).

## 2. ROZDZIAŁ PIERWSZY: KATOLICKIE ZASADY EKUMENIZMU (2–4)

Rozdział pierwszy Dekretu nosi tytuł: *Katolickie zasady ekumenizmu*. W pierwszej wersji projektu tytuł tego rozdziału brzmiał: *O zasadach katolickiego ekumenizmu*<sup>20</sup>. Takie sformułowanie tytułu mogło

<sup>19</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 239; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 60–61; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (hrsg.), Bd. 3, Verlag Herder, Freiburg am Breisgau 2005, s. 110–113.

<sup>20</sup> Należy zauważyć, że Yves Congar, podejmując w 1937 r. pierwszą w Kościele rzymskokatolickim próbę określenia zasad postępowania ekumenicznego, pisał jeszcze o „katolickim ekumenizmie”. Por. Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Éditions du Cerf, Paris 1937. Wyrażenie to – zdaniem niektórych teologów – mogło zainspirować redaktorów Dekretu o ekumenizmie do sformułowania tytułu pierwszego rozdziału Dekretu w schemacie przygotowawczym. Por. np. L. Sartori, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Edizioni Messaggero, Padova 1992, s. 59; L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan w świetle Dekretu o ekumenizmie (DE 2)*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2011, t. 3, s. 17.

sugerować, że istnieją różne ekumenizmy i że katolicy pragną określić swoją własną wersję. Mogło też budzić obawy w niektórych kręgach ekumenicznych, że Kościół rzymskokatolicki pragnie stworzyć konkurencyjny konfesyjnie ekumenizm w stosunku do Światowej Rady Kościołów. Dokonując korekty pierwotnego sformułowania tytułu tego rozdziału, Sobór dawał do zrozumienia, że jego intencją nie jest propagowanie własnego, specyficznego katolickiego ekumenizmu, ale określenie zasad katolickiego uczestnictwa w istniejącym już ruchu ekumenicznym. Przyjęcie w ostatecznej wersji tytułu: *Katolickie zasady ekumenizmu* wyrażało zarazem przekonanie, że łaska powołania ekumenicznego jest jedna i działa we wszystkich Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich<sup>21</sup>.

W tytule pierwszego rozdziału Dekretu zawiera się jednocześnie zapowiedź tego, co odnajdziemy w poszczególnych punktach tej części dokumentu, a mianowicie specyficzne dla Kościoła rzymskokatolickiego zasady postępowania ekumenicznego, sformułowane w oparciu o eklezjologiczne założenia konstytucji *Lumen gentium*. W ten sposób Dekret najpierw zwraca uwagę na katolicką koncepcję jedności Kościoła (nr 2). Następnie ukazuje w ogólnym zarysie naukę Kościoła katolickiego na temat sytuacji chrześcijaństwa w stanie podziału

---

<sup>21</sup> Por. F. Gil Hellin, *Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio*, [Concilii Vaticani II Synopsis 6], Libreria Editrice Vaticana, Roma 2005, s. 14; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 243–244; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 63; M. Velati, *Una difficile transizione...*, s. 406; O.H. Pesch, *The ecumenical potential of the Second Vatican Council*, Marquette University Press, Milwaukee 2006, s. 38. Takie stanowisko Dekretu potwierdza papież Paweł VI w przemówieniu (tuż po zatwierdzeniu tegoż dokumentu) do Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich wygłoszonym podczas swojej wizyty duszpasterskiej w Bombaju w dniu 3 grudnia 1964 r.: „Nasze inicjatywy [ekumeniczne] nie powinny być podejmowane we wzajemnej izolacji. Przeciwnie, wyrażamy nadzieję, że nasze wysiłki będą mogły towarzyszyć waszym staraniom i będą zjednoczone z waszymi poprzez pokorę, miłość i wzajemne zrozumienie, by w ten sposób wspólnie poszukiwać dróg, dzięki którym można w pełni zrealizować wolę Chrystusa: «aby wszyscy byli jedno»”. Cyt. za: L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan...*, s. 18.



(nr 3). W końcu podejmuje próbę określenia samego ekumenizmu (nr 4)<sup>22</sup>.

### *Misterium jedności Kościoła (UR 2)*

W punkcie drugim Dekret o ekumenizmie przedstawia tajemnicę jedności Kościoła. Prezentacja tego zagadnienia ma charakter biblijny i historiozbowczy, a tym samym – podobnie jak w konstytucji *Lumen gentium* – nie jest statyczna, ale dynamiczna. Dekret opisuje rolę każdej z Osób Boskich w tworzeniu i utrzymaniu jedności Ludu Bożego. Nauka o Kościele, leżąca u podstaw całego tego opisu, może być określona jako eklezjologia *communio*. Koncepcja ta integralnie łączy w sobie dwa wymiary Kościoła: wertykalny (komunia z Bogiem) i horyzontalny (komunia między ludźmi). W takim ujęciu Kościół jest więc rzeczywistością organiczną więzi duchowych (wiara, nadzieja, miłość) i więzi struktury widzialnej (wyznanie wiary, sakramenty, urząd pasterski), które osiągają swoją najwyższą wyrazistość w Eucharystii, będącej źródłem i wyrazem jedności Kościoła<sup>23</sup>.

W pierwszym akapicie dokument pokazuje, że jedność Kościoła pochodzi z jedności odwiecznego planu zbawczego Boga. W nawiązaniu do wybranych tekstów biblijnych Dekret przedstawia wydarzenie Chrystusa jako objawienie miłości Boga celem zebrania w jedno ludzkości potrzebującej zbawienia. Chrystus, przez ofiarowanie siebie samego na ołtarzu krzyża, zapewnił skuteczność modlitwy o jedność swoich uczniów (por. J 17,21). W przededniu odejścia z tego świata pozostawił Kościołowi Eucharystię jako prawdziwy sakrament jedności i obiecał dar Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela tej jedności. Te wszystkie wydarzenia są w istocie „czynami” Ojca, Syna i Ducha

<sup>22</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 247–248; L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan...*, s. 18–19; A. Skowronek, *Katolickie zasady ekumenizmu*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 1987, nr 4, s. 11.

<sup>23</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 64; G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme. Commentaire doctrinal*, Desclée De Brouwer, Paris 1966, s. 38.

Świętego, które prowadzą do stworzenia komunii, jaką jest Kościół. Rozumiane są zatem jako dzieło Boga, a nie człowieka. Bóg chce jedności, bo pragnie jedności rodzaju ludzkiego. Troska o jedność świata staje się więc motywem troski o jedność Kościoła. Wszystko to wskazuje na odejście od ekumenizmu eklezjocentrycznego na rzecz ekumenizmu bardziej chrystocentrycznego, w którym akcentuje się zbawcze dzieło Chrystusa, które objęło nas wszystkich<sup>24</sup>.

Drugi akapit szerzej ukazuje rolę Ducha Świętego w Kościele jako Ludzie Bożym Nowego Przymierza, a tym samym uwydatnia pneumatologiczny wymiar Kościoła. Duch Święty jest zasadą jedności Kościoła. On jest twórcą duchowej wspólnoty wiary, nadziei i miłości. On też rozdziela różnorodne „łaski i posługi”, wzbogaca Kościół w różne dary i buduje z wielości wierzących jedno Ciało Chrystusa. Z drugiej strony ojcowie soborowi zwracają uwagę, że Duch nie tworzy ani nie podtrzymuje tej duchowej wspólnoty bez ludzkiego pośrednictwa, co będzie przedmiotem szerszej refleksji w dalszej części tego samego numeru. Jest jednak rzeczą znamioną, że mowa o Duchu Świętym jako zasadzie jedności wyprzedza w Dekrecie refleksję o urzędzie jako czynnika jedności w Kościele. W ten sposób Duch Święty zostaje niejako usytuowany przed urzędem i – analogicznie – wspólnota łaski przed widzialnymi strukturami Kościoła. Inaczej ujmując, urząd w Kościele jest narzędziem, którym posługuje się Duch Święty, a to, co widzialne powinno stać w służbie nadprzyrodzonej łaski. Takie podejście do sprawy kościelnej jedności ma niewątpliwie wielkie znaczenie ekumeniczne. Stwarza między innymi podstawę, by mówić o uznaniu eklezjalnej rzeczywistości innych Wspólnot chrześcijańskich<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Por. L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan...*, s. 22–23; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 64; Z.J. Kijas, *Wstęp do Dekretu o ekumenizmie* [w:] *Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 343; F.A. Sullivan, *Duch Święty „zasadą jedności Kościoła”* (DE 2), „Communio” 1988, t. 8, nr 2, s. 10.

<sup>25</sup> Por. L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan...*, s. 25; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 65; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 118; A. Skowronek, *Katolickie zasady ekumenizmu*, s. 12.

Kolejne dwa akapity opisują hierarchiczną strukturę Kościoła. W trzecim akapicie wskazuje się na kolegium apostołskie z Piotrem na czele, któremu Chrystus powierzył zadanie nauczania, kierowania i uświęcania, celem utwierdzenia jedności wspólnoty wiary. Autorytet w Kościele widziany jest więc w swej funkcji tworzenia jedności. Charakterystyczne jest także wskazanie na kolegium apostołskie, przed wspomnieniem Piotra. Piotr występuje tutaj jako jeden z kolegium, któremu przypisana jest specjalna pozycja w ramach kolegium apostołskiego. Takie podejście odzwierciedla naukę o kolegialności biskupów, sformułowaną w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*<sup>26</sup>. W zakończeniu trzeciego akapitu podkreśla się ponadto, że sam Chrystus pozostaje zawsze „kamieniem węgielnym i najwyższym pasterzem dusz naszych” (UR 2). Oznacza to, że urząd kościelny, a więc i urząd Piotra, nie jest sprawowany niezależnie od Chrystusa i nie jest czymś zastępczym, w miejsce Chrystusa, lecz jest elementem składowym posługi Pana w Kościele. To podkreślenie jedynej w swoim rodzaju i niezastąpionej pozycji Chrystusa odpowiada ekumenicznym postulatam, by odrzucić nieporozumienie jakoby Kościół katolicki dostrzegął w nosicielu urzędu Piotrowego głowę Kościoła tuż obok Chrystusa lub w miejsce Chrystusa<sup>27</sup>.

W czwartym akapicie mowa jest o kolegium biskupów jako o następcach kolegium apostołskiego. Wskazuje się tutaj – podobnie jak powyżej – na potrójną funkcję urzędu kościelnego, choć czyni się to za pomocą innej terminologii. Akcent znów zostaje położony na jednoczącej funkcji urzędu. Chodzi o jedność, która dokonuje się „w wyznawaniu jednej wiary, we wspólnym sprawowaniu kultu Bożego oraz

<sup>26</sup> Por. LG 24–27.

<sup>27</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 66–67; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 253–254; L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan w świetle Dekretu o ekumenizmie (DE 2)*, s. 26–27; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 167.

w braterskiej zgodzie rodziny Bożej” (UR 2)<sup>28</sup>. Określenie Kościoła jako „rodziny Bożej” wprowadzone zostało do ostatecznego tekstu Dekretu głównie na życzenie biskupów afrykańskich, w miejsce wcześniejszego wyrażenia „w braterskiej zgodzie zarządzania z papieżem”, które podkreślało jedynie zgodę między pasterzami, bez odniesienia do całej rodziny wierzących<sup>29</sup>.

Prezentowany punkt Dekretu zamykają dwa krótkie akapity. Przedostatni nawiązuje do eschatologicznego wymiaru Kościoła, który „pielgrzymuje w nadziei do ostatecznego celu, wyznaczonego w górnej ojczyźnie” (UR 2)<sup>30</sup>. Można w tym widzieć – zdaniem niektórych teologów – swego rodzaju komentarz do instytucjonalnych elementów Kościoła, zwłaszcza zaś do urzędu, co do którego chrześcijanie nie są między sobą zgodni. Elementy te, ważne dla Kościoła pielgrzymującego, w tej ostatecznej perspektywie, do której Kościół zdąża, tracą swoje znaczenie. W ten sposób można mówić o pewnej relatywizacji elementów instytucjonalnych w Kościele. W końcu, w ostatnim akapicie Sobór mówi o „świętym misterium jedności Kościoła” (UR 2). Podobnie jak Kościół jako całość jest tajemnicą wiary, tak tajemnicą jest również jego jedność. Wzorem takiej jedności jest sama Trójca Przenajświętsza<sup>31</sup>.

W odniesieniu do całego numeru drugiego Dekretu o ekumenizmie należy zauważyć, że tekst nie mówi o Kościele katolickim w sensie wyznaniowym, ale o Kościele Jezusa Chrystusa. W komen-

<sup>28</sup> Por. LG 14; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 254–255; L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan...*, s. 28; A. Skowronek, *Katolickie zasady ekumenizmu*, s. 12.

<sup>29</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 67; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 255; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 169–170.

<sup>30</sup> Por. LG 9 i 68.

<sup>31</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 255; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 68; L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan...*, s. 28–29.

towanym tekście pojęcia „Kościół Chrystusowy” i „Kościół katolicki” nie są identyfikowane. Dlatego też wyrażen „Kościół Chrystusowy” i „Kościół katolicki” nie używa się zamiennie. Tekst oczywiście nie pozostawia żadnej wątpliwości co do tego, że według wiary katolickiej Kościół Chrystusa urzeczywistnia się właśnie w Kościele katolickim i posiada wspomniane widzialne elementy jedności, co w sposób wyraźny zostanie stwierdzone w dalszej części dokumentu<sup>32</sup>.

### *Eklezjalny status społeczności oddzielonych (UR 3)*

W punkcie trzecim Dekret przechodzi od opisu jedności Kościoła do określenia relacji braci oddzielonych do Kościoła katolickiego. Próbuje dać odpowiedź na pytanie, czym są w oczach Kościoła katolickiego społeczności chrześcijańskie od niego oddzielone i jaki jest stosunek między nimi a Kościołem katolickim. Przybliżenie tej kwestii jest nieodzowne dla ukazania możliwości odbudowania jedności między chrześcijaństwem niekatolickim i Kościołem katolickim.

Na początku Dekret zwraca uwagę na historyczne podziały w łonie chrześcijaństwa. Stanowi to nieodzowną przesłankę do ukazania elementów łączących, jak i jeszcze dzielących chrześcijan. Dokument nie podejmuje szczegółowego opisu skomplikowanych historycznych procesów rozdzielenia, koncentrując się na teologicznej ocenie tych wydarzeń. Dekret stwierdza, że podziały w Kościele mają swoje korzenie w ludzkiej słabości. Są one wynikiem grzechu, który zamyka człowieka na działanie Bożej łaski, oddala od Boga i od bliźniego. Autorzy dokumentu zauważają, że różnice myślenia i spory występowały już w Kościele pierwotnym. W krótkim teologicznym opisie podziału

---

<sup>32</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 256; L. Górka, *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan...*, s. 20 i 29; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 114.

chrześcijan, zamieszczonym na początku omawianego numeru, szczególnie ważne są trzy sformułowania<sup>33</sup>.

Po pierwsze – tekst nie mówi o podziale jednego Kościoła Chrystusowego na wiele Kościołów (!), lecz o odejściu większych społeczności chrześcijańskich od Kościoła katolickiego. Takie rozumienie historycznych podziałów odpowiada całkowicie świadomości katolickiej, która zakłada, iż Kościół Chrystusowy – mimo podziałów – nie przestał istnieć i realizuje się konkretnie w Kościele katolickim. Nie oznacza to jednak, że oddzielone od niego Wspólnoty chrześcijańskie przestały być Kościołem, co potwierdzają dalsze numery Dekretu<sup>34</sup>.

Po drugie – doniosłe znaczenie ma sformułowanie: „odłączyły się od pełnej wspólnoty (*communio*) z Kościołem katolickim” (UR 3)<sup>35</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, że schemat z 1963 r. mówił jedynie o oddzieleniu się „od wspólnoty Kościoła katolickiego” (*a communio-  
ne Ecclesiae catholicae seiuncta*)<sup>36</sup>. W ostatecznej wersji tekstu doprecy-

<sup>33</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 69–70; L. Górka, *Twarzami do siebie. Kościół rzymskokatolicki a inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie w świetle Dekretu o ekumenizmie (DE 3)* [w:] *Człowiek w dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich*, Z. Glaeser (red.), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012, s. 447–448.

<sup>34</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 70; L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 448; A. Skowronek, *Katolickie zasady ekumenizmu*, s. 13.

<sup>35</sup> Należy tu zwrócić uwagę na polski przekład wyrażenia „odłączyły się”. Łacińskie *seiunctae sunt* bezosobowo mówi, że Wspólnoty te zostały odłączone, co tłumacz polski przekłada przez „odłączyły się”. Taki przekład – jak zauważa ks. Alfons Skowronek – podkreśla winę tych Wspólnot, czego uniknąć chcieli ojcowie soborowi, skreślając słowo *se seiunxerunt* i zastępując je owym *seiunctae sunt*. Mając to na uwadze, w poprawionym (edycji KUL-u) przekładzie Dekretu wyrażenie to brzmi: „doszło do odłączenia się”. Por. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 3 [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 11–26 [polski przekład poprawiony], dalej: UR-KUL; A. Skowronek, *Katolickie zasady ekumenizmu*, s. 13.

<sup>36</sup> Por. F. Gil Hellin, *Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio*, s. 30.

zowano, że chodzi o oddzielenie się „od pełnej” wspólnoty z Kościołem katolickim (*a plena communione Ecclesiae catholicae seiunctae sunt*). W ten sposób autorzy dokumentu pragną podkreślić, że oddzielenie się akatolików od Kościoła katolickiego nie jest całkowite, a jedność nie została gruntownie zniweczona. Pozostała bowiem „jakaś” więź innych społeczności chrześcijańskich z Kościołem katolickim. Jest to ekumenicznie bardzo ważne stwierdzenie. Oznacza bowiem, że oprócz pełnej wspólnoty życia w Kościele jest jeszcze wspólnota niepełna, a więc ograniczona, tym nie mniej rzeczywista, dająca prawdziwy udział w Kościele. W ten sposób jedność Kościoła postrzegana jest jako rzeczywistość dynamiczna i otwarta, w której następuje stopniowanie. Poza tym sformułowanie na temat „pełnej” wspólnoty mogło zostać użyte dlatego, że do tajemnicy Kościoła przyjęto rozumienie dogmatyczne *communio*, nie zaś kanoniczno-jurydyczne<sup>37</sup>. W tym ostatnim przypadku nie sposób byłoby mówić o komunii z Kościołem katolickim w znaczeniu więcej lub mniej, bo wówczas albo jest się w komunii ze wspólnotą Kościoła, albo takiej komunii nie ma. Na niecałkowite rozdzielenie wskazuje również użyty imiesłów *seiunctae*,

<sup>37</sup> Por. G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme...*, s. 46; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 124. Rozróżnienie między „pełną” i „niepełną” wspólnotą z Kościołem katolickim, o której mówi Dekret, sięga swymi korzeniami nauki Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, zawierającej opis „pełnej” przynależności do Kościoła. Czytamy tam: „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusa, przyjmują całą jego strukturę i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia oraz w jego widzialnym organizmie pozostają z Chrystusem, który rządzi nim przez papieża i biskupów, złączeni więzami wyznania wiary, sakramentów i kościelnego zwierzchnictwa oraz komunii”. LG 14. Z nauki Konstytucji *Lumen gentium* wynika, że o „pełnej komunii” można sensownie mówić tylko wówczas, gdy bierze się pod uwagę możliwość istnienia również „komunii niepełnej”, a zatem niedoskonałej. Poza tym pojęcie „niepełnej wspólnoty” można odnieść również do tych rzymskich katolików, którzy „nie posiadają Ducha Chrystusa”, tzn. nie żyją w stanie łaski. W ten sposób także w odniesieniu do Wspólnoty rzymskokatolickiej realizuje się przynależność „bardziej” lub „mniej” pełna. Por. L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 449; Z.J. Kijas, *Wstęp do Dekretu o ekumenizmie*, s. 345–346.

który zastąpił tu słowo *separatae*. Czasownik *seiungere* (rozdzielić, rozłączyć) – zdaniem filologów soborowych – wyraża mniej radykalne i głębsze rozdzielanie niż czasownik *separare* (oddzielić, odsłonić)<sup>38</sup>.

Po trzecie – dużą wagę posiada także sformułowanie dotyczące problemu winy za rozdzielanie się Wspólnot chrześcijańskich. Zagadnienie to posiada podwójny wymiar czasowy: przeszły i teraźniejszy. Pierwszy dotyczy tego, kto ponosi winę za spowodowanie rozbicia w momencie, kiedy ono nastąpiło, a więc w przeszłości. W odniesieniu do tego wymiaru Dekret o ekumenizmie stwierdza, że rozłamy dokonały się w Kościele „nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony” (UR 3). W ten sposób w dokumencie rezygnuje się z dotychczasowych uproszczeń, które winą za rozejście się chrześcijan obarczały zawsze stronę niekatolicką. Warto jednak zauważyć, że autorzy Dekretu nie zajmują stanowiska wobec kontrowersyjnej tezy o winie Kościoła, lecz mówią jedynie o winie ludzi w Kościele<sup>39</sup>. W nawiązaniu do soborowego Dekretu Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* stwierdza: „Kościół katolicki nie zapomina jednak, że z winy wielu jego członków zamysł Boży staje się mniej wyrazisty. Mówiąc o podziale chrześcijan, Dekret o ekumenizmie dostrzega «winy ludzi z jednej i z drugiej strony» (UR 3), przyznając, że winy nie można przypisać wyłącznie «innym»”<sup>40</sup>.

Drugi wymiar odpowiedzialności za winę utraconej jedności dotyczy teraźniejszości. Wiąże się on z pytaniem, czy grzech spowodowania podziału, który obarczył tych, którzy stali u jego początków, jest także udziałem tych, którzy dziś żyją poza obrębem Kościoła katolickiego. Mając na uwadze tę kwestię, Dekret zapewnia, że tych, „którzy obecnie rodzą się w takich społecznościach i przepojeni są wiarą Chrystusową, nie można obarczać grzechem odłączenia” (UR 3). Ze

---

<sup>38</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 70; L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 449; Z.J. Kijas, *Wstęp do Dekretu o ekumenizmie*, s. 345–346.

<sup>39</sup> Por. L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 450; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 154–155; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 71.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 11.



względem na wiarę w Chrystusa i ważne przyjęty chrzest – jak czytamy dalej w Dekrecie – tworzą oni prawdziwą, choć jeszcze niepełną wspólnotę z Kościołem katolickim. Tej pełni wspólnoty przeciwstawiają się określone przeszkody. Są nimi pewne niezgodności w rozumieniu zagadnień z zakresu doktryny, dyscypliny kościelnej czy struktury hierarchicznej Kościoła. Trudności te – szerzej ukazane w trzecim rozdziale Dekretu – stara się pokonać ruch ekumeniczny. Pomimo to „usprawiedliwieni z wiary są przez chrzest włączeni w Chrystusa” (UR 3)<sup>41</sup> i stąd nazywa się ich braćmi w Panu, którym Kościół winien okazywać szacunek i miłość<sup>42</sup>.

Następne dwa akapity omawianego punktu wprowadzają w problematykę „elementów eklezjalnych”. Te konstytutywne dla Kościoła dobra czy rzeczywistości istnieją także – choć w wymiarze zredukowanym – w innych Wspólnotach chrześcijańskich<sup>43</sup>. W tym miejscu

<sup>41</sup> Dekret mówi – w oryginale – jedynie o ich włączeniu (bądź wcieleniu) w Chrystusa, unikając świadomie kontrowersyjnej kwestii przynależności do Kościoła. Por. Concilium Vaticanum II, *Decretum de Oecumenismo*, nr 3 [w:] *Enchiridion Vaticanum*, 1. *Documenti del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e traduzione italiana, a cura del Centro Dehoniano, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1976, s. 286–325; UR 3. Niektóre polskie przekłady interpretują już w sensie eklezjologicznym łacińskie (Pawłowe) wyrażenie *Christo incorporatur*, oddając je za pomocą: „należą do Ciała Chrystusa”. Por. np. Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, nr 3 [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. 3, Pallottinum, Poznań 1967, s. 206. Na ten temat zob. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 67.

<sup>42</sup> Por. L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 450–451; Z.J. Kijas, *Wstęp do Dekretu o ekumenizmie*, s. 347; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 72–73. Wzajemne uznanie chrztu przez Kościoły i Wspólnoty kościelne zostaje potwierdzone w dokumentach dialogowych. W tym kontekście warto wspomnieć Deklarację o wzajemnym uznaniu ważności chrztu podpisaną przez zwierzchników sześciu Kościołów należących do Polskiej Rady Ekumenicznej oraz Kościoła rzymskokatolickiego. Por. *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia* (23.01.2000), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2000, t. 16, nr 1, s. 143–144.

<sup>43</sup> Pojęcie „elementów eklezjalnych” stosowane jest także w dokumentach Światowej Rady Kościołów. Tak np. *Deklaracja z Toronto* (1950) uprzedzając do

Dekret przywołuje tylko niektóre „elementy eklezjalne”, które łączą chrześcijan. Wśród nich na pierwszym miejscu dokument wymienia spisane słowo Boże, a następnie życie łaski, wiarę, nadzieję i miłość. Dekret uznaje słowo Boże za podstawowy element kościelnotwórczy, który łączy chrześcijan w jednej wierze w Chrystusa i w Jego zbawczym dziele. Pismo Świąte jest „elementem instytucjonalnym”, życie zaś łaski oraz wiara, nadzieja i miłość stanowią pierwsze i wewnętrzne dary, które wiążą chrześcijan we wzajemnej jedności w jednym Kościele. Wszystkie widzialne i niewidzialne elementy pochodzą od Chrystusa i do Niego prowadzą. Dekret dodaje ponadto, że wszystkie owe dobra „słusznie należą do jednego Kościoła Chrystusowego” (UR 3). W następnych słowach Dekret mówi osobno o obrzędach liturgicznych, które sprawują „nasi bracia odłączeni” (UR 3)<sup>44</sup>. Również one należą do widzialnych elementów eklezjalnych. Autorzy Dekretu jednak je wyodrębnili, ponieważ uznali, że mają one większy walor ekumeniczny. Obrzędy te mogą w rozmaity sposób wzbudzać rzeczywiste życie łaski<sup>45</sup>.

---

Dekretu o ekumenizmie stwierdza: „W różnych Kościołach ogólnie naucza się, że w innych Kościołach istnieją pewne elementy prawdziwego Kościoła, w niektórych tradycjach zwane *vestigia ecclesiae*. Elementy te to zwiastowanie Słowa, wykład Pisma Świętego i udzielanie sakramentów. Elementy te to coś więcej niż blade odbicie życia prawdziwego Kościoła. Stanowią realną obietnicę i okazję, by przez szczere i braterskie kontakty dążyć do urzeczywistnienia pełniejszej jedności. Ruch ekumeniczny opiera się na przekonaniu, iż trzeba pielęgnować te elementy, Kościoły nie powinny ich dezawuować jako tylko elementów prawdy, lecz cieszyć się nimi jako obiecującymi znakami wskazującymi kierunek ku prawdziwej jedności”. *Kościół, Kościoły i Światowa Rada Kościołów* (Deklaracja z Toronto 1950), nr IV, 5.

<sup>44</sup> Polski przekład nie oddaje subtelności oryginalnego tekstu i podaje „nasi bracia odłączeni” zamiast „od nas” (*a nobis*) oddzieleni.

<sup>45</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 74–75; L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 454–456. Kontekst pokazuje, że chodzi tu o sprawowane poza Kościołem katolickim święte obrzędy działające na sposób sakramentalny. Oddziaływanie zbawcze tych obrzędów – jak zaznaczono w Dekrecie – nie jest jednakowe, ale dokonuje się „zależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub Wspólnoty” (UR 3). W ten sposób dokument zwraca uwagę na fakt, że istnieją różne postawy wo-

W czwartym akapicie tego samego numeru mowa jest już o samych „Kościołach i Wspólnotach odłączonych” (UR 3)<sup>46</sup>. Dokument wyraźnie stwierdza, że Wspólnoty te, choć w naszym przekonaniu mają braki, nie są pozbawione wartości i znaczenia w misterium zbawienia. Są one miejscem, w których działa Duch Chrystusa i „nie waha się posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których skuteczność pochodzi wprost z pełni łaski i prawdy powierzonej Kościołowi katolickiemu” (UR 3). Wypowiedzi te wskazują na zdecydowany postęp w ekumenicznym myśleniu Kościoła katolickiego na temat niekatolickich Wspólnot chrześcijańskich. Oznaczają bowiem, że członkowie takiej społeczności chrześcijańskiej mogą osiągnąć zbawienie nie mimo przynależenia do niej, ale w niej i przez nią<sup>47</sup>. Na uwagę zasługuje w tym kontekście wypowiedź Jana Pawła II, który w encyklice *Ut unum sint* stwierdza: „Poza granicami Wspólnoty katolickiej nie rozciąga się próżnia eklezjalna”<sup>48</sup>.

Ostatni akapit trzeciego numeru mówi o Kościele katolickim, w którym można osiągnąć „całą pełnię zbawczych środków” i z tego tytułu stanowi on „powszechną pomoc do zbawienia” (UR 3)<sup>49</sup>.

bec sakramentów w poszczególnych Kościołach i Wspólnotach, co zostanie wyraźnie ukazane w trzecim rozdziale omawianego dokumentu. Por. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 69.

<sup>46</sup> Stosując to podwójne wyrażenie, ojcowie soborowi pozostawili otwartą kwestię, które z tych Wspólnot należy nazwać w sensie teologicznym Kościołami, a które Wspólnotami kościelnymi.

<sup>47</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 76; L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 457; S. Moysa, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie [w:] Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, wyd. 3, Pallottinum, Poznań 1967, s. 197.

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 13.

<sup>49</sup> To ostatnie wyrażenie zapożyczony zostało z listu Świętego Oficjum do abpa J. Cushinga z Bostonu (1949). W Liście tym przypomniano naukę katolicką o konieczności należenia do Kościoła, aby dostąpić zbawienia. W tekście tym Kościół pojmowany jako całość jest miejscem zbawienia, w odróżnieniu od sakramentów Kościoła, rozumianych jako konkretne miejsca zbawcze. Takie podejście odpowiada stosowaniu pojęcia „sakrament” w odniesieniu do Kościoła jako całości w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Por. Święte Oficjum, *List do abpa*

Dekret porównuje Kościół katolicki z niekatolickimi Kościołami i Wspólnotami pod względem aspektu instytucjonalnego, uwydatniając znaczenie instytucjonalnych elementów eklezjalnych dla budowy jedności Kościoła. „Pełnia” środków zbawczych nie oznacza „doskonałości” instytucji kościelnej, co potwierdzają dalsze fragmenty Dekretu, mówiące wyraźnie o grzeszności pielgrzymującego Kościoła w jego członkach i wskazujące na konieczność duchowej odnowy w Kościele katolickim. Owa „pełnia”, którą Dekret przypisuje Kościołowi katolickiemu, oznacza raczej integralność (całkowitość) widzialnych elementów eklezjalnych. Tego rodzaju „pełnia” środków zbawienia służy wzrostowi Kościoła, który to wzrost całą swoją doskonałość znajdzie dopiero w „niebieskim Jeruzalem” (UR 3)<sup>50</sup>. Warto ponadto zauważyć, że Dekret nie dokonuje żadnego porównania czy zestawienia między Kościołem katolickim a innymi Wspólnotami chrześcijańskimi odnośnie do nieinstytucjonalnego stanu owych dóbr wewnętrznych, ponieważ tego rodzaju porównanie jest niemożliwe, chociaż te wewnętrzne dobra życia łaski, wiary, nadziei i miłości, a także szczególne charyzmaty nie pozostają nigdy czysto wewnętrznymi dobrami, lecz pojawiają się w sposób widoczny w życiu chrześcijańskim. Niezależnie od wymienionych w dokumencie elementów eklezjalnych obecnych we Wspólnotach oddzielonych, pełnię środków zbawienia można osiągnąć jedynie w Kościele katolickim, „do którego – zgodnie z przekonaniem autorów Dekretu – powinni się włączyć wszyscy należący już w jakikolwiek sposób do Ludu Bożego” (UR 3)<sup>51</sup>.

---

*Bostonu Cushinga* (1949) [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 96–99; LG nr 1; L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 461.

<sup>50</sup> Por. G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Editrice Queriniana, Brescia 1985, s. 181.

<sup>51</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 78–79; L. Górka, *Twarzami do siebie...*, s. 461–463; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 275–277.

### *Istota ruchu ekumenicznego (UR 4)*

Czwarty numer Dekretu koncentruje się na ekumenizmie samym w sobie. Prezentację istotnych elementów soborowego ekumenizmu rozpoczyna od przypomnienia wyrażonego już we wstępie przeświadczenia, że w wielu stronach świata podejmuje się dziś pod tchnieniem Ducha Świętego liczne wysiłki, aby przez modlitwę, słowo i działanie „przybliżyć się” do „pełnej jedności, jakiej chce Jezus Chrystus” (UR 4). Wyrażenie to przypomina słowa ks. Paula Couturiera, który zwykł modlić się o jedność wierzących, „której chce Chrystus”, „za pomocą środków, których On pragnie”<sup>52</sup>. Ponadto Dekret wyraźnie stwierdza, że jeszcze nie doświadczamy owej pełni jedności, a zatem nie jest ona identyczna z realizacją całej pełni środków zbawczych w Kościele Chrystusowym. W związku z tym ojcowie soborowi zachęcają wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozpoznali w tych działaniach jeden ze znaków czasu i „pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym” (UR 4)<sup>53</sup>.

W drugim akapicie Dekret usiłuje wyjaśnić, co rozumie się przez katolickie zaangażowanie ekumeniczne. Nie pretendując do sformułowania ściśle pojętej definicji tej bogatej rzeczywistości, ojcowie soborowi dokonują opisu ruchu ekumenicznego, który pozwala ukazać jego istotne elementy składowe oraz zasady, na których katolicy mogą uczestniczyć w tym ruchu. Najpierw Dekret podaje przybliżone określenie ruchu ekumenicznego, a następnie wskazuje na składające się nań różne działania ekumeniczne.

---

<sup>52</sup> Por. P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 47; L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz analityczny do 4. numeru „Dekretu o ekumenizmie”* [w:] *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza profesora Czesława S. Bartnika*, tom 1, K. Gózdź (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 693–694.

<sup>53</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 281; L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 693–694; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 128.

Przez „ruch ekumeniczny” – czytamy w dokumencie – rozumie się „działania i przedsięwzięcia” zmierzające do „jedności chrześcijan”, podejmowane „stosownie różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili” (UR 4). Ujęcie w cudzysłów wyrażenia „ruch ekumeniczny” świadczy o tym, że dopiero wchodzi ono w obieg w Kościele katolickim, ale jest już używane w kręgach ekumenicznych. W tym ogólnym stwierdzeniu Dekret kładzie wyraźnie nacisk na dynamiczny charakter soborowego ujęcia ekumenizmu, streszczający się w szerokim i różnorodnym działaniu, które – ażeby mogło się nim stać – musi być zorientowane w określonym kierunku. Kierunek ten wyznacza i decyduje o treściowej zawartości podejmowanych czynności i inicjatyw. Działalność ta ma zmierzać do „jedności chrześcijan”, a nie, jakby się można było spodziewać, „jedności Kościoła”. Pozwala ono zarazem wyodrębnić dwa dopełniające się etapy lub fazy przywracania pełnej jedności: pierwsza, przygotowująca, zmierza do zbliżenia się chrześcijan do siebie, a więc do jedności chrześcijan, druga zaś pozwala osiągnąć właściwy i ostateczny cel ekumenizmu – pełną widzialną jedność chrześcijan w jednym Kościele<sup>54</sup>.

Takie ujęcie celu dążeń ekumenicznych – jak podkreśla Stanisław Nagy – stanowi *novum* i kolejny istotny element soborowego przełomu ekumenicznego. W przeszłości bowiem, nawet tej niezbyt odległej, cel katolickich dążeń i zabiegów był jeden: jedność Kościoła, którą można było osiągnąć przez powrót innych chrześcijan do Kościoła katolickiego. Faza zaś przygotowawcza, utożsamiająca się ze zbliżeniem chrześcijan do siebie, odczytywana była jako zagrożenie dla prawdziwego dążenia do jedności i dlatego „stanowiła jeden ze znaczących powodów katolickiej rezerwy wobec ekumenizmu”<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Por. S. Nagy, *Trwale wartości Dekretu o ekumenizmie oraz ich wpływ na katolicką postawę ekumeniczną* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 34.

<sup>55</sup> S. Nagy, *Trwale wartości Dekretu o ekumenizmie...*, s. 34. Por. S. Nagy, *Kościół na drodze jedności*, s. 191–195. Warto zauważyć, że ks. Stanisław Nagy był

Wskazując na „ruch ekumeniczny”, Dekret mówi zatem o pierwszej fazie, przygotowującej do pełnego zjednoczenia; fazę drugą, będącą przede wszystkim w gestii Boga, traktuje jako przedmiot tęsknoty i nadziei. Stąd w dalszej części opisu ruchu ekumenicznego, zawartej w omawianym akapicie dokumentu, zostaje podany wykaz konkretnych zadań (czynności) ekumenicznych składających się na to przygotowanie<sup>56</sup>.

Dekret wylicza tutaj cztery istotne elementy treściowe (aktywności) zaangażowania ekumenicznego, które znajdują bardziej wyczerpujące omówienie w rozdziale drugim dokumentu. Wskazuje najpierw na potrzebę usuwania negatywnych słów, ocen i postaw wobec innych chrześcijan, bezkrytycznie przejętych z epoki polemik konfesyjnych, które nie są zgodne z prawdą i utrudniają wzajemne relacje międzywyznaniowe. Drugim ważnym elementem ruchu ekumenicznego jest „dialog”. Słowo „dialog” zostało tu ujęte w cudzysłów, aby zaznaczyć, że chodzi tutaj o szczególną formę dialogu. Z kontekstu wynika, że ojcowie soborowi mają na uwadze dialog w sensie węższym, a mianowicie dialog teologiczny między ekspertami (*inter peritos*) z różnych „Kościołów lub Wspólnot” na temat doktryny i wiary. W tekście mowa jest jedynie o pierwszym stopniu dialogu, podczas którego uczestnicy starają się przedstawić doktrynę swoich Wspólnot w taki

---

jednym z pierwszych teologów, który – idąc za intuicją Dekretu o ekumenizmie – szerzej rozwinął myśl o dwóch etapach na drodze do zjednoczenia. Por. J. Bukaj, *Jedność Kościoła w teologicznej twórczości ks. Stanisława Nagiego SCJ*, „Roczniki Teologiczne” 2022, t. 69, z. 7, s. 53–54. Na dwa etapy lub fazy przywracania pełnej jedności Kościoła i odpowiednio podwójny cel ekumenicznych dążeń: pośredni (tymczasowy) i ostateczny zwraca uwagę również kard. Joseph Ratzinger. Por. J. Ratzinger, *O rozwoju ruchu ekumenicznego* [w:] *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 678–679. Na ten temat zob. A. Pastorczyk, *Ekumenizm realistyczny. Przywracanie widzialnej jedności Kościoła według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021, s. 98–105.

<sup>56</sup> Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 192–194; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 82.

sposób, aby ich partnerzy w dialogu mogli lepiej ją zrozumieć i właściwie ocenić. Jedynie na tej podstawie można ustalić punkty wspólne i dzielące chrześcijan różnice w sprawach wiary. Takie podejście wynika z przekonania, że wzajemne wiekowe wyobcowanie chrześcijan ma źródło we wzajemnej, niedostatecznej znajomości specyfiki wiary i życia kościelnego innych chrześcijan. Tekst dokumentu słusznie zakłada, że właściwej wiedzy na temat danej wspólnoty konfesyjnej innym chrześcijanom dostarczyć mogą tylko ci, którzy sami żyją w danej wspólnotcie. Warto dodać, że Dekret w żadnym przypadku nie traktuje dialogu jako metody przekonywania partnera niekatolickiego o wyłącznej poprawności nauki katolickiej, lecz jako środek do wzajemnego zrozumienia i zbliżenia. Kolejnym elementem ekumenizmu jest współpraca chrześcijan różnych wyznań. Dekret wyraża nadzieję, że lepsze wzajemne poznanie chrześcijan będzie prowadziło do wspólnego działania w świecie, a także – „gdzie tylko się godzi” – do wspólnych spotkań modlitewnych. Pewne zasady takich spotkań zostaną sformułowane w drugiej części prezentowanego tekstu. W końcu, czwartym istotnym elementem ekumenizmu jest rachunek sumienia ze swej wierności woli Chrystusa w tym, czego oczekuje On od swojego Kościoła. Dekret zakłada, iż również w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego nie może być mowy o pełnej wierności. Dlatego kieruje do katolików wezwanie do podjęcia „dzieła odnowy i reformy” (UR 4). Temat ten zostanie szerzej ukazany w drugim rozdziale Dekretu<sup>57</sup>.

W prezentowanym akapicie jest wprawdzie mowa o pojedynczych chrześcijanach różnych wyznań, zaangażowanych w ruch ekumeniczny, cały jednak kontekst wyraźnie wskazuje, że nie są oni traktowani

---

<sup>57</sup> Por. L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 694–697; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 81–84; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 128–129; A. Skowronek, *Katolickie zasady ekumenizmu*, s. 14–15; Z.J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 62–66.



jako wyizolowane jednostki, lecz jako członkowie wspólnot kościelnych. Dekret ma na względzie chrześcijan, którzy są zakorzenieni w swoich Wspólnotach i reprezentują je wobec innych Wspólnot chrześcijańskich<sup>58</sup>.

W trzecim akapicie – w nawiązaniu do wcześniej wspomnianych dwóch etapów przywracania jedności – Dekret wskazuje na podwójny cel dążeń ekumenicznych. Najpierw zwraca uwagę na cel bliższy ekumenizmu, którym jest „jedność chrześcijan”. W związku z tym zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego do podejmowania „pod czujną opieką pasterzy” różnorodnych wysiłków (zespół celów pośrednich), zmierzających do rozwoju sprawiedliwości i prawdy, zgody i współpracy, braterstwa i jedności. Autorzy dokumentu przyznają, że przywrócenie jedności jest procesem długim i trudnym. Dlatego wskazują na konieczność „roztropności i wytrwałości”. Jednak myśl, że jedność między chrześcijanami nigdy nie została całkowicie zerwana, pozwala żywić nadzieję, że owa jedność może i powinna za naszych dni stopniowo wzrastać. Następnie Dekret przechodzi do określenia celu dalszego lub ostatecznego działań ekumenicznych, którym jest „doskonała wspólnota kościelna”. Ta wspólnota powinna znaleźć swój wyraz w „jednym sprawowaniu Eucharystii w jedności jednego i jedynego Kościoła” (UR 4). W tym kontekście ojcowie soborowi potwierdzają swoje niezachwiane przekonanie czy wręcz swoją wiarę („wierzymy”), że „ta jedność trwa stale w Kościele katolickim” i „nieustannie wzrasta aż do skończenia świata” (UR 4)<sup>59</sup>. W ten spo-

<sup>58</sup> Por. L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 697; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 84.

<sup>59</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 130. Użyte tu wyrażenie „trwa” (*subsistit*) zaczerpnięte zostało z Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*. Por. LG 8. To nauczanie zostało potwierdzone w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego i wypowiedziach teologów katolickich. Por. np. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 10; Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele* (29.06.2007), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2007, t. 28, nr 9, s. 58–59; J. Ratzinger, *Ekle-*

sób ojcowie soborowi podtrzymują swoje przekonanie o substancjalnej tożsamości z Kościołem Chrystusa, ale jednocześnie stwierdzają, że identyfikacja ta nie ma ekskluzywnego i absolutnego charakteru wyłączności, przyznając innym Kościołom i Wspólnotom chrześcijańskim możliwość partycypacji w zbawczej rzeczywistości eklezjalnej, darowanej przez Chrystusa. Wszystko to sprawia, że soborowa eklezjologia związana z *subsistit* postrzegana jest jako kolejny istotny element przełomu w dziedzinie ekumenizmu<sup>60</sup>.

Czwarty akapit rozpatruje problem konwersji, czyli nawrócenia. Służy on wyjaśnieniu relacji między nawróceniem a ekumenizmem. Przed Soborem Watykańskim II powszechna była bowiem postawa utożsamiająca wysiłki zjednoczeniowe z działaniami na rzecz powrotu niekatolików do Kościoła katolickiego. Dekret prezentuje soborowe podejście do tej kwestii w dwóch aspektach. Po pierwsze, wyraźnie stwierdza, że przyjmowanie innych chrześcijan do Kościoła katolickiego i działalność pastoralną z tym związaną należy odróżnić od działań ekumenicznych. Tak więc praca ekumeniczna nie jest i nie może być rozumiana jako metoda konwersji. Nie chodzi w niej bowiem o włączenie pojedynczych chrześcijan z innych Kościołów i Wspólnot do Kościoła katolickiego, lecz o zbliżenie i pojednanie chrześcijańskich Wspólnot jako takich. Po drugie jednak, praca na rzecz ekume-

---

*zjologia Konstytucji „Lumen gentium”* [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, K. Gózdź, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 544–545; A. Czaja, *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego. Stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i myśl Josepha Ratzingera* [w:] *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD [...]*, S. Pawłowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 141–156.

<sup>60</sup> Por. S. Morandini, *Teologia dell’ecumenismo*, EDB, Bologna 2018, s. 68–69; Z. Krzyszowski, *Ekumeniczne implikacje soborowego wyrażenia „subsistit in” w świetle „Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele” Kongregacji Nauki Wiary*, „Roczniki Teologiczne” 2008, t. 55, z. 9, s. 54–55; Z. Glaeser, *Samowiedomość Kościoła katolickiego w kontekście jego ekumenicznego zaangażowania*, „Sympozjum” 2007, t. 11, nr 1, s. 21.

nizmu – jak podkreśla Dekret – nie wyklucza przyjmowania poszczególnych chrześcijan niekatolików do Kościoła katolickiego. Przejście takie może dokonywać się w oparciu o racje sumienia, co należy respektować i żaden z Kościołów racji takich nie powinien wykluczać. Jednakże nie można aprobować działań o charakterze prozelickim wśród wiernych innych Wspólnot chrześcijańskich. W związku z tym Dekret mówi wyłącznie o „przygotowaniu” tych osób, które pragną włączyć się do pełnej jedności katolickiej, z myślą o odpowiedniej katechezie. Dlatego też w miejsce kontrowersyjnego słowa „konwersja”, Dekret posłużył się wyrażeniem „pojednanie” (*reconciliatio*)<sup>61</sup>.

Kolejny akapit powraca do tematu potrzeby podejmowania wysiłków ekumenicznych w swoim Kościele. Owszem, katolicy w działalności ekumenicznej – jak zauważa się na początku akapitu – powinni troszczyć się o innych chrześcijan, tj. pierwsi powinni wychodzić im naprzeciw, modlić się za nich, proponować im dialog, wszędzie tam, gdzie istnieje taka możliwość. Na pierwszym miejscu jednak katolicy powinni „baczenie i szczerze rozważać, co należy odnowić i czego dokonać” we własnym Kościele (UR 4). Świadomość obecności w Kościele katolickim wszystkich istotnych elementów eklezjalnych nie powinna prowadzić ich do samozadowolenia. Posiadanie bowiem wszystkich instytucjonalnych środków nie stanowi żadnej gwarancji, że owa duchowa rzeczywistość, której powinny służyć wszelkie struktury, jest realizowana w odpowiedniej mierze. Dekret wzywa zatem katolików, przede wszystkim do wierniejszego i bardziej wiarygodnego świadectwa związanego z doktryną i ustanowionymi środkami zbawczymi przekazanymi przez Chrystusa i Apostołów. W świadectwie tym – jak na to wskazuje encyklika *Ecclesiam suam* (1964) i inne wypowiedzi papieża Pawła VI z tego okresu – nie chodzi tylko o uka-

---

<sup>61</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 288; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 87–88; L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 699–701; G. Cereti, *Commento al Decreto sull'ecumenismo*, Il Segno dei Gabrielli editori, Verona 2013, s. 100–101.

zanie niezmiennego nauczania oraz instytucji, lecz także o udoskonalenie struktur samego Kościoła<sup>62</sup>.

W szóstym akapicie Dekret ponownie mówi o Kościele katolickim jako obdarowanym przez Boga „wszelką prawdą” i „wszelkimi środkami łaski” (UR 4). Czyni to w tym celu, by wyznać, iż nie wszyscy katolicy żyją zgodnie z wymaganiami wynikającymi z owej pełni dóbr duchowych. W rezultacie oblicze Kościoła mniej wyraźnie jaśnieje wobec braci od nas oddzielonych i całego świata, a wzrost królestwa Bożego w świecie ulega opóźnieniu (por. Mt 5,16). Dlatego Dekret kieruje do wszystkich katolików wezwanie, aby zdążyli do chrześcijańskiej doskonałości i starali się, aby Kościół – „nosząc w swym ciele uniżenie i konanie Jezusa” „oczyszczał się i odnawiał z dnia na dzień, aż Chrystus przedstawi go samemu sobie jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki” (por. Ef 5,27). W tej wypowiedzi Dekretu chodzi nie tyle o reformę kościelnych instytucji, ile raczej o oczyszczenie i odnowę duchową Kościoła, która może się dokonać tylko poprzez duchową odnowę wszystkich wiernych, przejawiającą się w świętości życia, wierze, nadziei i miłości. Dopiero dzięki tym cechom Kościół katolicki może być wiarygodnym i czytelnym – dla innych chrześcijan i dla świata – świadkiem prawdy. Kościół oczywiście nigdy nie osiągnie stanu doskonałej bezgrzeszności i doskonałości w obecnym czasie pielgrzymowania. Taki stan zostanie zrealizowany przez Chrystusa dopiero przy końcu czasów, czyli w rzeczywistości eschatologicznej<sup>63</sup>.

Siódmy akapit Dekretu wskazuje znaczenie katolicyzmu Kościoła dla ruchu ekumenicznego. Katolicyzm nie jest tutaj rozumiany w znaczeniu geograficznym, czyli w sensie „ilościowym” jako rozszerzanie się Kościoła na wszystkie kontynenty i narody. W tekście mowa

<sup>62</sup> Por. L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 702–703; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 88; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 131–132.

<sup>63</sup> Por. L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 703–704; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 88–89; A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 290.

jest wyłącznie o katolickości wewnętrznej, „jakościowej”, tzn. wielości w jedności i jedności w różnorodności, które mają swoje źródło zarówno w wielorakich możliwościach człowieka jako istoty stworzonej, jak i w pełni darów łaski Chrystusowej. Dekret nie mówi tutaj wyraźnie, jak w przypadku znamienia świętości, że Kościół katolicki przejawia pewne braki. Ta myśl jest tu jednak ukryta, na co wskazują formułowane w tekście wskazania. Nietrudno bowiem zauważyć, że w przeszłości w Kościele katolickim jedność była nadmiernie akcentowana, a niekiedy utożsamiana z uniformizmem, co uniemożliwiało rozwój różnorodności, która należy do pełnej katolickości. Ideałem było zachowanie jednej i tej samej liturgii łacińskiej, jednego prawa kanonicznego dla całego katolicyzmu oraz jednolitego nadzoru i kierownictwa na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego. Wiązało się to z silnymi tendencjami centralistycznymi w Kościele, co wyraziło się np. w działaniach zmierzających do latynizacji katolickich Kościołów wschodnich. Mając to na uwadze, ojcowie soborowi starają się do wartościować wewnętrzny wymiar katolickości, który obejmuje jedność i różnorodność<sup>64</sup>. W związku z tym Dekret formułuje zalecenie, aby „strzegąc jedności w sprawach koniecznych”, wszyscy zachowali w Kościele „należną wolność”<sup>65</sup>, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w różnorodności obrzędów liturgicznych, owszem, nawet „w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy; we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość” (UR 4). Dokument nawiązuje tu do fundamentalnej zasady ekumenicznej: „w tym, co konieczne – jedność, w tym, co wątpliwe – wolność, we wszystkim – miłość” (*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*)<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Por. L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 704–705; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 89–90.

<sup>65</sup> Mówiąc o „należnej wolności” w prezentowanym dokumencie wyklucza się „wolność nieograniczoną”. Por. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 79.

<sup>66</sup> Zasada często przypisywana św. Augustynowi, w rzeczywistości po raz pierwszy potwierdzono jej użycie przez abpa Splitu Marco Antonio de Dominis

Postępując w ten sposób – kontynuuje Dekret – wierni będą pełniej manifestować katolickość Kościoła, a tym samym pełniej realizowana będzie także apostołskość Kościoła. Jeśli wypowiedź Dekretu na temat uprawnionego zróżnicowania, w którym wyraża się katolickość Kościoła – zdaniem Y. Congara – stanowi dość oczywiste stwierdzenie, to pewne *novum* tego fragmentu tekstu polega na odniesieniu tego zróżnicowania do apostołskości Kościoła, które niesie z sobą przekonanie, że pewne różnice między Wschodem i Zachodem mogą mieć swoje korzenie w dziedzictwie (wiary, kultu i życia kościelnego) otrzymanym od apostołów<sup>67</sup>.

W kolejnym akapicie – w nawiązaniu do wcześniej wyrażonej myśli na temat katolickości i apostołskości Kościoła – Dekret zachęca katolików do otwartego i ekumenicznego spojrzenia na chrześcijańskie wartości prezentowane przez inne Wspólnoty chrześcijańskie, stanowiące wspólne dziedzictwo. Konieczne jest zatem – jak czytamy w dokumencie – aby katolicy „radośnie rozpoznawali i cenili płynące ze wspólnego dziedzictwa prawdziwie chrześcijańskie dobra”, które znajdują się u braci od nas oddzielonych (UR 4). Chodzi tu nie tylko o dostrzeżenie u innych chrześcijan skromnych „śladów” zaledwie tego, co chrześcijańskie, lecz o rozpoznanie „bogactwa Chrystusa i cnotliwych uczynków w życiu innych”, a tym samym ich prawdziwego świadectwa danego Chrystusowi, „czasem aż do przelania krwi”

---

(1560–1624) w dziele *De republica ecclesiastica* z 1617 r. Por. M.A. de Dominis, *De republica ecclesiastica*, Libri X.1, Ex Officina Nortoniana, Londini 1617, s. 676.

<sup>67</sup> Por. Y. Congar, *Décret sur l'œcuménisme „Unitatis redintegratio”*. Introduction, s. 176. Przekonanie to – w odniesieniu do chrześcijańskiego Wschodu – powraca w dalszej części Dekretu (nr 14 i 17). Por. A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 291. W odniesieniu do tej kwestii nowe *Dyrektorium ekumeniczne* (1993) stwierdza, że „różnorodność w Kościele jest jednym z wymiarów jego katolickości”. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 16 [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, s. 30–101.

(UR 4)<sup>68</sup>. Rozpoznanie tych wartości u braci od nas oddzielonych nie jest z naszej strony jedynie gestem uprzejmości, lecz oddaniem chwały Bogu, który nie wiąże swojej łaski z granicami Kościoła katolickiego, lecz działa w sposób „cudowny i godny podziwu” we wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa. Wszystko to ma prowadzić do wzmocnienia u katolików świadomości więzi z innymi chrześcijanami, ze względu na działanie samej łaski, a tym samym pomóc w przewyciężeniu wielowiekowej obcości między chrześcijanami<sup>69</sup>.

W dziewiątym akapicie Dekret posuwa się jeszcze dalej w swojej refleksji na zarysowany wcześniej temat. Dokument stwierdza, że rozpoznane w innych Wspólnotach kościelnych wartości chrześcijańskie mogą stanowić ubogacenie dla katolików – „mogą posłużyć również do naszego zbudowania” (UR 4). Takie ubogacenie – zgodnie z Dekretem – może dokonać się nie tylko na płaszczyźnie życia duchowego czy życia liturgicznego. Obecność na Soborze Watykańskim II obserwatorów niekatolickich i kontakty z nimi spowodowały, że prezentowane przez nich uwagi i propozycje znalazły swoje odbicie w ujęciu niektórych teologicznych zagadnieniach. Właściwa recepcja

---

<sup>68</sup> Na ekumeniczne znaczenie świadectwa męczenników zwrócił uwagę Jan Paweł II. W encyklice *Ut unum sint* Papież między innymi stwierdził: „Odważne świadectwo licznych męczenników naszego stulecia, należących do innych także Kościołów i Wspólnot kościelnych, które nie są w pełnej komunii z Kościołem katolickim, nadaje nową moc wezwaniu Soboru [...]. Ci nasi bracia i siostry, połączeni przez wielkoduszną ofiarę z własnego życia, złożoną dla królestwa Bożego, są najbardziej wymownym świadectwem tego, iż można przekroczyć i przewyciężyć wszelkie elementy podziału, składając całkowity dar z siebie dla sprawy Ewangelii”. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 1. Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”* (10.11.1994), nr 37 [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, s. 286. Na ten temat zob. P. Kopiec, *Ekumenizm męczenników* [w:] *Ekumenizm dla ewangelizacji*, P. Kantyka, S. Pawłowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 129–143.

<sup>69</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 48; L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 706; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 91; A. Maffei, *„Unitatis redintegratio”*. *Introduzione e commento*, s. 291.

tego rodzaju wartości, obecnych w życiu i nauce innych Wspólnot chrześcijańskich – zgodnie z prezentowanym dokumentem – może się przyczynić „do doskonalszego wniknięcia w misterium Chrystusa i Kościoła” (UR 4)<sup>70</sup>.

W ostatnich dwóch akapitach Dekret wskazuje na perspektywy ekumeniczne. Najpierw ojcowie soborowi stwierdzają, iż trwający podział chrześcijaństwa stanowi przeszkodę w pełnej aktualizacji katolickości Kościoła. Dotyczy to zarówno tych chrześcijan, którzy pozostają w niepełnej wspólnoty z Kościołem rzymskokatolickim, jak również Kościoła rzymskokatolickiego, któremu podział utrudnia wyrażenie w konkretnym życiu pełni katolickości pod każdym względem” (UR 4)<sup>71</sup>. W ostatnim akapicie ojcowie soborowi z radością dostrzegają nieustanny wzrost udziału wiernych Kościoła katolickiego w ruchu ekumenicznym i zalecają biskupom na całym świecie, by go „umiejętnie popierali i roztropnie nim kierowali” (UR 4)<sup>72</sup>. Tego rodzaju zalecenia skierowane do biskupów znalazły wyraz także w innych dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego<sup>73</sup>.

Cały numer czwarty Dekretu o ekumenizmie – zauważa ks. Alfons Skowronek – „jest swego rodzaju hymnem na cześć ruchu ekumenicznego, a ostatni z jego 11 akapitów wybrzmiewa «odą radości»”.

---

<sup>70</sup> Por. L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 706–707; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 92; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 133; A. Skowronek, *Katolickie zasady ekumenizmu*, s. 17.

<sup>71</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 855.

<sup>72</sup> Por. L. Górka, *Soborowy ekumenizm. Komentarz...*, s. 707; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 93; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 292.

<sup>73</sup> Dla przykładu, w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów Sobór zaleca: „Niech otoczą miłością braci odłączonych, polecając również wiernym, aby się do nich odnosili z wielką życzliwością i miłością, popierając ekumenizm, w takim znaczeniu, jak to rozumie Kościół”. CD 16. Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (05.06.2020), nr 8, <https://www.christianunity.va/content/dam/unitacristiani/Documentazione%20generale/2020Vademecum/Vademecum-Pl.pdf> (dostęp: 11.10.2024).



„Co za przepastna różnica – pisze dalej polski ekumenista – między tym tekstem a wymienionym wyżej stanowiskiem Piusa XI, i to za ledwie w trzydzieści kilka lat po ekumenicznie niechlubnej encyklice tegoż papieża *Mortalium animos*!”<sup>74</sup>.

### **3. ROZDZIAŁ DRUGI: WPROWADZENIE EKUMENIZMU W ŻYCIE (5–12)**

Rozdział drugi Dekretu poświęcony jest praktycznemu urzeczywistnieniu ekumenizmu w życiu i pracy duszpasterskiej Kościoła. Tytuł tego rozdziału mógłby sugerować, że chodzi tu jedynie o opis konkretnych działań praktycznych składających się na wprowadzenie ekumenizmu w życie. W rzeczywistości ukazana w Dekrecie problematyka dotycząca tego, „jak” katolicy winni się zaangażować w odbudowywanie chrześcijańskiej jedności jest zagadnieniem leżącym na pograniczu problematyki o charakterze teoretycznym i praktycznym. Obejmuje ona bowiem przede wszystkim zespół zasad praktycznych, określających, co należy czynić, żeby włączyć się we właściwy sposób w działalność ekumeniczną. Zasady te stanowią program katolickiego zaangażowania ekumenicznego, który wywodzi się z katolickich przesłanek teologicznych. Tym samym przynależy on do działu teoretycznych założeń ekumenicznych, a równocześnie jest punktem wyjścia konkretnych działań praktycznych, co każe go umieścić w osobnej części niniejszego Dekretu. Wszystko to sprawia, że oddzielenie problematyki teoretycznej doktryny ekumenicznej od norm praktycznych zaangażowania ekumenicznego nie jest łatwe. Nastęrczało to również przy redagowaniu dokumentu pewnych trudności, które nie w pełni udało się przezwyciężyć, czego wyrazem jest obecność ele-

---

<sup>74</sup> A. Skowronek, *Stan i perspektywy ekumenii*, „Studia Bobolanum” 2008, nr 1, s. 6.

mentów posiadających charakter wyraźnie praktyczny już w rozdziale pierwszym i odwrotnie<sup>75</sup>.

Podany przez Sobór program zaangażowania ekumenicznego obejmuje dwa wyraźnie zaznaczające się człony. Pierwszy z nich dotyczy przygotowania do działalności ekumenicznej, w ramach którego można usytuować przypomnienie, że ekumenizm jest sprawą całego Kościoła (nr 5) oraz wskazanie na potrzebę nawrócenia, zarówno na poziomie instytucjonalnym (nr 6), jak i osobistym (nr 7). Drugi zaś człon obejmuje ściśle rozumianą działalność ekumeniczną, na którą składają się: wspólne modlitwy o jedność (nr 8), wzajemne poznawanie się braci (nr 9), formacja ekumeniczna (nr 10), dialog teologiczny i troska o właściwy sposób wyrażania wiary (nr 11), współpraca wszystkich chrześcijan (nr 12)<sup>76</sup>.

### *Ekumenizm sprawą wszystkich chrześcijan (UR 5)*

Na początku drugiego rozdziału Dekret wskazuje na tych, którzy ponoszą odpowiedzialność za sprawę przywrócenia jedności. Prezentując katolickie stanowisko w tym względzie, twórcy dokumentu mają świadomość, że w przeszłości sprawę chrześcijańskiego zjednoczenia powszechnie wiązano z działalnością jednostek lub grup specjalistów, zwłaszcza hierarchii lub duchowieństwa. W rezultacie szerokie kręgi katolików świeckich pozostawały właściwie poza zasięgiem tego rodzaju inicjatyw. Sobór Watykański II w sposób zdecydowany przeciwstawił się temu przekonaniu, poszerzając krąg zobowiązanych do zaangażowania w dzieło chrześcijańskiego pojednania. W związku z tym Dekret wyraźnie stwierdza, że o przywrócenie jedności troszczyć ma się „cały Kościół”, a więc zarówno „wierni”, jak i ich „pasterze”, „każdy wedle jego własnych sił” (UR 5). Ekumenizm nie jest więc tylko sprawą specjalistów, ale wszystkich chrześcijan. Wyrażenie „każdy wedle jego

<sup>75</sup> Por. A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 295; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 207; L. Sartori, *L'unità dei cristiani...*, s. 77.

<sup>76</sup> Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 208.

własnych sił” wskazuje na pewną różnicę, ale dotyczącą jedynie sposobu, a w żadnym wypadku faktu zaangażowania w proces przywracania jedności podzielonego chrześcijaństwa. Działalność ekumeniczna wtedy tylko jest w pełni owocna i wiarygodna, gdy stanowi wyraz zaangażowania całego Kościoła, nie tylko takiej czy innej jego części<sup>77</sup>.

Tak rozumiane zaangażowanie – jak zaznaczono w tym samym zdaniu dokumentu – powinna się wyrazić zarówno „w codziennym życiu chrześcijańskim”, jak i „w badaniach teologicznych i historycznych” (UR 5). Oznacza to konkretnie, że wymiar ekumeniczny nie ogranicza się do nadzwyczajnych działań czy inicjatyw, stanowiących okazję do spotkań katolików i chrześcijan niekatolików, ale powinien wyrazić się w całym życiu i działalności Kościoła. Nawet w tych krajach, gdzie inne Wspólnoty chrześcijańskie stanowią znikomą mniejszość, katolicy powinni znać problematykę jedności chrześcijan, nią żyć i o przywrócenie pełnej jedności się modlić. Troska o sprawę jedności – jak zauważają ojcowie soborowi w końcowej części omawianego punktu – ujawnia już poniekąd istniejącą między chrześcijanami braterską łączność, a zarazem prowadzi do pełnej jedności „wedle łaskawości Bożej” (UR 5)<sup>78</sup>.

### *Nieustanna odnowa Kościoła (UR 6)*

Pierwszym warunkiem wprowadzenia ekumenizmu w życie jest odnowa Kościoła katolickiego, która stanowiła istotny wymiar całego

---

<sup>77</sup> O tym, że wysiłki jednej ze stron (hierarchii) nie mogą przynieść trwałych owoców zjednoczenia, świadczą między innymi unie, podpisane w przeszłości między Kościołem rzymskokatolickim a prawosławnym, jak np. na Soborze II Lyonskim (1274) czy na Soborze Florenckim (1439). Por. Z.J. Kijas, *Wstęp do Dekretu o ekumenizmie*, s. 356.

<sup>78</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 296–297; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 94–95; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 199–205; G. Cereti, *Commento al Decreto sull'ecumenismo*, s. 112–115.

Soboru<sup>79</sup>. Mówiąc o tym, Dekret zamiennie używa dwóch określeń „odnowa” (*renovatio*) i „reforma” (*reformatio*), eksplikując zarazem ich znaczenie treściowe<sup>80</sup>. Pojęcia te, chociaż związane ze sobą, nie są synonimiczne. Termin „odnowa” (*renovatio*) oznacza oczyszczenie, odrestaurowanie, wierniejszą, skierowaną bardziej ku duchowi Ewangelii postawę, obejmującą swym zakresem wszystkie dziedziny życia chrześcijańskiego. Odnowa Kościoła – zgodnie z dokumentem – w istocie polega na „wierności jego powołaniu” (UR 6), tzn. zachowaniu bezwzględnej wierności Chrystusowi i Jego nauce. Bowiem jedynie w ten sposób katolicy mogą dać świadectwo o nauce i wspólnotcie, jaką Chrystus założył, zaś innym chrześcijanom – możliwość poznania autentycznego oblicza Kościoła. Natomiast „reforma” (*reformatio*) prowadzi do nadania nowej i lepszej formy istniejącej już rzeczywistości, przy jednoczesnym zachowaniu jej istotnych elementów. Przeciwnie do rewolucji reforma respektuje i zachowuje istotę tego, co istniało wcześniej. Wyrasta jednak z przekonania, że coś poszło w złym kierunku, zostało zniekształcone i musi być skorygowane.

---

<sup>79</sup> Warto zauważyć, że w ujęciu Jana XXIII przywrócenie jedności chrześcijan jest ściśle związane z odnową Kościoła katolickiego, do której przyszły sobór ma w sposób istotny się przyczynić. Nie dziwi więc, że soborowy Dekret o ekumenizmie nie tylko umieszcza element odnowy w ogólnym opisie ruchu ekumenicznego, ale czyni to zarazem warunkiem urzeczywistnienia jedności chrześcijan. Por. W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”* [w:] *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, A. Choromański (red.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, s. 20–22.

<sup>80</sup> W toku obrad soborowych niektórzy z ojców proponowali zamianę słowa „reforma” na „odnowa”. Wielu innych uczestników obrad, w tym Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, opowiadali się za pozostawieniem tego terminu. W uzasadnieniu takiego stanowiska wskazywano, że termin „reforma” nie jest obcy Magisterium Kościoła od czasu średniowiecza. Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 245–246; *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 414; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 228–230.

Celem reformy jest uczynienie osób lub instytucji bardziej wiernymi już przyjętemu ideałowi<sup>81</sup>.

Potrzeba nieustannej reformy – jak zauważają ojcowie soborowi – wynika z samej natury i misji Kościoła. Jest on niewidzialny, a zarazem widzialny – w ludziach i instytucjach, które go tworzą i naznaczone są grzechem i słabością. I chociaż Kościół nie jest z tego świata, to jednak istnieje i działa w tym świecie jako Lud Boży. Dlatego Kościół musi nieustannie pytać, w jakim stopniu ta jego forma historyczna jest zgodna z duchem i wymaganiami Ewangelii. Celem reformy jest więc zmniejszenie dystansu między Kościołem działającym w historii i projektem Bożym, a tym samym lepsza odpowiedź Bogu, który wzywa Kościół do wypełnienia powierzonej mu misji. W związku z tym Kościół, rozumiany jako instytucja ludzka i ziemską – jak podkreśla Dekret – wymaga „nieustannej reformy” (UR 6). Stwierdzając, że Kościół podlega reformie w takim zakresie, w jakim jest ludzką instytucją, Dekret sugeruje tym samym obecność boskiego elementu, który nie podlega reformie. Należy zatem – czytamy dalej – „odnawiać to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane” (UR 6)<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Por. W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”*, s. 20; A. Dulles, *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, <https://wdrodze.pl/article/prawdziwa-i-falszywa-reforma-kosciola/> (dostęp: 13.11.2024); A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 299–304. Szerzej na ten temat zob. J. Królikowski, *Reforma Kościoła i w Kościele. Formuła „Ecclesia semper reformanda” w aspekcie historycznym*, „Teologia w Polsce” 2023, t. 17, nr 2, s. 33–55.

<sup>82</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 95–96; A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 304–305; W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”*, s. 22; M. De Salis, *Kościół wcielony w historii. Elementy do ponownego odczytania Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021, s. 45–47. W swoim komentarzu do tego fragmentu Dekretu Bernd J. Hilberath zauważa, że wyrażenie „nie dość pilnie [...] było postrzegane” jest „łagodne”, zwłaszcza gdy mamy na uwadze instytucje Kościoła, które mogły utrudniać drogę do wiary. Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 136.

Dekret o ekumenizmie, mówiąc o konieczności reformy, wskazuje na trzy główne obszary aktywności Kościoła. Są nimi: dziedzina zasad obyczajowych, dziedzina norm kościelnych i sposób wyrażania doktryny (por. UR 6).

Na pierwszym miejscu Dekret wymienia odnowę w dziedzinie obyczajów. Pomimo że Kościół nigdy tego nie zaniedbywał, to jednak biorąc pod uwagę aspekt ekumeniczny, ojcowie soborowi widzą potrzebę odnowy tego obszaru. Rezygnacja w oficjalnych tekstach z określania innych chrześcijan mianem heretyków czy schizmatyków powinna bowiem konsekwentnie prowadzić do upatrywania w nich braci w Chrystusie. Wymaga to przewyciężenia powstałych w wyniku podziałów krzywdzących stereotypów i wzajemnych uprzedzeń między chrześcijanami oraz ciągłego kształtowania postawy wzajemnego szacunku, życzliwości i braterskiej miłości<sup>83</sup>.

Proponowana reforma powinna także objąć normy kościelne. Chodzi tu przede wszystkim o odnowę struktur kościelnych w perspektywie jedności chrześcijan. Postulat ten znalazł w życiu posoborowego Kościoła swój konkretny wyraz w wielu doniosłych zmianach dotyczących funkcjonowania administracji kościelnej, takich jak np. synod biskupów, internacjonalizacja Kurii rzymskiej, aktywizacja konferencji biskupów czy respektowanie głosów Kościołów lokalnych<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> Giovanni Cereti uważa, iż zawartego w Dekrecie odniesienia do „obyczajów” nie należy rozumieć wychodząc od rozróżnienia między wiarą a moralnością, ale należy je interpretować w znaczeniu szerszym, obejmującym tradycje, sposoby życia, praktyki i wyrazy kultury, które w wyniku podziału naznaczyły tożsamość wyznaniową jednostek i wspólnot. Por. G. Cereti, *Riforma della chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Il Segno dei Gabrielli editori, Verona 1985, s. 110–118; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 306–307.

<sup>84</sup> Por. A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 307–308. Szerzej na ten temat zob. A. Napiórkowski, *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012; D. Wąsek, *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

Trzeci obszar odnowy ekumenicznej wiąże się ze sprawą nauczania w Kościele i dotyczy – jak to ujmuje Dekret – „sposobu wyrażania doktryny, który należy starannie odróżniać od samego depozytu wiary” (UR 6)<sup>85</sup>. Odnową ma być więc objęty nie sam „depozyt wiary”, ale ujęcia i formuły doktrynalne, zmierzające do wyrażenia tej wiary. Wiele z nich ściśle związanych z mentalnością, słownictwem i kulturą ludzi określonych epok może, a nawet powinno ulec rewizji, nowemu pogłębionemu odczytaniu, co stwarza szansę na znalezienie wspólnego języka teologicznego w podzielonym chrześcijaństwie. Wiadomo bowiem, że funkcjonowanie w obrębie poszczególnych wspólnot chrześcijańskich różnych modeli myślenia i wypowiedzania się, zrozumiałych dla swoich, a obcych dla innych współwyznawców stanowiło jedno ze źródeł podziałów w łonie chrześcijaństwa. Sformułowany w tym miejscu w sposób ogólny postulat odnowy tego ważnego obszaru aktywności Kościoła znajdzie swoje szersze omówienie w dalszej części Dekretu<sup>86</sup>.

W drugim akapicie prezentowanego numeru, po przypomnieniu, że proponowana odnowa ma szczególne znaczenie ekumeniczne, Dekret wskazuje na niektóre obszary życia Kościoła, w których ta odnowa już się dokonuje. Należą do nich: ruch biblijny i liturgiczny, głoszenie słowa Bożego i katechizacja, apostołstwo świeckich, nowe formy życia zakonnego, duchowość małżeństwa, nauka i działalność społeczna Kościoła. Sobór w rzeczywistości stanowi pod wieloma względami akt recepcji tego, co doświadczyły i uwydatniły niektóre ruchy, które rozwinęły się w Kościele katolickim od końca XIX wieku do pierwszej

---

<sup>85</sup> Na potrzebę rozróżnienia między depozytem wiary a sposobem jej przekazywania wskazywał już Jan XXIII w swoim programowym przemówieniu na otwarcie Soboru. Por. Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II* (fragment), 11.101962, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/przemowienia/vatii\\_otw\\_11101962](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962) (dostęp: 30.09.2024).

<sup>86</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis reintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 307–308; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 97; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 238–240.

połowy XX wieku. Ruchy biblijny i liturgiczny, wyraźnie wspomniane w Dekrecie, ale także ruch patrystyczny, są wyrazem tego powrotu do źródeł, który ma na celu odnowę życia kościelnego poprzez ponowne odkrycie i dowartościowanie elementów należących do fundamentu biblijnego i autentycznej tradycji wiary, lecz zostały zapomniane lub przyćmione w wyniku kontrowersji lub zmieniającej się wrażliwości historycznej. To wszystko – zdaniem ojców soborowych – stanowi „rękojmię” i „swego rodzaju zapowiedź” dalszego pomyślnego rozwoju ekumenizmu (UR 6). W ten sposób Dekret o ekumenizmie – jak zauważa Angelo Maffeis – nie tylko potwierdza zasadność odnowy Kościoła, ale poprzez wskazanie konkretnych obszarów, w których może i powinna być ona realizowana, nadaje jej charakter strukturalny. W tym też wyraża się *novum* nauczania soborowego w stosunku do tych koncepcji, które ograniczały odnowę do życia poszczególnych wierzących<sup>87</sup>.

Dekret o ekumenizmie mówiąc o odnowie ma na uwadze Kościół katolicki. Wydaje się jednak, że taka sama odnowa byłaby potrzebna po stronie innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Znamienna jest pod tym względem wypowiedź pioniera ruchu ekumenicznego, holenderskiego teologa ewangelicko-reformowanego Willema Visser'ta Hoofta (1900–1985), który w swojej allokucji z 18 lutego 1965 roku stwierdza:

Dekret mówi wyraźnie, że przyszły postęp ekumenizmu zależy od odnowienia życia Kościoła, odnowienia pojętego jako wzrost wierności jego powołaniu. Oto przekonanie, które całkowicie podzielimy. Odkryliśmy w życiu Ekumenicznej Rady, że Kościoły nie będą mogły dążyć do jedności, jeśli nie uwolnią się od wszystkiego, co jest obce ich prawdziwej naturze oraz jeśli nie będą się oczyszczały i odnawiały, poddając się działaniu Ducha Świętego i Bożego Słowa<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 310–312; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 97–98; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 137.

<sup>88</sup> Cyt. za: W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”*, s. 23–24.



O ile Kościoły i Wspólnoty kościelne są świadome znaczenia odnowy kościelnej dla sprawy przywrócenia pełnej jedności i na ogół akceptują pewne możliwości reform, o tyle sposób i możliwa skala takich reform jest już odmiennie ujmowana. Pytanie o konieczność i możliwość kościelnej reformy dotyczą bowiem samej koncepcji Kościoła, a zatem pozostaje w dużym stopniu uwarunkowane wyznaniowo<sup>89</sup>.

Teologia katolicka podkreśla, że autentyczna reforma Kościoła wymaga wiernego zachowania tych rzeczywistości, które jako pochodzące od Boga stanowią fundamenty Kościoła, tj. dogmatów, sakramentów i struktury hierarchicznej. Reformowaniu może zatem podlegać doczesny wymiar Kościoła, aby Kościół mógł lepiej wypełnić swoją misję w dzisiejszym świecie. Zachowanie tożsamości czy też ciągłości Kościoła jest więc nierozzerwalnie związane z jego rozwojem<sup>90</sup>. Z większą rezerwą odnosi się do tej kwestii prawosławie. Wprawdzie odnowa Kościoła nie jest przeciwna eklezjologii prawosławnej, to jednak może ona obejmować jedynie praktyczne życie Kościoła. Prawosławie podkreśla konieczność zachowania całkowitej wierności tradycji apostoelskiej, szczególnie wyrażającej się w dogmatycznych orzeczeniach

---

<sup>89</sup> Por. M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 228.

<sup>90</sup> „W reformowaniu Kościoła – stwierdza Andrzej Czaja – nieporozumieniem jest rewolucja doktrynalna prowadząca do zatracenia czy zachwiania eklezjalnej tożsamości. Generalnie chodzi o reformę ludzkiego oblicza Kościoła, aby bardziej jaśniał jako Kościół Chrystusa. Dlatego reformy Kościoła nie można ograniczyć do zwykłego weryfikowania i usuwania nadużyć. Wierność własnej tożsamości nie może wykluczać rozwoju na rzecz lepszego realizowania zbawczej misji”. A. Czaja, *Ecclesia semper reformanda. Perspektywy jutra Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 2007, t. 54, z. 2, s. 43. W celu ukazania relacji między konieczną ciągłością Kościoła a doświadczanymi w dziejach życia kościelnego przemianami Międzynarodowa Komisja Teologiczna odwołuje się do rozróżnienia między istotną strukturą Kościoła oraz jego konkretnym urzeczywistnieniem się. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985) [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 214.

soborów pierwszego tysiąclecia<sup>91</sup>. Natomiast dla większości teologów protestanckich reforma Kościoła musi być aktem radykalnym, oznaczającym zerwanie z tymi strukturami czy instytucjami kościelnymi, które nie odpowiadają wymaganiom dzisiejszego głoszenia Ewangelii. Tak np. ewangelicki teolog, obserwator soborowy, Hébert Roux (1902–1980) stwierdza, że

reformacja Kościoła może się przejawiać tylko poprzez rewolucję, to znaczy poprzez bardziej lub mniej gwałtowne, bardziej lub mniej systematyczne zerwanie nie tylko z instytucją kościelną, która historycznie rzecz biorąc solidaryzowała się z tymi siłami, jakie poniżają, uciskają i alienują człowieka. Reforma musi też zerwać z wszelkimi takimi sposobami wyrażania lub wyznawania wiary, jakie przez swój dogmatyzm utrwaliły i utrzymują podziały w ludzie chrześcijańskim, a czysty przekaz ewangeliczny miłości i sprawiedliwości uczyniły niezrozumiałym lub obojętnym dla dzisiejszego człowieka<sup>92</sup>.

Stąd w klasycznych Wspólnotach protestanckich – jak zauważa Marcin Składanowski – z dużą siłą uwidacznia się w świecie zachodnim ruch kontestujący instytucje, w tym instytucje kościelne<sup>93</sup>.

### *Wewnętrzne nawrócenie (UR 7)*

Nacisk na potrzebę reformy Kościoła na poziomie instytucjonalnym nie oznacza niedoceniań znaczenia odnowy w wymiarze indywidualnym, tj. w życiu poszczególnych chrześcijan. Co więcej, obydwa wymiary odnowy są ściśle ze sobą związane, wynikając

---

<sup>91</sup> Por. A. Kokkinakis, *Czy Kościół prawosławny potrzebuje reformy odnawiającej?*, „Concilium” (wyd. pol.) 1970, t. 1–5, s. 265–266; M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 231.

<sup>92</sup> H. Roux, *Czy Kościół nasz domaga się nowej reformacji? Wypowiedź protestanta*, „Concilium” (wyd. pol.) 1970, t. 1–5, s. 269–270. Por. M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 229–230.

<sup>93</sup> Por. M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 229–232.

z pogłębionej odpowiedzi na wymagania Ewangelii<sup>94</sup>. Skupiając się w punkcie siódmym na drugim aspekcie odnowy, Dekret rozpoczyna swoją refleksję lapidarnym stwierdzeniem, iż nie ma prawdziwego ekumenizmu bez „wewnętrznej przemiany” (UR 7). Na określenie tej przemiany dokument używa biblijnego pojęcia *conversio* (gr. *metanoia*), które oznacza zdecydowane odwrócenie się od ludzkiego egoizmu i miłości własnej oraz bardziej radykalne zwrócenie się ku Bogu, czyli nawrócenie i przemianę serca. Wszak z „nowości ducha, z zaparcia się samego siebie i z swobodnego wylania miłości – czytamy w Dekrecie – pochodzą i dojrzewają pragnienia jedności” (UR 7). Ponieważ jedność chrześcijan jest przede wszystkim darem Bożym, dlatego u Ducha Świętego – jak powie dalej Dekret – „musimy wypraszać łaskę szczerego umartwienia, pokory i cichości w posłudze, a także braterskiej wspaniałomyślności ducha wobec drugich” (UR 7)<sup>95</sup>.

W ten sposób ojcowie soborowi wskazują na ważniejsze elementy składowe wewnętrznego nawrócenia, niezbędne do owocnej realizacji działalności ekumenicznej. Pierwsze, zaczerpnięte z Ef 4,3 wyrażenie „nowość ducha”, podkreśla, że owa przemiana wymaga nie tylko określonych przymiotów moralnych, ale przede wszystkim nowego sposobu myślenia, nowego spojrzenia na rzeczywistość Kościoła i na złożone relacje między chrześcijanami. Kolejne, wymienione tu elementy skupiają się wokół dwóch biegunów: „zaparcia się samego siebie” i „swobodnego wylania miłości”. Pierwszy odnosi się do koniecznego przezwyciężenia postawy egocentrycznej, poczucia samowystarczalności i wyższości oraz wszelkiego rodzaju triumfalizmu, drugi zaś do postawy otwartości i braterskiej miłości we wzajemnych stosunkach między chrześcijanami. Takie usposobienie łączy się ści-

---

<sup>94</sup> Na wyraźny związek między indywidualnym nawróceniem a odnową i reformą Kościoła wskazuje między innymi Jan Paweł II. Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 16, 82.

<sup>95</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 98–99; G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, s. 213–216.

śle z poświęceniem i ofiarą, wspaniałomyślnością, pokorą i cichością w posłudze (por. Mt 20–28). W klimacie kształtowanym przez tego rodzaju elementy, perspektywy chrześcijańskiego zbliżenia i pojednania mają szansę na powodzenie<sup>96</sup>.

Proponowane w omawianym punkcie Dekretu wewnętrzne nawrócenie jest więc zasadniczo zwróceniem się do Boga. Ma ono jednak także istotne znaczenie dla relacji między chrześcijanami żyjącymi obecnie w odrębnych wspólnotach wyznaniowych. W konsekwencji Dekret proponuje w odniesieniu do duchowej odnowy poszczególnych wiernych ten sam schemat, jaki zastosowano w poprzednim punkcie dla całego Kościoła: wymiar wertykalny, zorientowany na Boga, na pełniejszą i wierniejszą odpowiedź na otrzymane powołanie, znajduje swoje odzwierciedlenie w wymiarze horyzontalnym, w nowej jakości relacji pomiędzy wierzącymi, należącymi do różnych Kościołów i Wspólnot. Potwierdzenie takiego integralnego spojrzenia na odnowę znajdujemy w przywołanym w tym samym akapicie cytacie z Listu do Efezjan, w którym św. Paweł nawołuje wiernych, aby „postępowali w sposób godny powołania [...] z całą pokorą i cichością, znosząc siebie nawzajem w miłości”. Następnie Apostoł pisze: „Usiłujcie zachować jedność Ducha dzięki więzi, jaką jest pokój” (Ef 4,1–3). To ponowne wskazanie na Ducha Świętego podkreśla, że wysiłki ekumeniczne nie powinny ograniczać się do działań zewnętrznych<sup>97</sup>.

„Sukces ekumenizmu – jak czytamy w II Dokumencie z Malines – zależy nie tylko od tego, czy spotkanie ogółu chrześcijan dojdzie pewnego dnia do skutku czy też nie. Sukces ten ma miejsce każdego dnia, jeżeli ekumenizm prowadzi nas do wzajemnego otwierania się na dary i bogactwa Ducha Świętego istniejące poza granicami każdego wy-

<sup>96</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 315.

<sup>97</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 314–315; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 99.

znania. Jego najważniejszym celem jest przywrócenie witalności nam samym, by następnie obdarzyć nas wiarygodnością na zewnątrz<sup>98</sup>.

Ważnym elementem nawrócenia jest uznanie winy i odpowiedzialność za grzech utraconej jedności. Temat ten, wspomniany już wcześniej w Dekrecie (por. Wstęp i UR 3), powraca w drugim akapicie prezentowanego punktu<sup>99</sup>. W tym miejscu dokument rozpatruje go z perspektywy wewnętrznego nawrócenia, które jest niezbędne na drodze realizacji ekumenizmu. W soborowym Dekrecie znalazły się znamienne słowa: „Pokornie więc prosimy Boga i braci odłączonych o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (UR 7). Słów tych nie było w pierwszej redakcji schematu interesującego nas tekstu. Włączono je do ostatecznej redakcji Dekretu<sup>100</sup> po przemówieniu Pawła VI na rozpoczęcie drugiej sesji soborowej, w którym papież mówił o przebaczeniu grzechów przeciwko jedności<sup>101</sup>. Sposób wyra-

<sup>98</sup> L.J. Suenens, *Ekumenizm a Odnowa charyzmatyczna*. II Dokument z Malines [w:] *Przyjdź Duchu Święty. Dokumenty z Malines*, L.J. Suenens (red.), Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 191.

<sup>99</sup> Johannes Feiner uważa, że w odróżnieniu od wcześniejszej wzmianki na temat uznania winy za powstanie podziałów, w tym punkcie Dekret ma na uwadze także grzechy związane z pozostawaniem w stanie podziału. Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 101.

<sup>100</sup> Włączając ten wątek do ostatecznego tekstu Dekretu, Sobór odrzucił prośbę 133 ojców, którzy postulowali pominięcie wzmianki o wyznaniu win Kościoła katolickiego przeciw jedności i 25 ojców, którzy pragnęli, aby wyznanie win zostało wyrażone w sposób ostrożniejszy. Por. *Acta synodalia. Volumen II: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, s. 289; *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 415; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 138; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 316.

<sup>101</sup> W przemówieniu wygłoszonym na początku drugiej sesji Soboru (29 września 1963) Paweł VI stwierdził: „Jeśli nas również obciążyć można winą za przyczyny rozdzielenia, pokornie błagamy Boga o przebaczenie; prosimy również naszych braci, którzy czują się przez nas skrzywdzeni, by nam przebaczyli. Z naszej strony z gotowością przebaczymy krzywdy, jakie cierpiał Kościół katolicki, i zapominamy o goryczy długiego okresu niezgody i rozłąki”. Paweł VI, *Przemówienie na otwarcie II sesji Soboru Watykańskiego II* (29.09.1963) [fragmenty] [w:] Z. Glaeser, *Ekume-*

żenia tej prośby w przyjętym tekście odzwierciedla jednak trudności napotkane przy jego redagowaniu. Tekst bowiem na początku odwołuje się do Pierwszego Listu św. Jana: „Jeśli mówimy, że nie zgrzeszyliśmy, czynimy Go kłamcą i nie ma w nas Jego nauki” (1,10). Z tej ogólnej zasady dokument wyprowadza potrzebę uznania własnej winy i proszenia o przebaczenie także za winy popełnione wobec jedności chrześcijan. Poza tym prośba zostaje sformułowana w liczbie mnogiej – „my” (prosimy). Formuła wyraźnie nawiązuje do „Modlitwy Pańskiej”, w której proszącym jest zarówno pojedynczy wierzący, jak i wspólnota wiernych. W tak ujętej prośbie o przebaczenie można więc rozpoznać Kościół katolicki, który prosi o przebaczenie. W ten sposób tekst zdaje się łączyć wymiar indywidualny i wspólnotowy nawrócenia. Wynika stąd, że wewnętrzne nawrócenie, konieczny warunek autentycznego dialogu ekumenicznego, ma obejmować zarówno chrześcijan w ich życiu indywidualnym, jak i całe Kościoły i Wspólnoty<sup>102</sup>.

Dekret nie rozwija szerzej tego wątku refleksji. Natomiast temat nawrócenia chrześcijan – indywidualnego i wspólnotowego – zostaje podjęty w posoborowym nauczaniu Kościoła katolickiego i tekstach dialogów ekumenicznych. Prośba o przebaczenie win Kościoła znalazła się w encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995)<sup>103</sup>. Do tej kwestii odniosła się też Międzynarodowa Komisja Teologiczna w jubileuszowym dokumencie *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszło-*

---

*nizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki WT UO, Kamień Śląski-Opole 2017, s. 234. Papież powrócił do tego tematu 17 października tego samego roku, w przemówieniu skierowanym do obserwatorów soborowych. Por. Paweł VI, *Przemówienie do obserwatorów – delegatów innych wyznań chrześcijańskich podczas II sesji Soboru Watykańskiego II* (17.10.1963) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, s. 237–238.

<sup>102</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 316–317; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 99–101; Y. Congar, *Décret sur l'oecuménisme „Unitatis redintegratio”*. *Introduction*, s. 179–180; M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 296–207.

<sup>103</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 11.

ści (2000)<sup>104</sup>. Wymownym zaś świadectwem aplikacji postulowanej w Dekrecie gotowości do pojednania między chrześcijanami jest gest odwołania ekskomunik z 1054 roku, który został uczyniony w tym samym czasie w Rzymie i Konstantynopolu 7 grudnia 1965 roku, czyli na dzień przed zamknięciem Soboru Watykańskiego II<sup>105</sup>. Znaczącym wydarzeniem dla budowania jedności chrześcijan była również liturgia Dnia Przebaczenia, jaka odbyła się w roku Wielkiego Jubileuszu w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu (12.03.2000)<sup>106</sup>. Spośród tekstów ekumenicznych na uwagę zasługuje zwłaszcza dokument Grupy z Dombes *O nawróceniu Kościołów* (1990)<sup>107</sup>.

W ostatnim akapicie tego samego numeru to całościowo ujęte wezwanie do wewnętrznego nawrócenia jako warunku zaangażowania ekumenicznego przybiera postać postulatu powrotu do ducha Ewangelii. Zwracając się do „wszystkich wyznawców Chrystusa” (UR 7), Dekret wymownie stwierdza, że tym lepiej posuwają naprzód sprawę jedności chrześcijan, a nawet ją realizują, im bardziej starają się wieść nieskazitelne życie według Ewangelii. W tym kontekście tekst przypomina też o wzajemnym przenikaniu się dwóch wymiarów życia chrześcijańskiego: wertykalnego i horyzontalnego. Dekret stwierdza: „Im

<sup>104</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości* (2000), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, nr 5.2.

<sup>105</sup> Por. *Wspólna deklaracja papieża Pawła VI I patriarcha Athenagoras I zawierająca decyzję wymazania z pamięci i miejsca w Kościele sentencji ekskomunik z 1054 roku* (Fanar, 07.12.1965) [w:] *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem Wschodnim*, A. Polkowski (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 330–331.

<sup>106</sup> Por. Z. Kijas, *Ekumenizm*, s. 183.

<sup>107</sup> Por. Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion* (1990), Éditions du Centurion, Paris 1991. Uwagi krytyczne na temat koncepcji nawrócenia Kościołów zaprezentowanej przez Grupę z Dombes zob. M. Składanowski, *Czy Kościoły powinny się nawrócić? Szanse i trudności pewnej propozycji ekumenicznej* [w:] *Nawrócenie. Ewangeliczne wezwanie i konteksty interpretacyjne*, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 95–125.

mocniejszą więzią zespolą się z Ojcem, Synem i Duchem, tym łatwiej zdołają pogłębić wzajemne braterstwo” (UR 7)<sup>108</sup>.

Przekonanie to znalazło swoje odzwierciedlenie w encyklice Jana Pawła II, gdzie czytamy: „Dialog nie może się rozwijać wyłącznie w wymiarze horyzontalnym, ograniczając się do spotkania, wymiany myśli czy nawet wymiary darów właściwych dla każdej Wspólnoty. Dialog przechodzi także i przede wszystkim w wymiar wertykalny...”<sup>109</sup>.

### *Modlitwa o jedność (UR 8)*

W numerze ósmym Dekret zwraca szczególną uwagę na modlitwę o jedność chrześcijan, która stanowi trzeci istotny element zaangażowania ekumenicznego. Prezentację tego zagadnienia dokument rozpoczyna od ogólnego stwierdzenia, które niejako sytuuje modlitwę o jedność w kontekście wcześniej przedstawionych środków prowadzących do jedności. Dekret stwierdza: „To nawrócenie serca i świętość życia w połączeniu z prywatnymi i publicznymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego i słusznie można je nazwać ekumenizmem duchowym” (UR 8).

W związku z tym należy uwydatnić trzy sprawy. Po pierwsze, ruchu ekumenicznego nie można sprowadzić do praktycznych działań czysto ludzkich ani do poszukiwań teologów. Wyrasta on bowiem przede wszystkim z działania Ducha Świętego. Dlatego praca na rzecz jedności powinna być oparta na wewnętrznym nawróceniu, osobistej wierności Ewangelii i modlitwie o dar jedności. Po drugie, ekumenizm duchowy nie powinien być postrzegany jako odrębny ekumenizm obok ekumenizmu teologicznego i praktycznego. Są to różne aspekty tej samej rzeczywistości, które winny się wzajemnie przenikać i wspierać. Po trzecie, ekumenizm duchowy obejmuje trzy wyrażone zarysowane elementy: wewnętrzną przemianę, codzienne staranie

<sup>108</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 317–318.

<sup>109</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 35. Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 237.



o świętość życia, szeroko pojętą modlitwę: osobistą i wspólnotową. Nie zawsze się o tym pamięta, redukując niekiedy ekumenizm duchowy do modlitwy o jedność<sup>110</sup>.

Drugi i trzeci akapit skupia się na modlitwie o jedność chrześcijan. Pierwszy z nich mówi o katolickiej praktyce modlitwy „o jedność Kościoła”, która może i powinna być realizowana w podwójnym rytmie: indywidualnie (prywatnie) i zbiorowo (publicznie). Indywidualna modlitwa jest istotnym elementem składowym odpowiedzialności za sprawę zjednoczenia każdego członka Kościoła. Modlitwa razem z innymi członkami Kościoła realizowana jest w ramach liturgicznych i pozaliturgicznych zgromadzeń kościelnych. W tym przypadku tekst ma niewątpliwie na uwadze także rozpowszechnioną już w Kościele katolickim praktykę Oktawy Modlitw o Jedność Chrześcijan. Modlitwa o jedność zostaje ukazana w Dekrecie w ścisłym powiązaniu z modlitwą samego Chrystusa, skierowaną do Ojca za swoich uczniów, aby „stanowili jedno” (J 17,21). Na uwagę zasługuje także sformułowanie intencji modlitwy: o „jedność Kościoła” (UR 8)<sup>111</sup>. Wskazuje to wyraźnie na nowy rys soborowej nauki o modlitwie o jedność chrześcijan. W przeszłości bowiem zaangażowanie członków Kościoła katolickiego w sprawę zjednoczenia pojmowane było według tradycyjnego schematu, wyrażającego w formule „nawrócenia i powrotu” tych, którzy byli poza jego obrębem<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 319; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 102; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 226.

<sup>111</sup> Intencja modlitw została podana za Mszą Rzymskim. W obowiązującej w okresie redagowania tekstu Dekretu edycji Mszału Rzymskiego (dokonanej w 1962 roku przez Jana XXIII) intencja „o jedność Kościoła” figurowała w dwóch miejscach: jako tytuł jednej z modlitw Wielkiego Piątku (w 1965 roku zastąpione słowami: *o jedność chrześcijan*) oraz jako nazwa jednej z Mszy wotywnych (w zreformowanym Mszale Pawła VI formularz tej Mszy został zatytułowany: *O jedność chrześcijan*). Por. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 89, przypis 149.

<sup>112</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 103; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 242–245.

W trzecim akapicie Dekret zachęca gorąco katolików do wspólnej modlitwy z braćmi oddzielonymi, co stanowi wielkie *novum* Soboru Watykańskiego II w obszarze modlitwy o jedność. Wiadomo bowiem, że Kościół katolicki w przeszłości bardzo niechętnie odnosił się do kontaktów katolików z niekatolikami w tej dziedzinie. Dekret o ekumenizmie przede wszystkim stwierdza, że modlitwa o jedność z braćmi oddzielonymi jest „dozwolona”, a nawet „pożądana” (UR 8). Dodaje wprawdzie, że może to mieć miejsce „w pewnych szczególnych okolicznościach” (UR 8), takich jak nabożeństwa czy zebrania ekumeniczne, co jednak w niczym nie osłabia wymowy faktu zastąpienia długotrwałego stanowczego zakazu wspólnej modlitwy o jedność, równie stanowczym do niej wezwaniem<sup>113</sup>. Dekret zresztą nie ogranicza się do tego wezwania, ale w tym samym akapicie podaje jego teologiczne i ekumeniczne uzasadnienie. Modlitwa taka – zgodnie z Dekretem – stanowi „skuteczny środek prowadzący do uzyskania łaski jedności” (UR 8). Argument zaś ekumeniczny za wspólną modlitwą o jedność streszcza się w stwierdzeniu, że modlitwa taka ujawnia istnienie szeregu więzów, które łączą katolików z innymi chrześcijanami. Modląc się wspólnie, chrześcijanie dają świadectwo już istniejącej między nimi, wprawdzie niepełnej, ale realnej jedności. Autentyczność tego doświadczenia komunii zostaje w Dekrecie potwierdzona przez odwołanie się do słów Chrystusa: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20)<sup>114</sup>.

Po podkreśleniu, że wspólna modlitwa o jedność jest dozwolona i pożądana, w czwartym akapicie Dekret odrębnie rozpatruje zagadnienie „współdziału w czynnościach świętych” (*communicatio in sacris*). Przez współdziałal taki – jak wyjaśnia *Dyrektorium ekumeniczne*

<sup>113</sup> Szczegółowe zalecenia w tym względzie zostały sformułowane przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan w *Dyrektorium ekumenicznym* z 1967 roku, a ich aktualne ujęcie podaje w *Dyrektorium ekumenicznym* z 1993 roku.

<sup>114</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 321–322; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 104; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 247–248; G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme...*, s. 108–109.

(1967) – rozumie się współuczestnictwo katolików z braćmi oddzielnymi w udzielaniu i przyjmowaniu sakramentów oraz urzędowym kulcie liturgicznym realizowanym przez oficjalnego szafarza według ustalonych przez prawo przepisów<sup>115</sup>. W Dyrektorium rozróżnia się współudział w czynnościach świętych od współudziału z braćmi oddzielnymi w sprawach duchowych (*communicatio in spiritualibus*), na który składają się między innymi przedstawione w poprzednim numerze Dekretu wspólne modlitwy o jedność<sup>116</sup>.

Dekret o ekumenizmie formułuje ogólne podstawy, na których opiera się katolickie stanowisko w tym względzie. Sprawę współudziału w czynnościach świętych – zgodnie z Dekretem – można rozpatrywać w podwójnej perspektywie: 1) od strony istniejącego podziału w łonie chrześcijaństwa i 2) od strony troski duszpasterskiej o zbawienie człowieka<sup>117</sup>. Ta podwójna perspektywa znalazła wyraz w podanych w Dekrecie dwóch zasadach, które pozostają w pewnym napięciu i należy je stosować łącznie: „wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym” (UR-KUL 8)<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część I (14.05.1967), nr 30–31 [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 112–130.

<sup>116</sup> „Pod nazwą współudziału w rzeczach duchowych (*communicatio in spiritualibus*) – jak wyjaśnia Dyrektorium (1967) – rozumiane są wszelkie modlitwy wspólnie odmawiane, wspólne korzystanie z rzeczy oraz miejsc świętych i wszelkie uczestnictwo w czynnościach świętych właściwie i prawdziwie pojęte”. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część I (14.05.1967), nr 29.

<sup>117</sup> Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 257; G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme...*, s. 110.

<sup>118</sup> W tłumaczeniu tego dokumentu, zamieszczonym w zbiorze dokumentów soborowych edycji Pallottinum, tekst ten brzmi: „Wzgląd na to, że mogłoby to być odczytane jako poświadczenie jedności bardzo często wzbrania współudziału, łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy go zaleca”. UR 8.

Pierwsza zasada postuluje powstrzymanie się od współdziałania w czynnościach świętych. Za punkt wyjścia bierze ona smutną rzeczywistość istniejących podziałów między chrześcijanami. Wspólne sprawowanie i przyjmowanie sakramentów zakładają istnienie jedności i zmierza do manifestacji jedności już istniejącej. Współdziałanie w czynnościach świętych w sytuacji braku pełnej jedności niesie niebezpieczeństwo fałszywej manifestacji jedności, która w rzeczywistości nie istnieje, a tym samym prowadzi do zamazywania ścisłej więzi pomiędzy sakramentami i tajemnicą Kościoła<sup>119</sup>. Należy jednak zauważyć, że zakaz współdziałania – wyrażony w pierwszej zasadzie – nie jest absolutny. Przysłówek „najczęściej” wskazuje, iż w obecnej sytuacji podzielonego chrześcijaństwa pewien ograniczony współdziałanie sakramentalne nie jest wykluczony<sup>120</sup>.

Z kolei druga zasada postuluje współdziałanie w czynnościach świętych z braćmi oddzielonymi. Postulat ten wynika przede wszystkim ze względów duszpasterskich, a mianowicie z troski o zapewnienie wiernym dostępu do ekonomii łaski. Pośrednio dochodzą tutaj do głosu także racje ekumeniczne: zaznaczenie i utwierdzenie już istniejącej jedności. Zasadnicze znaczenie w ocenie możliwości współdziałania w czynnościach świętych – w rozumieniu katolickim – ma jednak dobro duchowe (troska o zbawienie) człowieka. W imię drugiej zasady niektórzy domagają się jak najdalej posuniętego współdziałania sakramentalnego, widząc w nim środek przezwyciężenia podziału. Dekret jednak wyraźnie mówi, że chodzi tutaj o współdziałanie ograniczone, co podkreśla wyraźnie termin „niekiedy”. Poza tym Dekret

---

<sup>119</sup> Papież Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum caritatis* podkreślał, że nie jest możliwe pełne współuczestnictwo bez takiej samej komunii z Kościołem. Eucharystia i komunika Kościoła są bowiem mocno wewnętrznie związane. Por. Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Sacramentum caritatis”* (2007), nr 56; A. Pastorczyk, *Ekumenizm realistyczny...*, s. 227.

<sup>120</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 323–324; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 257; Y. Congar, *Décret sur l’œcuménisme „Unitatis redintegratio”*. *Introduzione*, s. 181.

w tym samym akapicie jednoznacznie stwierdza, że nie można uznawać wspólnego udziału w świętych czynnościach za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan. Wreszcie trzeba pamiętać, że drugą zasadą można kierować się o tyle, o ile równocześnie zostaje zachowana pierwsza zasada. Dopiero obie zasady, razem wzięte, stanowią postulat i kryterium ograniczonego współudziału w czynnościach świętych<sup>121</sup>.

Dekret o ekumenizmie nie wchodzi w szczegóły dotyczące praktyki współudziału w czynnościach świętych. Sposób zastosowania tych ogólnych zasad dokument pozostawia decyzji miejscowego biskupa, chyba że co innego zarządzi Konferencja Episkopatu lub Stolica Apostolska. Biskup zaś ma kierować sprawą współudziału roztropnie, uwzględniając wszelkie okoliczności miejsca, czasu i osób<sup>122</sup>.

### *Wzajemne poznanie się chrześcijan (UR 9)*

W dziewiątym numerze Dekret wskazuje na konieczność wzajemnego poznania się chrześcijan, co stanowi niezbędny element prawdziwego dialogu ekumenicznego. Postulat ten skierowany jest do katolików, ale cały tekst tego numeru ujawnia pragnienie, aby wszyscy chrześcijanie osiągnęli lepsze wzajemne poznanie i zrozumienie. Przy tym pierwsze zdanie skierowane jest do ogółu wiernych katolików, podczas gdy pozostała część tego numeru – przynajmniej bezpośrednio – do ekspertów. Na początku Dekret stwierdza, iż należy się zapoznać z „duchem” braci oddzielonych, zaznaczając w ten sposób, że nie chodzi wyłącznie o przyswojenie sobie nauki innych chrześcijan.

<sup>121</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 324–325; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 258–261; S. Napierała, „*Communicatio in sacris*” w *posoborowych dokumentach Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1973, t. 26, nr 5-6, s. 312.

<sup>122</sup> Szczegółowe wytyczne w tej sprawie zawiera opracowane przez Sekretariat (obecnie Dykasteria) do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan *Dyrektorium ekumeniczne* – pierwsze, opublikowane w dwóch etapach: w 1967 (cz. I) i 1970 (cz. II), a następnie, opublikowane w 1993 roku nowe *Dyrektorium ekumeniczne*.

Chodzi raczej o możliwie całościowe dążenie do poznania konkretnej rzeczywistości innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Dekret wskazuje jednocześnie, jak należy to zrobić. „Niezbędne do tego jest studium, które trzeba podejmować w prawdzie i życzliwości” (UR 9). Nie może być bowiem mowy o prawdziwym poznaniu sposobu życia i myślenia braci oddzielonych bez postawy otwarcia i autentycznej chrześcijańskiej miłości. Takie studium ma swój warunek wstępny i ogólnie ujęty cel. Dekret wymaga, aby zostało ono podjęte przez „należycie przygotowanych katolików”, czyli ludzi kompetentnych (UR 9). Celem bowiem tych badań – zgodnie z dokumentem – jest osiągnięcie „lepszego znajomości doktryny i historii, duchowego i liturgicznego życia, psychologii religii i kultury” właściwej braciom oddzielnym (UR 9)<sup>123</sup>.

Temu celowi służą – jak dalej wyjaśniają ojcowie soborowi – „spotkania obu stron” z zamiarem omówienia zwłaszcza „zagadnień teologicznych”. Pierwszeństwo, choć nie wyłączność, Dekret przyznaje zatem dialogowi teologicznemu, co nie jest bez znaczenia, jeśli uwzględni się fakt, że aż do Soboru Watykańskiego II bardzo często panowało przekonanie, iż w obszarze doktrynalnym dialog ekumeniczny nie jest w ogóle możliwy<sup>124</sup>. Wiadomo jednak, że w dialogu ekumenicznym nie chodzi wyłącznie o kwestie teologiczne, bowiem współpraca i dialog są możliwe w wielu obszarach. Dlatego wskazując na potrzebę dialogu teologicznego, dokument używa słowa „zwłaszcza”. Dialog ten – jak uczy dokument – winien być prowadzony na płaszczyźnie równości wszystkich uczestników, tj. „jak równy z równym” (*par cum pari*)<sup>125</sup>, co

<sup>123</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 329–330; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 109; G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme...*, s. 113; W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”*, s. 33.

<sup>124</sup> Por. Pius XI, *Encyklika „Mortalium animos”*, s. 353–354; Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 29–34.

<sup>125</sup> Samo wyrażenie *par cum pari* zostało zapożyczone z Instrukcji Świętego Oficjum *De motione oecumenica* (1949). Por. Kongregacja Świętego Oficjum, *In-*

stanowi istotny warunek autentycznego dialogu<sup>126</sup>. Dekret jednak zaraz dodaje: „byłoby tylko uczestnicy tych spotkań, działający pod kierunkiem biskupów, byli naprawdę znawcami przedmiotu” (UR 9). Jest to zastrzeżenie gwarantujące poziom rozmów, ale uwydatnia też ono ich charakter – dialog reprezentantów, którzy nie występują we własnym imieniu, lecz wysyłającej ich społeczności wyznaniowej. Dzięki takiemu dialogowi – jak stwierdza dokument – ukaże się wyraźniej rzeczywisty „stan Kościoła katolickiego” (UR 9)<sup>127</sup>. Na tej drodze da się też lepiej poznać przekonania i sposób myślenia braci oddzielonych, jak również w odpowiedniejszy sposób wyłożyć im naszą wiarę<sup>128</sup>.

---

strukcja „*De motione oecumenica*”. *O ruchu ekumenicznym* (20 grudnia 1949), nr IV (s. 374).

<sup>126</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 247–248. Formuła *par cum pari* nie oznacza bynajmniej, że wszystkie Kościoły i Wspólnoty są sobie równe w sensie teologicznym, lecz stanowi zasadę metodologiczną dialogu, w którym jej uczestnicy postrzegani są jako równoprawni partnerzy. Równość rozmówców, o której mowa w numerze 9 Dekretu, nie implikuje zatem oceny ich statusu eklezjalnego, ale zapewnia poszanowanie przekonań każdej ze Wspólnot biorących udział w dialogu. Na takie rozumienie wyrażenia *par cum pari* w Dekrecie wskazuje wyraźnie debata soborowa. Tym, którzy proszą o usunięcie tej formuły, Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan odpowiada, że należy ją utrzymać, gdyż jest to podstawowa zasada każdego dialogu. Por. *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 418; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 332–334; G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme...*, s. 114–115. Wskazania praktyczne dotyczące dialogu zostały podane w dokumencie: Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego* (15.08.1970), nr IV–VI [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 154–160.

<sup>127</sup> Wyrażenie „stan” (łac. *condicio*) – jak zauważa Johannes Feiner – oznacza nie tylko zewnętrzną „sytuację” Kościoła katolickiego w dzisiejszym świecie, ale przede wszystkim jego stan „wewnętrzny”, czyli specyficzny charakter życia i wiary Kościoła katolickiego. Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 111.

<sup>128</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 331–334; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 109–110; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 143–144; W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”*, s. 32.

### Formacja ekumeniczna (UR 10)

W dziesiątym numerze dekret *Unitatis redintegratio* zwraca szczególną uwagę na potrzebę „ekumenicznego” uprawiania teologii i na konieczność ekumenicznej formacji. Stanowi to logiczną konsekwencję z jednej strony powszechnej świadomości odpowiedzialności członków Kościoła za sprawę jedności chrześcijan, a z drugiej dużych wymagań związanych ze złożonością zaangażowania ekumenicznego w obszarze doktrynalnym. A zatem dla owocnego urzeczywistnienia działalności ekumenicznej nie wystarczy tylko dobra wola i żarliwa gorliwość, ale niezbędne jest właściwe przygotowanie<sup>129</sup>.

W związku z tym na początku prezentowanego numeru Dekret formułuje ogólną zasadę, która określa sposób uprawiania teologii, wskazując na potrzebę uwzględnienia jej wymiaru ekumenicznego. Dokument uczy, że „naukę świętej teologii oraz innych dziedzin wiedzy, zwłaszcza historycznych” należy wykładać „w aspekcie ekumenicznym” (UR 10)<sup>130</sup>. Szczegółowe wskazania dotyczące realizacji tego postulatu zawarte są między innymi w dokumentach wydanych przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan<sup>131</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, iż niezależnie od zawartego w Dekrecie postulatu zach-

<sup>129</sup> Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 327–328.

<sup>130</sup> Dekret o ekumenizmie nazywa ów „sposób” uprawiania teologii – „ekumenicznym aspektem”. Szczegółowe wytyczne Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan z 1970 roku mówią o „wymiarze ekumenicznym”, poświęcając tej kwestii cały drugi rozdział *Dyrektorium ekumenicznego*, zatytułowany: *Wymiar ekumeniczny formacji religijnej i teologicznej*. Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część II (06.04.1970): *Ekumenizm w nauczaniu wyższym* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 135–139.

<sup>131</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część II (06.04.1970): *Ekumenizm w nauczaniu wyższym*, II.2–5; Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 73–78; Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (05.06.2020), nr 12.



wania ekumenicznego wymiaru teologii, *Dyrektorium ekumeniczne* z 1970 roku sankcjonuje istnienie „ekumenizmu” jako samodzielnej dyscypliny naukowej w katolickim studium teologicznym i postuluje wprowadzenie specjalnego kursu wykładu z zakresu zagadnień ekumenicznych<sup>132</sup>.

Dekret *Unitatis redintegratio* podaje dwie wskazówki odnośnie do tego, w jaki sposób poszczególne dyscypliny wspomnianą zasadę czy wymiar ekumeniczny winny realizować. Po pierwsze, chodzi o taką prezentację wydarzeń historycznych i sporów doktrynalnych, aby „coraz dokładniej odpowiadała rzeczywistości stanowi rzeczy” (UR 10). Po drugie, dokument poleca, aby w nauczaniu teologicznym zaniechać dawnej metody polemicznej, przede wszystkim gdy chodzi o sprawy dotyczące „stosunku braci odłączonych do Kościoła katolickiego” (UR 10). Przyszli duszpasterze i kapłani bowiem – jak podkreśla Dekret w drugim akapicie – powinni być kształceni w teologii bardziej nastawionej na pozytywne zgłębianie prawdy niż na zwalczanie opinii przeciwnych. Staranne zbadanie kwestii kontrowersyjnych, wszelkich uwarunkowań, które doprowadziły do nieporozumień, dokładna analiza sformułowań, przy pomocy których wypowiedziane zostały sporne treści – jak powie *Dyrektorium ekumeniczne*

---

<sup>132</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część II (06.04.1970): *Ekumenizm w nauczaniu wyższym*, II.6; Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 79–81; Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej* (1997), Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1998, nr 9, 22–27. W związku z tym *Dyrektorium ekumeniczne* (1993) między innymi stwierdza: „Chociaż wymiar ekumeniczny winien przenikać całą formację teologiczną, jest rzeczą szczególnie ważną, by kurs ekumenizmu był realizowany w ramach cyklu pierwszego, w momencie jak najbardziej do tego wskazanym. Kurs ten powinien być nawet obowiązkowy”. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 79.

(1970) – mogą pomóc ustalić, czy rozbieżności dotychczas istniejące są rzeczywiste czy też tylko pozorne<sup>133</sup>.

Procesem formacji ekumenicznej – zgodnie z Dekretem – w pierwszej kolejności powinni zostać objęci „przyszli duszpasterze i kapłani” (UR 10). Tego rodzaju formacja nie ogranicza się jedynie do tej grupy osób, ale winna zmierzać do tego, aby wszyscy chrześcijanie zostali ożywieni duchem ekumenicznym. W urzeczywistnieniu tego zadania szczególna rola zostaje przypisana kapłanom. W tym kontekście staje się zrozumiały nacisk, jaki dokument kładzie na ich dobre przygotowanie do wynikającej stąd odpowiedzialności duszpasterskiej. „Od formacji kapłanów bowiem – jak mówi dokument w trzecim akapicie – w najwyższym stopniu zależy niezbędne wychowanie i duchowe uformowanie wiernych oraz zakonników” (UR 10). Wprawdzie w tym miejscu Dekret nie wymienia biskupów, w sposób oczywisty odpowiedzialność za całość inicjatyw ekumenicznych – jak zaznaczono wcześniej w dokumencie – spoczywa na biskupie<sup>134</sup>.

W ostatnim akapicie tego numeru Dekret wskazuje na szczególne znaczenie formacji ekumenicznej katolików „oddających się pracy misyjnej na tych samych terenach, co inni chrześcijanie” (UR 10). Dokument wymaga od nich zaznajomienia się zarówno z problemami, jakie powstają w relacjach z innymi chrześcijanami na danym te-

---

<sup>133</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część II (06.04.1970): *Ekumenizm w nauczaniu wyższym*, II.2.

<sup>134</sup> O odpowiedzialności biskupa za sprawę jedności chrześcijan przypomina też Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan w *Vademecum ekumenicznym* (2020). Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (05.06.2020), nr 4–5, 7–8. Do tej kwestii odnosi się również *Kodeks Prawa kanonicznego* (1983) oraz *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990). Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983) [tekst łacińsko-polski], Pallottinum, Poznań 1984, kan. 383, § 3; *Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich* (1990) [tekst łacińsko-polski], Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002, kan. 902; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 336.

renie, jak i osiągnięciami, które w ich pracy apostołskiej wypływają z ekumenizmu. Odniesienie to należy postrzegać w świetle odnowionej przez Sobór Watykański II świadomości o współzależności ekumenizmu i ewangelizacji. Tematyka misyjna odegrała też znaczącą rolę w historii ruchu ekumenicznego, co potwierdza uznanie zorganizowanej w 1910 roku I Światowej Konferencji Misyjnej za początek współczesnego ruchu ekumenicznego<sup>135</sup>.

Formacja ekumeniczna, o której mówi Dekret o ekumenizmie, nie jest czymś fakultatywnym. Soborowe i posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego są w tym względzie jednoznaczne. O tym ważnym formacyjnym zadaniu – pisze ks. Zygfryd Glaeser – powinni pamiętać nie tylko wykładowcy, ale także pasterze Kościoła, którzy przygotowują i zatwierdzają programy kształcenia teologicznego i podstawy programowe dla katechezy szkolnej. Gdy się uwzględni skromną obecność treści ekumenicznych w nauczaniu katechetycznym oraz nowelizację zasad formacji presbiterów w Polsce (*Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*), zaakceptowaną przez Konferencję Episkopatu Polski (23 września 2019 r.), gdzie w całym cyklu kształcenia w ramach studiów z teologii przeznaczono zaledwie 15 godzin wykładowych na zagadnienia ekumeniczne, rodzą się uzasadnione obawy i niepokój o poziom recepcji soborowego postulatu na temat formacji ekumenicznej<sup>136</sup>. Wydaje się zatem, konkluduje polski ekumenista, że „Kościół rzymskokatolicki w Polsce ma tu wiele do zrobienia”<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 113–114; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 336–337; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 147.

<sup>136</sup> Por. Z. Glaeser, *Ekumeniczna formacja wyzwaniem i zadaniem Kościołów*, „Rocznik Teologiczny” (ChAT) 2020, t. 62, z. 3. s. 1021–1027. Podobną opinię w tej sprawie wyraża inny polski ekumenista, ks. Wojciech Hanc. W związku z tym zauważa: „recepcja idei ekumenicznych jest w rzeczywistości znikoma, nawet pośród uczonych tego świata, którzy własnych, szczytnych rzekomo idei oszczędnościowych, likwidują na uczelniach ekumeniczne instytuty, zakłady, katedry”. W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”*, s. 51.

<sup>137</sup> Z. Glaeser, *Ekumeniczna formacja...*, s. 1022.

### *Sposób wyrażania wiary (UR 11)*

W numerze jedenastym Dekret – w nawiązaniu do refleksji podjętej w dwóch ostatnich numerach – zwraca uwagę na znaczenie w dialogu ekumenicznym sposobu i metody wyrażania wiary. Dekret podaje w tym zakresie trzy wskazania ogólne. Po pierwsze, przypomina o potrzebie rozróżnienia między „ekumenizmem” i „fałszywym irenizmem”. Po drugie, zaleca przedstawianie wiary katolickiej w sposób zrozumiały dla braci oddzielonych. Po trzecie, zwraca uwagę na potrzebę uwzględnienia w dialogu doktrynalnym zasady „hierarchii” prawd.

Przed wszystkim Dekret poleca, aby w dialogu ekumenicznym przedstawiać w sposób jasny „całą doktrynę” (UR 11). Należy natomiast – jak czytamy w pierwszym akapicie Dekretu – wystrzegać się „fałszywego irenizmu”, który jest „obcy ekumenizmowi”, „przynosi szkodę czystości” nauki katolickiej oraz „zaciemnia jej właściwy i dokładny sens” (UR 11)<sup>138</sup>. Do tej wypowiedzi soborowego Dekretu nawiąże Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint*. Papież zauważa: „W tym odważnym dążeniu do prawdy rozsądek i roztropność wiary nakazują unikać fałszywego irenizmu i lekceważenia norm Kościoła”<sup>139</sup>. Teologowie katoliccy dostrzegają dzisiaj niebezpieczeństwo fałszywego

---

<sup>138</sup> „Irenizm” (gr. *eirene* – „pokój”) w kontekście ruchu ekumenicznego oznacza pokojowe podejście do zagadnień związanych z jednością chrześcijan, podkreślając to, co ich łączy, a na drugim planie pozostawiając różnice uniemożliwiające pełną jedność. Jest możliwy „prawdziwy” lub „zdrowy” irenizm i „fałszywy” irenizm. Fałszywy irenizm jest czymś nieroztropnym, świadomym ignorowaniem prawdy w celu szybszego uzyskania ekumenicznego porozumienia. Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950) potępił „fałszywy irenizm”, nie wykluczając jednak „zdrowego irenizmu”. Por. L. Górka, *Irenizm* [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Ruścecki [i in.] (red.), Wydawnictwo M, Lublin-Kraków 2002, s. 546–547.

<sup>139</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 79. Takie podejście do dialogu potwierdzają także inne dokumenty posoborowe. Por. np. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 176.

irenizmu, między innymi w kwestii wspólnej Eucharystii, która jest punktem docelowym ekumenizmu<sup>140</sup>.

Teolog luterański Oscar Cullmann (1902–1999) w odrzuceniu przez Sobór Watykański II fałszywego irenizmu widzi doskonałą podstawę dla przyszłego dialogu. „Od czasu, gdy ekumenizm stał się modny – pisze ewangelicki teolog – istnieje z obu stron niebezpieczna pokusa, by uznać za szczególne przejawy ducha ekumenicznego te debaty, w których partnerzy przedstawiają swój punkt widzenia tak, aby odpowiadał poglądom rozmówcy. W rzeczywistości dążenia te często fałszują prawdę, wywołują złudzenia i szkodzą przez to sprawie ekumenizmu”<sup>141</sup>. Dlatego Dekret o ekumenizmie w tym samym numerze zdecydowanie podkreśla, iż każda wypowiedź ekumeniczna powinna być wierna prawdzie. Dokument stwierdza, iż „w dialogu ekumenicznym teologowie katolicy, którzy ściśle trzymają się nauki Kościoła [...] powinni postępować z umiłowaniem prawdy” (UR 11).

„Umiłowanie prawdy – podkreśla Jan Paweł II – jest najgłębszym wymiarem autentycznego dążenia do pełnej komunii między chrześcijanami. [...] Z tym wymiarem wewnętrznym i osobowym musi się zawsze łączyć duch miłości i pokory. Miłości do rozmówcy i pokory wobec prawdy, którą się odkrywa i która może się domagać zmiany poglądów i postaw”<sup>142</sup>.

Dekret o ekumenizmie wyraża też przekonanie, iż „sposób wyrażania wiary katolickiej [...] nie powinien stanowić przeszkody w dialogu z braćmi” (UR 11). Jeśli zatem partnerzy dialogu mają właściwie rozumieć doktrynę katolicką, należy ją – jak uczy dokument w drugim akapicie – „głębiej i prościej wyjaśnić”, posługując się przy tym językiem zrozumiałym również dla braci oddzielonych

---

<sup>140</sup> Por. B. Ferdek, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” w perspektywie ekumenicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2003, t. 11, nr 1, s. 14.

<sup>141</sup> Cyt. za: W. Hanc, *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”*, s. 33–34.

<sup>142</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 36.

(UR 11). Oznacza to, że wymagania wierności tradycji wiary i prezentacji całości doktryny nie można zaspokoić przez proste przytaczanie soborowych definicji i papieskich wypowiedzi, ale w badaniach należy uwzględnić historyczny kontekst związany z formułowaniem tych definicji. Niesie to z sobą potrzebę zastosowania odpowiedniego języka teologicznego, wolnego od elementów polemicznych i stereotypów, przy jednoczesnej wierności dogmatycznym wypowiedziom Kościoła<sup>143</sup>. W istocie Dekret – w nawiązaniu do wcześniejszej refleksji (por. UR 6) – wskazuje na konieczność uwzględnienia w dialogu ekumenicznym hermeneutyki biblijno-teologicznej<sup>144</sup>.

Wielkie znaczenie dla dialogu ekumenicznego ma zawarte w trzecim akapicie Dekretu zalecenie, które brzmi: „Porównując doktryny, niech pamiętają [teologowie katoliccy] o istnieniu porządku czy «hierarchii» prawd nauki katolickiej, ponieważ różny jest ich związek z fundamentami wiary chrześcijańskiej” (UR 11)<sup>145</sup>.

Soborowy tekst przede wszystkim wskazuje na istnienie faktycznego zróżnicowania prawd wiary w doktrynie katolickiej. Dekret używając zwrotu „niech pamiętają”, daje tym samym do zrozumienia,

<sup>143</sup> Por. M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 281–284.

<sup>144</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego* (15.08.1970), nr V.2; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 339–340; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 115–117; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 148–149.

<sup>145</sup> Należy zauważyć, iż polski przekład tego fragmentu zaczerpnięty z edycji Pallottinum-Poznań 2002 nie jest precyzyjny. Zmienia on bowiem liczbę pojedynczą wyrazu „fundament” (*fundamentum*) na liczbę mnogą. Z kolei wcześniejsze edycje Pallottinum-Poznań (1967 i 1986) oddają wyraz *fundamentum* jako „zasadnicze podstawy”, co jest już swoistą i dyskusyjną interpretacją. Por. A. Bystry, *O hierarchii prawd*, „W drodze” 1974, r. 2, nr 11, s. 106; S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984–2003)*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 5. Na temat historii wprowadzenia zasady „hierarchii” prawd do Dekretu o ekumenizmie zob. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 43–55; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 341–343.

że nie jest to nauka ustanowiona dopiero przez Sobór Watykański II, lecz rzeczywistość tak dawna jak samo chrześcijaństwo. Wyrazem tej świadomości są między innymi związane formuły wiary wyrażające misterium Chrystusa i Trójcy Świętej<sup>146</sup>. Przypomnienie przez Sobór tego faktu jest uzasadnione tym, że teologia katolicka w ciągu ostatnich stuleci nie poświęcała temu zagadnieniu dostatecznej uwagi. Co więcej, w atmosferze polemiki z protestantyzmem nadmiernie podkreślała prawdy antyreformacyjne, co niosło z sobą przeakcentowanie prawd dotyczących środków zbawienia (np. urzędy w Kościele, kult świętych, odpusty) przy mniejszym zwracaniu uwagi na prawdy w porządku celu (tajemnica Trójcy Świętej, Wcielenie Słowa i Odkupienie). W związku z tym uwaga teologów katolickich była skupiona przede wszystkim na roli autorytetu określającego prawdy wiary. Tym samym nastąpiło przesunięcie akcentu z treści w kierunku motywu formalnego w samym rozumieniu wiary. Z punktu widzenia autorytetu zaś wszystkie artykuły wiary są sobie równe i równie obowiązujące. W rezultacie rozpatrywanie prawd wiary jedynie od strony poświadczającego je autorytetu niosło niebezpieczeństwo pomniejszania momentu treściowego i prowadziło do przekonania, że w nauce Kościoła katolickiego wszystkie prawdy trzeba stawiać na tym samym poziomie<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> Por. A. Bystry, *O hierarchii prawd*, s. 102–103. Szerzej na temat historycznego spojrzenia na podstawy idei hierarchii prawd zob. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 13–42. Na tego rodzaju świadomość wskazuje również odwołanie się do dogmatu chrystologicznego i trynitarnego w Konstytucji Światowej Rady Kościołów. Wyrazem tego, co łączy Kościoły członkowskie Rady i stanowi podstawę współpracy jest baza dogmatyczna. Por. P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 27; W.A. Visser't Hooft, *Historia i znaczenie bazy dogmatycznej Światowej Rady Kościołów*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1986, t. 1, s. 11–16.

<sup>147</sup> Por. W. Hryniewicz, „*Hierarchia prawd*” a ekumenizm, „Collectanea Theologica” 1979, nr 49, fasc. III, s. 9; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 118–119; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 341–343; A. Skowronek, *W trzydziestolecie Dekretu o ekumenizmie*, „Ateneum Kapłańskie” 1994, t. 123, z. 1(512), s. 30.

Podstawą zalecanego w Dekrecie zróżnicowania prawd wiary w nauce katolickiej jest ich powiązanie „fundamentem” wiary chrześcijańskiej, utożsamianym z misterium Trójcy Świętej i Chrystusa (por. UR 12). Oznacza to, że z jednej strony wszystkie prawdy wiary są powiązane z fundamentem wiary lub centrum i między sobą, stanowiąc zwartą strukturę, której wszystkie elementy wzajemnie się wyjaśniają, warunkują i dopełniają. Z drugiej strony, nie wszystkie prawdy są w ten sam sposób powiązane z fundamentem wiary. Większa lub mniejsza bliskość z fundamentem sprawia, że mają one odmienne znaczenie w ramach wiary chrześcijańskiej. Celem hierarchii prawd nie jest jednak jakaś selekcja prawd wiary i eliminowane tych prawd, które stoją hierarchicznie niżej, ale uwypuklenie tego, co fundamentalne i najważniejsze. Chodzi tym samym o przesunięcie akcentu z ilościowego i formalnego rozumienia prawdy na jej rozumienie bardziej jakościowe. Zgodnie z powyższym, ważność danej prawdy nie wynika wyłącznie z tego, że została ona zdefiniowana przez Kościół, ale z jej relacji do tajemnicy Chrystusa, która zawiera w sobie misterium Trójcy Świętej. Wprawdzie definicja nadaje danej prawdzie wartość normatywną, ale przez to samo nie czyni z niej prawdy centralnej. W ten sposób hierarchia prawd jest przede wszystkim zasadą hermeneutyczną dla lepszego zrozumienia doktryny katolickiej<sup>148</sup>.

W końcowej części tego samego akapitu Sobór wyraża przekonanie, że zastosowanie zasady hierarchii prawd do zestawiania doktryn stanie się dla wszystkich chrześcijan, biorących udział w dialogu teologicznym, bodźcem pobudzającym „do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niezgłębionych bogactw Chrystusowych” (UR 11). Wprawdzie postulat uwzględnienia hierarchii prawd został przypo-

<sup>148</sup> Por. W. Hryniewicz, „*Hierarchia prawd*” a ekumenizm, s. 7; S. Rabiej, *Hierarchia prawd wiary* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, kol. 846–847; T. Dola, *Ekumeniczny sposób uprawiania teologii* [w:] *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, P. Jaskóła (red.), UO WT: Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 2000, s. 233; E. Kopeć, *Chrystopolityczna koncentracja w teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1975, t. 22, z. 2, s. 67.



mniany przez Sobór teologom uczestniczącym w dialogu ekumenicznym, to *de facto* odnosi się do „całokształtu życia chrześcijańskiego”<sup>149</sup>. Powyższa zasada powinna zatem kształtować nie tylko całą teologię, ale także duszpasterstwo i życie wszystkich wierzących. Obraz Kościoła katolickiego ukazałby się wówczas wszystkim chrześcijanom w innym świetle<sup>150</sup>.

W okresie posoborowym zagadnienie hierarchii prawd było poruszane wprost w licznych dokumentach Magisterium Kościoła rzymskokatolickiego<sup>151</sup>. Na potrzebę zachowania tej zasady w dialogu ekumenicznym wskazują między innymi dwa dokumenty Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan: *Dyrektorium ekumeniczne* (1970)<sup>152</sup> i *Refleksje i wskazania do dialogu ekumenicznego* (1970)<sup>153</sup>. W tym ostatnim tekście został podany przykład wykorzystania zasady hierarchii prawd do ukazania zależności zachodzących pomiędzy kilkoma

<sup>149</sup> Por. W. Hryniewicz, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1997, s. 95.

<sup>150</sup> Por. W. Hryniewicz, „Hierarchia prawd” a ekumenizm, s. 19–20. Zasada hierarchii prawd – zauważa S.C. Napiórkowski – wymaga również w duszpasterstwie właściwego rozkładania akcentów i przekazywania integralnego orędzia Ewangelii. Może się zatem zdarzyć – kontynuuje lubelski teolog – że kaznodzieja nigdy w życiu nie wypowie herezji, a jednak nie przekaże chrześcijaństwa w pełni ortodoksyjnego, jeśli nie zachowa hierarchii prawd. Nie wypaczając wprost i bezpośrednio żadnego dogmatu, może on mimo wszystko „wypaczyć chrześcijaństwo” i „zafalszować jego prawdziwe oblicze”. Przerysowanie i przecenianie jednych prawd, a niedorysowywanie i niedocenywanie innych „godzi w Ewangelię”, których prawdom sam Chrystus zapewnił właściwą harmonię. Por. S.C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988, s. 196; S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 262.

<sup>151</sup> Szersza prezentacja tego zagadnienia zob. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 43–77.

<sup>152</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część II (06.04.1970): *Ekumenizm w nauczaniu wyższym*, rozdz. 5.

<sup>153</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego* (15.08.1970), rozdz. 4, nr 4b [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 156.

dogmatami: o Wcieleniu Słowa, o łasce, o Bożej Rodzicielce i o Jej Niepokalanym Poczęciu<sup>154</sup>. Wydane przez rzymską Kongregację do Spraw Duchowieństwa w 1971 roku *Dyrektorium katechetyczne* nie poprzestaje na stwierdzeniu istnienia hierarchii prawd, ale zaleca rozszerzenie jej zastosowania do działalności katechetycznej Kościoła<sup>155</sup>. W ten sposób zasada hierarchii prawd – jak zauważa S. Pawłowski – „opuszcza domenę ekumeniczną”<sup>156</sup>.

Biorąc pod uwagę niebezpieczeństwo uproszczonego rozumienia hierarchii prawd, Kongregacja Doktryny Wiary w deklaracji *Mysterium Ecclesiae* (1973) zwraca uwagę na to, że choć istnieje „porządek i jakby hierarchia” dogmatów Kościoła, to wszystkie dogmaty należy przyjmować tą samą Boską wiarą<sup>157</sup>. Niektórzy teologowie uważają, że deklaracja *Mysterium Ecclesiae* stanowi punkt zwrotny w oficjalnej recepcji zasady hierarchii prawd. O ile bowiem wcześniejsze dokumenty podkreślały aspekt jakościowo-materialny doktryny, w sensie: „istnieje hierarchia prawd, choć wszystkie prawdy trzeba przyjmować”, to w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary akcent położono na aspek-

---

<sup>154</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego* (15.08.1970), rozdz. 4, nr 4b [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 156.

<sup>155</sup> Por. Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna* (11.04.1971), „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej” 1973, t. 63, nr 2, s. 37–112. Obszerną wypowiedź na ten temat zawiera również nowe *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1997). Por. Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997), Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1997, nr 97, 114, 132, 197, 241.

<sup>156</sup> Por. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 58.

<sup>157</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom „Mysterium Ecclesiae”* (24.06.1973), nr 4 [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2010, s. 71. Warto zauważyć, że w Deklaracji termin „hierarchia” został poprzedzony wyrazem „jakby”, co wskazuje na pewne obawy, czy termin ten jest adekwatny w stosunku do omawianej rzeczywistości.

cie ilościowo-formalnym, w znaczeniu: „wszystkie prawdy należy przyjmować, choć istnieje hierarchia prawd”<sup>158</sup>.

Niemniej jednak odniesienia do zasady hierarchii prawd obecne są także w późniejszych dokumentach Magisterium Kościoła. Przypominając o istnieniu zasady hierarchii prawd, *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992) podkreśla, że w centrum wiary znajduje się tajemnica Trójjedynego Boga<sup>159</sup>. Nowe *Dyrektorium ekumeniczne* (1993) Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan aż czterokrotnie przypomina zasadę hierarchii prawd, chociaż w dwóch miejscach (nr 75 i 176) cytaty z Dekretu o ekumenizmie (nr 11) zostały uzupełnione pochodzącym z deklaracji *Mysterium Ecclesiae* przypomnieniem, że wszystkie prawdy objawione wymagają takiego samego przyjęcia wiarą<sup>160</sup>. Do poprawnego stosowania zasady hierarchii prawd zachęca encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995)<sup>161</sup>, jak również Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan w dokumentach: *Ekumeniczny wymiar formacji ekumenicznej* (1997)<sup>162</sup> oraz *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (2020)<sup>163</sup>. Z kolei papież Franciszek w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium* (2013) soborową wytyczną o istnieniu hierarchii prawd wiary wiąże z kerygmatem. Papież zachęca do wyciągnięcia wniosków duszpasterskich z soborowego na-

<sup>158</sup> Por. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 59; J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej* [w:] *Dogmatyka*, t. 1, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2005, s. 171–172.

<sup>159</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994, nr 90 i 234. Szerzej na ten temat zob. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 79–127.

<sup>160</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 61, 75, 181, 176.

<sup>161</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 37.

<sup>162</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej* (1997), nr 12.

<sup>163</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (05.06.2020), cz. I, nr B.11.

uczania na temat hierarchii prawd. Postuluje zachowanie właściwych proporcji w głoszeniu Ewangelii<sup>164</sup>. Wskazuje ponadto na ważną rolę tej zasady w dialogu ekumenicznym<sup>165</sup>.

Omawiana zasada znalazła także swoje odbicie w dokumentach ekumenicznych. Na uwagę zasługuje tutaj przede wszystkim oficjalny raport Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, zatytułowany: *Pojęcie „hierarchii prawd” – interpretacja ekumeniczna* (1990)<sup>166</sup>. Przekonanie o ekumenicznej doniosłości zasady hierarchii prawd znalazło swoje potwierdzenie między innymi w katolicko-luterańskim dokumencie *Ewangelia a Kościół* (1972)<sup>167</sup>. Natomiast w dokumencie Grupy z Dombes *Maryja w Bożym planie i komunii świętych* (1999) zasada hierarchii prawd została odniesiona do dogmatów maryjnych<sup>168</sup>.

Przypomniana przez Sobór idea hierarchii prawd spotkała się z dużym zainteresowaniem zarówno wśród teologów katolickich, jak i innych wyznań chrześcijańskich. W wypowiedziach na ten temat zwraca się przede wszystkim uwagę na jej wielkie znaczenie dla dialogu ekumenicznego. Dla przykładu, Oscar Cullmann, ewangelicki obserwator soborowy, fragment Dekretu o ekumenizmie zawierają-

<sup>164</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* (24.11.2013), Wydawnictwo M, Kraków 2013, nr 36–39; J. Panuś, *Zasada „pondus et ordo” w adhortacji „Evangelii gaudium” i jej przesłanie dla kaznodziejstwa*, „Roczniki Teologiczne” 2014, t. 61, z. 12, s. 7–19.

<sup>165</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 246.

<sup>166</sup> Por. Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, *Pojęcie „hierarchii prawd” – interpretacja ekumeniczna*. Dokument studyjny (1990), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1992, t. 8, nr 2, s. 85–93. Na temat dokumentu zob. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd...*, s. 79–127.

<sup>167</sup> Por. Rzymskokatolicko-luterańska Komisja Mieszana, *Ewangelia a Kościół*. Raport z Malty (1972) [w:] *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 39–67.

<sup>168</sup> Por. Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, „Salvatoris Mater” 2001, t. 2, nr 4, s. 271–407.

cy wzmiankę o hierarchii prawd uznał „za najbardziej rewolucyjny, jaki można znaleźć nie tylko w schemacie *De oecumenismo*, ale we wszystkich schematach Soboru”<sup>169</sup>. Postawa teologów wobec soborowej zasady hierarchii prawd nie jest jednak jednorodna. Obok pewnego entuzjazmu i ekumenicznej nadziei, można spotkać także pewną nieufność wobec pojęcia hierarchii prawd i wynikającą stąd powściągliwość, a także „nieporadność w jej praktycznym i ekumenicznym zastosowaniu”<sup>170</sup>. W rezultacie, mimo wielu odniesień do zasady hierarchii prawd w dokumentach kościelnych i dialogowych, trzeba stwierdzić, że zasada ta nie spotkała się dotąd z dostateczną recepcją. Wszystko to sprawia, że idea hierarchii prawd wymaga dalszego pogłębionego studium, a przede wszystkim wprowadzenia w życie<sup>171</sup>.

### *Praktyczna współpraca chrześcijan (UR 12)*

Katolickie zaangażowanie ekumeniczne poza sferą duchową i terenem doktrynalno-teologicznym musi objąć również sferę życia i praktycznego działania. Dlatego w ostatnim numerze tego rozdziału Dekret zachęca wszystkich chrześcijan do współpracy między sobą. „Niech wszyscy chrześcijanie wobec wszystkich narodów – stwierdza dokument – wyznają wiarę w jednego Boga w Trójcy, we wcielonego Syna Bożego, naszego Zbawiciela i Pana, i wspólnym wysiłkiem we wzajemnym szacunku niech świadczą o nadziei, która nie zawodzi” (UR 12).

Na wspólne działanie chrześcijan – jak to uwydatnia cytowany tekst – składają się dwa zasadnicze wymiary: świadczenie (*martyria*) o Chrystusie i Ewangelii, zwłaszcza w krajach misyjnych oraz współpraca w zakresie spraw doczesnych, czyli pełnienie służby (*diakonia*)

<sup>169</sup> O. Cullmann, *Comments on the Decree on Ecumenism*, „The Ecumenical Review” 1965, vol. 17, s. 93.

<sup>170</sup> S. Pawłowski, *Hierarchia prawd w dekrete „Unitatis redintegratio”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2005, t. 43, nr 1, s. 182.

<sup>171</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 344–346.

dla dobra świata w imię zasad Ewangelii<sup>172</sup>. Tekst mówi najpierw, że chrześcijanie winni dawać światu świadectwo swojej wspólnej wiary w Boga Trójjedynego i w Chrystusa, Pana i Zbawiciela. Choć rozmiary tego świadectwa będą ograniczone ze względu na dzielące chrześcijan różnice, należy pamiętać, że są to prawdy stanowiące „fundament” wiary chrześcijańskiej<sup>173</sup>.

Ta wspólna wiara wszystkich chrześcijan umożliwia, a ich wspólne powołanie do dawania świadectwa wymaga ścisłej współpracy, opisanej w dalszej części tego numeru. Jeśli bowiem do współpracy (szeroko pojętej) powołani są wszyscy ludzie dobrej woli, niezależnie od ich przekonań i światopoglądu, a zwłaszcza wszyscy wierzący w Boga, to w przypadku chrześcijan powołanie to nabiera szczególnego charakteru, wynikającego ze wspólnej wiary. Wspólne działanie na rzecz ludzkości – zgodnie z Dekretem – przybiera zatem podwójny charakter: „świecki” i chrześcijański. W celu uwydatnienia chrześcijańskiego charakteru praktycznej współpracy tych, którzy są „naznaczeni imieniem Chrystusa” (UR 12), Dekret wskazuje zatem na podstawy (wspólne wyznanie wiary) i cel (horyzont nadziei królestwa Bożego) tej współpracy. „Współpraca wszystkich chrześcijan – stwierdza Dekret – w żywy sposób wyraża ten związek, który ich łączy, i w pełniejszym świetle ukazuje oblicze Chrystusa Sługi” (UR 12). Wspólne działanie chrześcijan stanowi niejako przedłużenie przyjętej przez Chrystusa postawy sługi, postawy, która w swej najgłębszej treści wyrażała wolę zbawienia wszystkich ludzi. Wspólne podjęcie tego dzieła przez wierzących w Chrystusa jest zarazem niezawodnym znakiem nadziei dla ludzkości<sup>174</sup>.

---

<sup>172</sup> Te dwa podstawowe terminy Nowego Testamentu – *martyria* („świadcstwo”) i *diakonia* („służba”) – ważne miejsce zajmują również w dokumentach Światowej Rady Kościołów. Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 122.

<sup>173</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 121–122; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 350.

<sup>174</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 351–352; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 122; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 157.

Dekret nie pretenduje do podania wyczerpującej listy obszarów i form współpracy chrześcijan dla dobra świata. Dokument przykładowo wskazuje, że szczególnie ważne jest wspólne działanie chrześcijan w dziedzinie poszanowania godności osoby ludzkiej, pokoju światowego, stosowania zasad Ewangelii w życiu społecznym, w rozwoju nauki i sztuki w duchu chrześcijańskim oraz w przezwyciężaniu głodu i klęsk żywiołowych, analfabetyzmu i nędzy, braku mieszkań i nierównego podziału dóbr materialnych (por. UR 12)<sup>175</sup>.

Jeżeli praktyczna współpraca chrześcijan dokonuje się w imię Ewangelii, poza jej wymiarem niejako ogólnoludzkim, posiada także wymiar wewnątrzchrześcijański, a ściślej ujmując, ekumeniczny. Takie działanie wszystkich chrześcijan uwydatnia istniejącą już między nimi jedność zaczątkową i stanowi wyjątkowo skuteczny środek zbliżenia chrześcijańskiego. Jest bowiem – jak odnotowano w końcowej części tego numeru – niezastąpioną okazją i pomocą do wzajemnego poznania, zbudowania mostów wzajemnego zaufania oraz szacunku oraz świadczenia sobie chrześcijańskiej miłości. To z kolei będzie „torować drogę do jedności chrześcijan” (UR 12)<sup>176</sup>.

Praktyczna współpraca chrześcijan, podobnie jak wszystkie inne formy ekumenizmu, wymaga bacznej czujności biskupa miejsca lub Konferencji Episkopatu. Szczegółowe wskazania dotyczące praktycznego współdziałania chrześcijan zostały sformułowane w okresie posoborowym przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, między innymi w dokumencie *O współpracy ekumenicznej na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej* (1975)<sup>177</sup> oraz w nowym *Dyrektorium*

<sup>175</sup> Por. G. Cereti, *Commento al Decreto sull'ecumenismo*, s. 166–169; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 352–353; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 158–159.

<sup>176</sup> Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, s. 342; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 122.

<sup>177</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej* (22.02.1975) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 163–193.

*ekumenicznym* (1993)<sup>178</sup>. W nawiązaniu do Dekretu o ekumenizmie istotne zalecenia w tym względzie przywołuje dokument *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (2020)<sup>179</sup>.

„Zasadą generalną jest to – podkreśla Dyrektorium – że współpracę ekumeniczną w życiu społecznym i kulturalnym powinno się realizować w ogólnym kontekście poszukiwania jedności chrześcijan. Jeśli bowiem nie wiąże się jej z innymi formami ekumenizmu, a zwłaszcza z modlitwą i udziałem w dobrach duchowych, może ona zmieszać się łatwo z interesami ideologicznymi lub też czysto politycznymi i stać się w ten sposób przeszkodą na drodze do jedności”<sup>180</sup>.

Do praktycznej współpracy między chrześcijanami w różnych dziedzinach życia, zwłaszcza zaś pokojowej i charytatywnej, zachęcają papież okresu posoborowego. Dla przykładu, Jan Paweł II idąc za soborowym Dekretem o ekumenizmie podkreśla:

Wspólne działanie chrześcijan w społeczeństwie staje się [...] wyrazem świadectwem, składanym razem wobec świata w imię Pana. Utrzymujące się rozbieżności doktrynalne wywierają ujemny wpływ także na tę współpracę i stawiają jej granice. Istniejąca już między chrześcijanami komunია wiary stanowi jednak solidną podstawę nie tylko dla ich wspólnego działania na niwie społecznej, ale także w sferze religijnej. Współpraca ta ułatwi dążenie do jedności<sup>181</sup>.

Ważnym przykładem realizacji praktycznego wymiaru ekumenizmu jest powołana do życia w 1965 roku Wspólna Grupa Robocza Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów. Jej głównym celem jest koordynowanie procesu współpracy ekumenicznej na gruncie wspólnej wymiany informacji i doświadczeń w działalno-

<sup>178</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 161–218.

<sup>179</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (05.06.2020), zwłaszcza nr 38–39.

<sup>180</sup> Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 212.

<sup>181</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 75.



ści ekumenicznej Kościoła katolickiego i Kościołów członkowskich Rady<sup>182</sup>. Na uwagę zasługuje również dokument opracowany przez Konferencję Kościołów Europejskich oraz Radę Konferencji Biskupów Europy, zatytułowany: *Karta Ekumeniczna. Wytuczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie* (2001)<sup>183</sup>.

#### 4. ROZDZIAŁ TRZECI: KOŚCIOŁY I WSPÓLNOTY KOŚCIELNE ODDZIELONE OD RZYMSKIEJ STOLICY APOSTOLSKIEJ (13–23)

Trzeci i ostatni rozdział Dekretu o ekumenizmie poświęcony jest – jak to zaznaczono w tytule – prezentacji Kościołów i Wspólnot kościelnych oddzielonych od rzymskiej Stolicy Apostolskiej. W pierwszym schemacie przedstawionym przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan rozdział ten nosił tytuł: „Chrześcijanie odłączeni od Kościoła katolickiego”. Sformułowanie to było niezadowolające dla ojców soborowych z dwóch powodów. Po pierwsze, pierwotne ujęcie nie uwzględniało faktu, że Dekret o ekumenizmie nie dotyczy po-

<sup>182</sup> Na ten temat m.in. zob. T. Kałużny, *Watykan – Genewa. Kościół rzymskokatolicki w dialogu ze Światową Radą Kościołów*, „Sympozjum” 2012, t. 16, nr 1, s. 97–116.

<sup>183</sup> Por. Konferencja Kościołów Europejskich, Rada Kościołów Europejskich, *Karta Ekumeniczna. Wytuczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie* (22.04.2001), wyd. Rada Episkopatu ds. Ekumenizmu, Polska Rada Ekumeniczna, „Wiadomości KAI”, 13 maja 2001, s. 38–40. Na temat praktycznych działań ekumenicznych w Polsce, zob. J. Budniak, Z.J. Kijas, *Praktyczne formy działalności ekumenicznej w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, s. 105–119. W związku z tym na uwagę zasługuje także dokument wydany przez Papieską Komisję „Pro Russia”: *Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i innych krajach Wspólnoty Niepodległych Państw* (1992) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, s. 137–144.

szczególnych chrześcijan jako jednostek, ale Kościołów i Wspólnot kościelnych, które oni tworzą i do których należą. Po drugie, wcześniejsze ujęcie nie było zgodne z przyjętą w Dekrecie perspektywą eklezjologiczną. Nie uwzględniało ono bowiem faktu, że pomimo oddzielenia Wspólnoty te pozostają w pewnej, chociaż niepełnej wspólnocie z Kościołem katolickim. Określając ich sytuację w sposób ogólny jako „oddzielenie” od rzymskiej Stolicy Apostolskiej, Dekret nie precyzuje w tytule rodzaju ich oddzielenia i stopnia komunii. Ponadto wskazanie w tytule na „rzymską Stolicę Apostolską” podkreśla fakt, że podziały dokonały się przede wszystkim na płaszczyźnie instytucjonalnej Kościoła. Owo „oddzielenie” od Stolicy Apostolskiej stanowi zarazem pierwsze, ogólne kryterium, pozwalające ująć łącznie wszystkie Kościoły i Wspólnoty, z którymi Kościół katolicki zamierza prowadzić dialog ekumeniczny<sup>184</sup>.

Wśród tematów poruszanych w poszczególnych rozdziałach soborowego Dekretu o ekumenizmie można zatem dostrzec logiczny rozwój, na który składają się następujące etapy: prezentacja katolickich zasad ekumenizmu, następnie konkretnych sposobów wprowadzania ekumenizmu w życie, a w rozdziale trzecim – podmiotów, z którymi Kościół katolicki zamierza nawiązać dialog w celu przywrócenia pełnej komunii kościelnej. Nie należy jednak obszarów tematycznych tych trzech rozdziałów dokumentu traktować w sposób zbyt sztywny. W rzeczywistości bowiem – jak to można było już zauważyć – niektóre tematy podjęte w sposób ogólny w dwóch poprzednich rozdziałach – powracają i znajdują swoje rozwinięcie w rozdziale trzecim<sup>185</sup>.

Rozdział ten ma na celu nakreślenie ogólnej panoramy Kościołów i Wspólnot kościelnych lub też swego rodzaju „mapy”, na której zaznaczone zostają podmioty kościelne, ułożone według porządku odzwierciedlającego mniej lub bardziej bliskie relacje istniejące po-

<sup>184</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 355; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 125.

<sup>185</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 265; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 355.

między nimi. Sporządzony w ten sposób opis Wspólnot chrześcijańskich łączy w sobie dwa poziomy: teoretyczny i praktyczny. Pierwszy koncentruje się na określeniu tożsamości kościelnej niekatolickich Wspólnot chrześcijańskich w relacji do Kościoła katolickiego. Poziom drugi wskazuje na implikacje praktyczne określonej wcześniej bliskości lub dystansu dla nawiązania i rozwoju relacji Kościoła katolickiego z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi<sup>186</sup>.

Dekret o ekumenizmie ze względu na rodzaj zaistniałych rozłamów wyodrębnia wśród Kościołów i Wspólnot kościelnych oddzielonych od Stolicy Apostolskiej dwie wielkie grupy: Kościoły Wschodu oraz Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie. Dlatego rozdział trzeci podzielony jest na dwie części: *Uwagi odnoszące się szczególnie do Kościołów wschodnich* (14–18) i *Oddzielone Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie* (19–23).

### Podziały chrześcijaństwa (UR 13)

Tekst tego numeru stanowi wprowadzenie do dwóch wspomnianych powyżej części trzeciego rozdziału, a zarazem szersze uzasadnienie przyjętego w nim rozróżnienia. Na początku tego numeru Dekret wskazuje na dwie zasadnicze kategorie podziałów w chrześcijaństwie: rozłam na Wschodzie i podział na Zachodzie. Podziały te – jak czytamy w dokumencie – godzą w „całodzianą szatę Chrystusa” (por. J 19,23–24). Odwołując się do tego obrazu, Dekret nie tyle chce podkreślić niezniszczalną jedność Kościoła Chrystusowego, ile raczej wskazać na powagę i niegodziwość zaistniałych w historii Kościoła podziałów<sup>187</sup>.

<sup>186</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 358–359. Szerzej na ten temat: J. Tanner Lamprey, „*Mapping*” the Religious Other: Vatican II’s Approach to Protestantism, “*Journal of Ecumenical Studies*” 2010, vol. 45 nr 4, s. 604–614.

<sup>187</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 360–361. Szerzej na temat poszczególnych grup Kościołów wschodnich bez jedności z Rzymem zob. T. Kałużny, *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Wydawnictwo Księży Sercanów,

Do pierwszej kategorii – zgodnie z Dekretem – należą rozłamy na Wschodzie. Dokument wspomina przede wszystkim o powstaniu rozłamów w Kościele starożytnym w V wieku: w konsekwencji odrzucenia uchwał Soboru Efeskiego (431) powstał Kościół asyryjski lub przedefeski, natomiast brak uznania uchwał Soboru Chalcedońskiego (451) doprowadziło do wyodrębnienia się grupy Kościołów przedchalcedońskich, nazywanych orientalnymi Kościołami ortodoksyjnymi. Do tej kategorii podziału zalicza się także rozłam między Konstantynopolem a Stolicą Rzymską w XI wieku, który zapoczątkował podział między Wschodem i Zachodem. W wyniku tego podziału wyodrębniła się grupa Kościołów prawosławnych<sup>188</sup>.

Drugą kategorię – jak odnotowano w trzecim akapicie tego numeru dokumentu – stanowią podziały powstałe na Zachodzie w następstwie wydarzeń określanych powszechnie nazwą reformacji. Wskutek tego liczne wspólnoty narodowe czy wyznaniowe „odłączyły się” od Stolicy Rzymskiej (UR 13)<sup>189</sup>. Rzeczywistość historyczną powstałych w ten sposób Wspólnot kościelnych opisuje się w dokumencie nie tylko w odniesieniu do stanu oddzielenia od Kościoła rzymskiego, ale również poprzez wskazanie dwóch zasad, które naznaczyły charakter nowych społeczności kościelnych, tj. narodowej i wyznaniowej, często ściśle ze sobą powiązanych. Dążenie do uwydatnienia autonomii

---

Kraków 2012, s. 19–27, 49–53, 61–68; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 153–168; R.G. Roberson, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 23–137.

<sup>188</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 269; A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 361–362; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 125–126; S. del Cura Elena, *Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo „Unitatis redintegratio”. Capitulo III: Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica*, „Diálogo Ecuménico” 2004, vol. 39, s. 418–419.

<sup>189</sup> Polski przekład w edycji Pallottinum-Poznań 2002 (podany powyżej) łacińskiego wyrażenia *seiuinctae sunt* za pomocą „odłączyły się” nie jest precyzyjny. Poprawiony przekład polski Dekretu w edycji KUL oddaje to wyrażenie za pomocą „zostały odłączone”. Por. UR-KUL, nr 13.

narodowej i wpływ doktryny reformacji kontynentalnej można rozpoznać także w początkach wyznania anglikańskiego, któremu tekst poświęca odrębną wzmiankę. Wspólnota Anglikańska bowiem – jak czytamy w dokumencie – zajmuje „szczególne miejsce” wśród tych, w których „trwają w pewnej mierze tradycje i struktury katolickie” (UR 13)<sup>190</sup>. W związku z tym anglikanizm można uznać za drogę pośrednią między „rzymskim katolicyzmem” a protestantyzmem bądź też swoistą syntezę katolicyzmu i protestantyzmu<sup>191</sup>. W tym kontekście należy zauważyć, że w posoborowym półwieczu zwiększyły się teologiczne różnice pomiędzy anglikanami a Kościołem rzymskokatolickim, między innymi w sprawie ordynacji kobiet i zagadnień moralnych<sup>192</sup>. W rezultacie słowa Soboru Watykańskiego II na temat wyznania anglikańskiego znacznie tracą na aktualności<sup>193</sup>.

W dwóch ostatnich akapitach tego numeru Dekret podkreśla, że rozłąmy powstałe na Wschodzie i na Zachodzie bardzo różnią się między sobą „nie tylko ze względu na pochodzenie, miejsce i czas, lecz przede wszystkim ze względu na rodzaj i znaczenie problemów dotyczących wiary i struktury Kościoła” (UR 13). Uwzględniając te różnice między Wspólnotami chrześcijańskimi i nie zapominając przy tym o ocalałych, mimo podziałów, powiązaniach między nimi, Sobór postanowił przedstawić – jak czytamy w Dekrecie – „uwagi, mające na celu roztropne prowadzenie działalności ekumenicznej” (UR 13).

<sup>190</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 362–363; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 127–128; S. del Cura Elena, *Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo „Unitatis redintegratio”. Capitulo III...*, s. 422.

<sup>191</sup> Por. T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 133; T.J. Zieliński, *Anglikanizm* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, t. 1, Warszawa 2001, s. 231.

<sup>192</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Dydek, *Ordynacja kobiet. Problemy i pytania otwarte w kontekście dialogu ekumenicznego*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2017; M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 256–265.

<sup>193</sup> Por. P. Beyga, *Tradycja anglikańska w mszale dla Ordynariatów Personalnych byłych anglikanów*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2018, s. 146.

#### 4.1. CZĘŚĆ PIERWSZA: UWAGI ODNOŚĄCE SIĘ SZCZEGÓLNIIE DO KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH (14–18)

W części pierwszej Dekret odnosi się do Kościołów wschodnich. Należy zauważyć, że wśród dokumentów soborowych problematyka Kościołów wschodnich jest obecna zarówno w Dekrecie o ekumenizmie, jak i w Dekrecie o Kościołach wschodnich katolickich, jednak w różnych aspektach. W dekrecie *Unitatis redintegratio* naświetlone zostaje w sposób szczególny zagadnienie natury relacji chrześcijan wschodnich niekatolików z Kościołem katolickim oraz tegoż Kościoła z nimi. Natomiast w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum* bierze się pod uwagę przede wszystkim szczególne uwarunkowania katolickich Kościołów wschodnich, chociaż nie pomija się zupełnie także kwestii relacji pomiędzy tymi Kościołami i wschodnimi braćmi oddzielonymi<sup>194</sup>.

##### *Specyficzny charakter i własna droga rozwoju (UR 14)*

Prezentacja Kościołów Wschodu<sup>195</sup> rozpoczyna się akapitem, w którym przypomniano okres pierwszego tysiąclecia, gdy chrześcijaństwo na Wschodzie i na Zachodzie, pomimo swojej specyfiki i własnych dróg rozwoju, pozostawało w jedności. Ojcowie soborowi zauważają: „Kościoły Wschodu i Zachodu przez wiele wieków kro-

<sup>194</sup> Por. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 109.

<sup>195</sup> Przy redagowaniu schematu Dekretu o ekumenizmie Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan – jak zauważa Paweł Milcarek – przyjął następującą zasadę terminologiczną, zasadniczo ignorowaną w przekładzie polskim: „Kościołami Wschodu” (*Ecclesiae Orientis*) nazywa łącznie wschodnie Kościoły katolickie i oddzielone, natomiast pojęcie „Kościoły wschodnie” (*Ecclesiae orientales*) odnosi do wschodnich Kościołów oddzielonych. Taka terminologia została przyjęta z racji praktycznych, by uniknąć ciągłego powtarzania przymiotnika „oddzielone”. Por. *Relacja pisemna Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan rozesłana ojcom soborowym w lipcu 1964 roku* [w:] *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII-LXXXIX*, s. 342; P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 109.

czyły swoimi własnymi drogami, złączone jednak wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli powstawały między nimi nieporozumienia na temat wiary lub norm dyscyplinarnych, za obopólną zgodą łagodziła je Stolica Rzymska” (UR 14). W stwierdzeniu tym zwraca się zatem uwagę na dwie cechy Kościołów Wschodu: komunię, jaką od dawna zachowują między sobą i z Kościołem rzymskim, oraz rolę Stolicy Rzymskiej w zachowaniu tej komunii. Dekret nie mówi tutaj o prymacie jurysdykcji Biskupa Rzymu, unikając anachronicznej projekcji na okres przed podziałem doktryny i praktyki prymatu, która ugruntowała się dopiero w późniejszych wiekach. Nie wchodzi też w teologiczną kwestię sposobu, w jaki prymat Rzymu był sprawowany na Wschodzie przed podziałem. Podkreśla natomiast przewodnictwo Stolicy Rzymskiej i jej działania mające na celu „łagodzenie” nieporozumień w sprawach wiary i dyscypliny kościelnej. Chodziło zatem o sporadyczną interwencję ze strony Biskupa Rzymu, akceptowaną – „za obopólną zgodą” (UR 14)<sup>196</sup> – przez Kościoły Wschodu<sup>197</sup>.

Dekret ponadto stwierdza, że na Wschodzie istnieje wiele partykularnych, czyli lokalnych Kościołów, „wśród których czołowe miejsce zajmują Kościoły patriarchalne” (UR 14). Specjalna wzmianka o Kościołach patriarchalnych została dokonana ze względu na ich

---

<sup>196</sup> Formuła wskazująca na rolę Stolicy Rzymskiej we wspólnocie Kościołów została zmodyfikowana w trakcie prac nad Dekretem. Zamiast podanego w schemacie z 1963 roku stwierdzenia *Sede Romana moderante iuxta communem consensum*, w ostatecznym tekście pozostawiono wyrażenie *communi consensu*. Chodziło ostatecznie o przypomnienie o panującym wówczas konsensusie w tej sprawie i podkreślenie, że nie chodzi o moderację Stolicy Apostolskiej ze względu na wspólną zgodę. Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 367; P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 109; L. Jaeger, *Il decreto conciliare sull’ecumenismo. Storia, contenuto e significato*, Morcelliana, Brescia 1965, s. 149.

<sup>197</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 366–367; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 129; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 166–167.

szczególny charakter i znaczenie w eklezjologii wschodniej<sup>198</sup>. O znaczeniu tych Kościołów świadczy przede wszystkim fakt, że „niemała ich część szczyć się pochodzeniem od samych Apostołów” (UR 14)<sup>199</sup>. Toteż u wschodnich chrześcijan – jak podkreślono w końcowym zdaniu tego akapitu – szczególną rolę odgrywała i nadal odgrywa usilna troska o zachowanie „tych ścisłych związków bratnich we wspólnocie wiary i miłości”, które powinny ujawniać swą żywotność w stosunkach między „Kościołami lokalnymi jak między siostrami” (UR 14). Pojęcie „Kościołów siostrzanych” jest tu przywołane przede wszystkim na określenie relacji między Kościołami wschodnimi, które – jeśli mają bezpośrednie pochodzenie apostołskie – są Kościołami siostrzanymi. Poza tym jednak pojęcie to oznacza również – jak podkreślają niektórzy komentatorzy – że Rzym jest siostrą, a nie matką w stosunku do tych Kościołów<sup>200</sup>.

W drugim akapicie Dekret zwraca uwagę na fakt, że Kościoły Wschodu od początku posiadają „skarby”, z którego Kościół Zachodu „wiele zapożyczył w zakresie liturgii, duchowej tradycji i porządku prawnego” (UR 14). Dekret docenia też to, że podstawowe dogmaty chrześcijańskiej wiary o Trójcy Świętej i o Słowie Bożym, które przyjęło ciało z Maryi Dziewicy, zostały określone na soborach powszechnych

<sup>198</sup> Por. OE 7–9 [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski: nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 180.

<sup>199</sup> Por. LG 23; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 167; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 129–130.

<sup>200</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 167; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 273–279; E. Lanne, *Église soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis* [w:] E. Lanne, *Tradition et communion des églises*, Leuven 1997, s. 525; S. del Cura Elena, *Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo „Unitatis redintegratio”. Capítulo III...*, s. 429. W związku z tym zob. także Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”* (30.06.2000) [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, Biblos, Tarnów 2002, s. 70–73; Z. Glaeser, *Istotne elementy eklezjologii „Kościołów siostrzanych”* [w:] *„Kościoły siostrzane” w dialogu*, Z. Glaeser (red.), Wydział Teologiczny UO, Opole 2002, s. 109–124.



nych, które „odbyły się na Wschodzie” (UR 14,2). Wreszcie, w dokumencie zauważa się, że Kościoły Wschodu „wiele wycierpiały i cierpią nadal, aby zachować tę wiarę” (UR 14,2)<sup>201</sup>.

Podczas gdy na początku tego numeru podkreśla się, że historycznie uwarunkowane różnice między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem nie stanowią przeszkody dla jedności Kościoła, w trzecim akapicie zwraca się uwagę na okoliczności, które doprowadziły do rozłamów. Przekazaną tedy przez apostołów spuściznę – czytamy w Dekrecie – przyjmowano „w różnej postaci i w różny sposób”, a potem od zarania Kościoła tu czy tam „różnie ją wyjaśniano”, zależnie od różnicy mentalności i warunków życia. Wszystko to – przy braku miłości i zrozumienia, oprócz przyczyn zewnętrznych (zwłaszcza politycznych) – „dało powód do rozłamów” (UR 14)<sup>202</sup>.

W ostatnim akapicie tego numeru Sobór zachęca wszystkich, a szczególnie tych, którzy usilnie zabiegają o przywrócenie pełnej jedności Kościołów wschodnich i Kościoła katolickiego, aby wzięli pod uwagę te specjalne warunki powstania i rozwoju Kościołów wschodnich oraz charakter stosunków, jakie istniały między nimi a Stolicą Rzymską przed podziałem, a również by „urobili sobie słuszny osąd o tym wszystkim” (UR 14). Dokładne zastosowanie się do tego postulatu stanowi niezbędny warunek owocnego dialogu.

Nakreślony tutaj obraz Kościołów wschodnich nacechowany jest szacunkiem dla bogatej spuścizny chrześcijańskiego Wschodu. Przede wszystkim Kościoły wschodnie mimo oddzielenia od Stolicy Rzymskiej pozostały i są nazywane w dokumencie Kościołami – w pełnym tego słowa znaczeniu. Dowartościowanie różnorodności, bogactwa

<sup>201</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 131–132; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 368; G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, s. 278–280.

<sup>202</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 132. Chodzi raczej o okoliczności dające „okazję” czy „sposobność” (w oryginale *ansam*) do rozłamów, a nie „powód” w sensie ścisłym, jak to podaje przywołany powyżej przykład w edycji Pallottinum. Por. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 111.

i specyfiki tych Kościołów („kroczyły swoimi własnymi drogami”) stanowi przesłankę, która pozwala stwierdzić, że nawet po przywróceniu pełnej jedności Kościoły wschodnie będą mogły zachować swoją tożsamość<sup>203</sup>. Jednocześnie, nie negując znaczenia jedności między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem w okresie przed podziałem, należy zauważyć, że Dekret przedstawia dość wyidealizowany obraz pierwszego tysiąclecia, podczas gdy w rzeczywistości dzieje chrześcijan od początku naznaczone były ludzkimi konfliktami i podziałami<sup>204</sup>.

W kolejnych numerach tej części Dekret bardziej szczegółowo omawia cechy charakterystyczne Kościołów wschodnich.

### *Tradycja liturgiczna i duchowa (UR 15)*

Do wielkich bogactw chrześcijan wschodnich – jak zauważają ojcowie soborowi na początku tego numeru – należy ich liturgia, a zwłaszcza celebrowanie Eucharystii, która jest źródłem życia i zadaniem przyszłej chwały. Dzięki Eucharystii wierni w jedności z biskupem mają dostęp do Boga Ojca przez Syna, Słowo Wcielone, oraz w szczodrości Ducha Świętego dochodzą do zjednoczenia z Trójcą Przenajświętszą, stając się „uczestnikami Bożej natury” (2 P 1,4). Dlatego przez sprawowanie Eucharystii „w tych poszczególnych Kościołach buduje się i rozrasta Kościół Boży”, a przez koncelebrację „przejawia się ich komuniam” (UR 15).

W ten sposób w pierwszym akapicie Dekret czyni krok naprzód w porównaniu do rozdziału pierwszego, gdzie uznaje się istnienie i zbawczą skuteczność elementów eklezjalnych w innych Kościołach

<sup>203</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 55; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 368; S. Moysa, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, s. 200.

<sup>204</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 167. Tendencję do idealizowania kategorii „Kościoła niepodzielonego” lub „soborów pierwszego tysiąclecia” niekiedy spotyka się też w dyskursie ekumenicznym. Por. M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 113–114, 309–310; W. Hryniewicz, *Hermeneutyka dialogu*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1998, s. 270.

i Wspólnotach chrześcijańskich. W nawiązaniu do tego, co zostało już powiedziane, w tym akapicie Dekret precyzuje, że autentyczna celebrowanie Eucharystii w Kościołach wschodnich skutkuje budowaniem i wzrostem „Kościoła Bożego”. Tym samym dokument stwierdza, że u chrześcijan wschodnich poprzez Eucharystię (jak również episkopat i kapłaństwo) cała struktura sakramentalna Kościoła jest obecna w taki sam sposób, jak w Kościele katolickim<sup>205</sup>.

Biorąc pod uwagę doniosłość tego stwierdzenia, nie dziwi fakt, że w czasie debaty soborowej spotkało się ono z krytyką ze strony niektórych ojców soborowych. Proponowali oni usunięcie tego stwierdzenia z tekstu Dekretu, formułując między innymi pytanie: w jaki sposób „Kościół Boży” może rosnąć także przez wzrost łaski u tych, którzy są poza Kościołem? Wyrażali też obawę, czy mówienie o budowaniu Kościoła przez Eucharystię sprawowaną w niekatolickich Kościołach wschodnich nie osłabi motywu ekumenizmu. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan nie podzielił ich wątpliwości. Odnosząc się do tej kwestii, Sekretariat stwierdził, że nie jest jasne, z jakiego powodu miałyby się różnić budowanie Kościoła w Kościele katolickim i budowanie Kościoła w Kościołach prawosławnych przez samo sprawowanie Eucharystii. Sekretariat nie zgodził się też z zarzutem, że zawarte w Dekrecie stwierdzenie będzie prowadziło do osłabienia motywu ekumenizmu. Wprost przeciwnie, prawdziwy ekumenizm – podkreśla Sekretariat – domaga się uznania autentycznego skarbu sakramentalnego Kościołów prawosławnych<sup>206</sup>. Poza tym w tekście Dekretu – jak zauważa w swoim komentarzu Lorenz Jäger – nie jest powiedziane, że Kościół buduje się wyłącznie poprzez celebrowanie eu-

<sup>205</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 372.

<sup>206</sup> Por. Poprawki zaproponowane Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan przez ojców soborowych – rozdział III: *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 679–680; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 372–373; G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, s. 283.

charystyczną, ale jest powiedziane jedynie, że autentyczna celebrowanie Eucharystii skutecznie przyczynia się do budowania Kościoła<sup>207</sup>.

Ważne miejsce w liturgii Kościołów wschodnich – jak odnotowano w drugim akapicie – zajmuje kult Maryi Dziewicy, którą Sobór powszechny w Efezie uroczysto ogłosił Najświętszą Bogurodzicą. W tekście celowo wspomina się tylko o dwóch podstawowych prawdach maryjnych, którym nadano charakter dogmatów jeszcze przed rozłaniem i które są głęboko obecne w liturgii i ikonografii wschodniej<sup>208</sup>. Chrześcijanie wschodni „czczą również wielu świętych”, w tym „ojców Kościoła powszechnego” (UR 15). Użycie w tekście wyrażenia *Patres universalis Ecclesiae* pokazuje, że „Kościół powszechny” nie jest już utożsamiany z Kościołem łacińskim, jak to bywało w przeszłości<sup>209</sup>.

Poczucie głębokiej więzi Kościoła katolickiego z Kościołami wschodnimi prowadzi ojców soborowych do wskazania w trzecim akapicie na wynikające stąd konsekwencje w obszarze współdziałania w czynnościach świętych. Odnosząc do Kościołów wschodnich zasady ogólne sformułowane w numerze ósmym, Dekret stwierdza, że skoro Kościoły te, mimo oddzielenia „posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś na mocy sukcesji apostołowej kapłaństwo i Eucharystię [...], to pewien współdziałanie w czynnościach świętych (*communicatio in sacris*), w odpowiednich okolicznościach i za zgodą władzy kościelnej, jest nie tylko możliwe, ale i wskazany” (UR 15). Na ten temat wypowiada się Sobór także w Dekrecie o Kościołach wschodnich katolickich, gdzie precyzuje warunki współdziałania tych Kościołów ze wschodnimi braćmi oddzielonymi, wyraźnie wskazując

<sup>207</sup> Por. L. Jaeger, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo...*, s. 153.

<sup>208</sup> „Cała dogmatyczna nauka o Maryi – pisze Henryk Paprocki – zawiera się w dwóch określeniach: Matka Boża (gr. *Theotókos*) i „zawsze Dziewica” (gr. *Aerparthénos*). Tylko te dwa określenia mają za sobą autorytet Kościoła powszechnego pierwszych wieków”. H. Paprocki, *Dziewictwo Maryi* [w:] W. Hryniewicz, K. Kariski, H. Paprocki, *Credo. Symbol wiary*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 131.

<sup>209</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 133–134; G. Pattaro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, s. 283–285.

na zasadę „wzajemności”<sup>210</sup>. Nowe *Dyrektorium ekumeniczne* (1993) jednocześnie zaleca, aby katolik pragnący przyjąć Komunię świętą u chrześcijan wschodnich niekatolików zachował dyscyplinę sakramentalną Kościoła goszczącego, co nie wyklucza powstrzymania się od Komunii eucharystycznej wówczas, gdy dany Kościół rezerwuje ją dla swoich wiernych, z wykluczeniem wszystkich innych<sup>211</sup>.

W czwartym akapicie tego numeru Dekret o ekumenizmie wyraża uznanie dla bogatych tradycji życia wewnętrznego Kościołów wschodnich, które w sposób szczególny wyraża zjawisko życia mniszego. Właśnie ze Wschodu duchowość monastyczna przeniknęła na Zachód, aby z biegiem czasu ukształtować formy życia zakonnego właściwe tradycji łacińskiej. W związku z tym Dekret zaleca, „by katolicy częściej sięgali do tych duchowych bogactw Ojców wschodnich”, które wnoszą człowieka całkowicie ku kontemplacji rzeczy Bożych (UR 15)<sup>212</sup>.

Wreszcie, w końcowym akapicie, Sobór stwierdza, że „poznanie, szanowanie, zachowanie i podtrzymywanie przebogatego dziedzictwa liturgicznego i duchowego chrześcijan wschodnich” posiada wielkie znaczenie dla wiernego zachowania „pełnej tradycji chrześcijańskiej

<sup>210</sup> Por. OE 27; Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część I (14.05.1967), nr 27–28.

<sup>211</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 124; L. Jaeger, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo...*, s. 155; P. Kantyka, *Gościnność eucharystyczna według dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego* [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, L. Górka (red.), Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2005, s. 194–196. Możliwość współudziału w czynnościach świętych, zwłaszcza Eucharystii, zasadniczo odrzuca Kościół prawosławny, dopuszczając w praktyce – przez odwołanie się do zasady *oikonomii* kościelnej – jedynie pewne wyjątki w tym względzie. Por. H. Paprocki, *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Symposium” 2011, t. 15, nr 1, s. 55–56; T. Kałużny, *„Oikonomia” kościelna w teorii i praktyce prawosławia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2018, s. 186–193.

<sup>212</sup> Por. A. Maffei, *„Unitatis redintegratio”. Introduzione e commento*, s. 374; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 135–136; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 58.

i dla pojednania chrześcijan wschodnich z zachodnimi” (UR 15)<sup>213</sup>. W postawie otwartości na wartości duchowe zawarte w tradycji chrześcijańskiego Wschodu Jan Paweł II dostrzega wielką szansę dla nowej ewangelizacji w całej Europie.

„Niech Duch Święty – pisze Jan Paweł II – obdarzy nas czystym spojrzeniem, abyśmy potrafili razem wyjść naprzeciw człowiekowi współczesnego, który czeka na radosną nowinę. Jeśli wobec oczekiwań i cierpień świata damy *odpowiedź zgodną*, niosącą światło i życie, przyczynimy się naprawdę do bardziej skutecznego głoszenia Ewangelii wśród ludzi naszych czasów”<sup>214</sup>.

### *Dyscyplina kościelna (UR 16)*

Kościół Wschodu wyróżniają się również pod względem dyscypliny kościelnej. W związku z tym w numerze szesnastym Dekret zwraca najpierw uwagę na fakt, że „Kościół Wschodu”<sup>215</sup> od samego początku „kierowały się własnymi normami” ustalonymi przez świętych Ojców, synody i sobory powszechne. Sobór z szacunkiem odnosi się do tego specyficznego dziedzictwa chrześcijan wschodnich, stwierdzając, że „pewna różnorodność w obyczajach i zwyczajach wcale nie przeszkadza jedności Kościoła, lecz raczej przydaje mu blasku i w znacznym stopniu przyczynia się do spełnienia jego posłannictwa” (UR 16). Stwierdzenie to może wydawać się dzisiaj sprawą oczywistą. Jednak w przeszłości – jak przyznają ojcowie soborowi – nie zawsze tak było. W rzeczywistości tradycja łacińska często ulegała pokusie myślenia o jedności Kościoła w kategoriach absolutnej jednolitości prawnej i instytucjonalnej. Dlatego w dalszej części tego numeru De-

<sup>213</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 136; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”*, s. 171.

<sup>214</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale lumen”* (02.05.1995), nr 4 [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, s. 298.

<sup>215</sup> W tekście oryginalnym mowa jest tutaj o „Kościółach Wschodu” (*Ecclesiae Orientis*), co polski przekład edycji Pallottinum niedokładnie oddaje jako „Kościół wschodnie”. Por. UR-Lat, nr 16; UR 16.

kret o ekumenizmie jednoznacznie stwierdza, że „Kościoły Wschodu, pomnie na konieczną jedność całego Kościoła, mają swobodę kierowania się własnymi normami (*disciplina*), jako bardziej odpowiadającymi charakterowi wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz” (UR 16)<sup>216</sup>.

W ten sposób Sobór wskazuje na dwie zasady, które powinny kształtować porządek kościelny: szacunek dla specyficznego charakteru danej części chrześcijaństwa i troska o zbawienie dusz. Mając na uwadze historycznie ugruntowaną zasadę jedności w różnorodności, Sobór afirmuje zasadę autonomii Kościołów Wschodu pod względem dyscypliny kościelnej. Dekret nic nie mówi o przywilejach, przyznanych lub gwarantowanych, ani o wyjątkach, które są tolerowane. Wynika stąd, że autonomia Kościołów Wschodu nie jest przywilejem, ale prawem, jakie Kościoły te posiadają od zawsze, od czasów apostołskich<sup>217</sup>. Schemat Dekretu z października 1964 roku zawiera ponadto stwierdzenie, że Kościoły Wschodu mają „obowiązek” rządzenia się według własnych norm kościelnych. Ostateczny tekst Dekretu o ekumenizmie łagodzi to sformułowanie, wskazując jedynie na uprawnienie Kościołów Wschodu do posiadania własnej dyscypliny<sup>218</sup>.

---

<sup>216</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 375–376; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 136–137; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 284.

<sup>217</sup> W tym kontekście Jan Paweł II w Liście apostolskim *Euntes in mundum* stwierdza: „Z Dekretu wynika jasno charakterystyczna autonomia, jaką cieszą się Kościoły wschodnie: nie wywodzi się ona z przywilejów udzielonych przez Kościół rzymski, ale z prawa posiadanego przez nie od czasów apostołskich”. Jan Paweł II, *List apostolski „Euntes in mundum” z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej* (25.01.1988), nr 10 [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, s. 259.

<sup>218</sup> Por. F. Gil Hellin, *Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio*, s. 127–128; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 376. Natomiast w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*, bezpośrednio skierowanym do Kościołów wschodnich zjednoczonych z Rzymem, Sobór stwierdza, że cieszą się one „prawem” i „obowiązkiem” rządzenia według własnych zasad. Por. OE 5.

Należy wreszcie zauważyć, że stwierdzenie Dekretu dotyczące możliwości kierowania się przez Kościoły Wschodu własnymi normami ma także znaczenie ekumeniczne. Całkowite przestrzeganie tej tradycyjnej zasady – jak podkreślono w konkluzji tego numeru – stanowi bowiem jeden z koniecznych „warunków wstępnych przywrócenia jedności”. Wskazuje zarazem, że jedność Kościoła nie wymaga jednolitości, dopuszczając wiele form życia kościelnego, które mogą być uznane. Ekumeniczne dążenie do pełnej jedności nie jest zatem poszukiwaniem uniformizmu, ale poszukiwaniem jedności w różnorodności<sup>219</sup>.

### *Teologiczne formułowanie prawd wiary (UR 17)*

Prezentację elementów tożsamości Kościołów Wschodu zamyka refleksja na temat odmiennego sposobu teologicznego formułowania prawd wiary. Luigi Sartori w swoim komentarzu zastanawia się, dlaczego w Dekrecie teologia zostaje wspomniana na ostatnim miejscu wśród elementów charakteryzujących tradycję wschodnią, po liturgii, duchowości i dyscyplinie kanonicznej. Wynika to – jak słusznie zauważa włoski teolog – z odmiennego typu myślenia i duchowości chrześcijan wschodnich, w którym na pierwszy plan wysuwa się kontemplacja Tajemnicy, a nie czysto racjonalne podejście do niej. Jest to droga poznania przez wewnętrzne doświadczenie Prawdy, ściśle wpisane w kontekst liturgiczny i doksologiczny. W takim podejściu wszelka refleksja intelektualna jest wtórna względem doświadczenia mistycznego. Tak więc dalsze miejsce refleksji teologicznej w Dekrecie o ekumenizmie nie umniejsza jej wagi, ale wskazuje na przyjętą w tekście metodę, która jest bliższa tradycji chrześcijan wschodnich<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 138; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 172.

<sup>220</sup> Por. L. Sartori, *L'unità dei cristiani...*, s. 96; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 378; W. Hryniewicz, *Hermeneutyka dialogu*, s. 41–45.



Przyznają to zresztą ojcowie soborowi w pierwszym akapicie Dekretu: „Otóż na Wschodnie i na Zachodzie w badaniach nad prawdą objawioną zastosowano różne metody i środki w celu poznania i wyznawania prawd Bożych” (UR 17). Sobór nie ocenia tych różnic negatywnie. Wręcz przeciwnie, postrzega tę różnorodność w perspektywie komplementarnej. Dekret wyraża przekonanie, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich. Stąd Dekret stwierdza, że „owe odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajemnie uzupełniają niż przeciwstawiają” (UR 17)<sup>221</sup>. Gdy chodzi o autentyczne tradycje teologiczne chrześcijan wschodnich, dokument dodatkowo podkreśla, że są one zakorzenione w Piśmie świętym, liturgii, żywej tradycji apostoelskiej oraz pismach Ojców wschodnich i autorów ascetycznych. Wszystko to daje podstawy do uznania uprawnionej różnorodności i komplementarności tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu nie tylko w dziedzinie liturgii czy dyscypliny kościelnej, ale także w obszarze teologicznego formułowania prawd wiary<sup>222</sup>.

Z pewnością nie wszystkie rozbieżne wypowiedzi teologiczne można uważać jako wzajemnie się uzupełniające. Stąd w przywołanym powyżej tekście zaznacza się, iż te odmienne sformułowania teologiczne „nieradko” się uzupełniają. Niemniej jednak przedstawiona w Dekrecie możliwość interpretacji różnic w teologicznym formułowaniu prawd wiary w kategoriach uprawnionej różnorodności i komplementarności ma doniosłe znaczenie ekumeniczne<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> Wskazując na doniosłość tego stwierdzenia Soboru, George Weigel zauważa: „Trudno sobie wyobrazić wydanie w XXI wieku podobnie wspaniałomyślnego oświadczenia przez mnichów z Góry Athos czy rosyjskiego patriarchatu prawosławnego w Moskwie”. G. Weigel, *Uświęcić świat. Istotne dziedzictwo Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2023, s. 412, przypis 293.

<sup>222</sup> Por. A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 379.

<sup>223</sup> Szerzej na ten temat zob. J. Oeldemann, *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, „Studia Oecumenica” 2005, t. 5, s. 137–148.

Mysł o komplementarności chrześcijańskiej tradycji Wschodu i Zachodu podejmuje Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Orientalis lumen*. W tym kontekście Papież wskazuje na duchowe, liturgiczne i teologiczne wartości chrześcijańskiego Wschodu, z drugiej zaś strony zwraca uwagę na doktrynę trynitarną i związaną z nią ideę „monarchii” Ojca, przyznając, że obok sposobu formułowania prawd wiary właściwego dla Kościoła rzymskokatolickiego istnieje też inny sposób ich ujmowania, choć prawomocny, przyjęty w Kościołach wschodnich<sup>224</sup>. W ten sposób Jan Paweł II – jak zauważa Lubomir Žak – zdaje się szerzej interpretować cytowane powyżej zdanie Dekretu o ekumenizmie (UR 17), przenosząc dopuszczalną różnorodność w formułowaniu prawd wiary z poziomu teologii na poziom doktryny<sup>225</sup>.

Przykładem zastosowania proponowanego w Dekrecie podejścia jest dokument Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, zatytułowany: *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej* (1995). Watykański dokument stara się zinterpretować *Filioque* w świetle wspólnego, pierwotnego wyznania wiary, wykazując komplementarność tradycji greckiej i łacińskiej w tym względzie<sup>226</sup>.

W drugim akapicie Dekret czyni wzmiankę o katolickich Kościołach wschodnich. Ich rola na polu ekumenicznym polega na zachowaniu „podwójnej wierności”: wobec następcy Piotra i wobec własnych tradycji wschodnich. W ten sposób Kościołom wschodnim, które są zjednoczone z Rzymem, dokument przypisuje rolę pośredniczącą w wysiłkach na rzecz przywrócenia pełnej jedności chrześcijan. Wy-

<sup>224</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski „Orientalis lumen”* (02.05.1995), nr 6.

<sup>225</sup> Por. L. Žak, *Rileggere l'„Unitatis redintegratio”...*, s. 142.

<sup>226</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej* (1995) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, s. 161–168. Na temat recepcji dokumentu zob. T. Kałużny, „*Filioque*” na nowo odczytane. *Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego* [w:] *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historyczobawcza*, A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015, s. 107–137.

rażając uznanie dla wielkich bogactw Kościołów Wschodu, w końcowym zdaniu Dekret oświadcza, że „cała ta spuścizna duchowa i liturgiczna, dyscyplinarna i teologiczna w swych różnorodnych tradycjach należy do pełnej powszechności i apostołskości Kościoła” (UR 17)<sup>227</sup>.

### *Wnioski i uwagi końcowe (UR 18)*

Ostatni numer pierwszej części dotyczącej relacji między Kościołem katolickim i Kościołami wschodnimi bez jedności z Rzymem zawiera wnioski i uwagi końcowe w tym względzie.

Przede wszystkim Dekret przypomina wysiłki poprzednich soborów i rzymskich papieży zmierzające do odbudowania czy zachowania wspólnoty i jedności. Powołując się na postanowienie Soboru Jerozolimskiego, dokument stwierdza, że dla przywrócenia jedności nie trzeba „nakładać [...] żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne” (Dz 15,28). W ten sposób soborowy Dekret przypomina i potwierdza, posługując się językiem zapożyczonym z Pisma świętego to, co zostało już wcześniej ogólnie powiedziane na temat zachowania tego, co konieczne i uprawnionej różnorodności w dialogu ekumenicznym (por. UR 4 i 16). Przed dialogiem tym staje jednocześnie trudne zadanie określenia tego, co jest konieczne do zachowania czy przywrócenia jedności, a co stanowi wyraz uprawnionej różnorodności. Z perspektywy katolickiej miarą w ocenie dozwolonej różnorodności – jak wyjaśnia nowe *Dyrektorium ekumeniczne* (1993) – jest kryterium, na ile różnorodność ta pozostaje wierna Tradycji apostołskiej<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 140–141. Por. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 119.

<sup>228</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (25.03.1993), nr 20. „Sobór stwierdza – czytamy w nowym *Dyrektorium ekumenicznym* – że jedność ta nie wymaga bynajmniej wyrzeczenia się bogatej różnorodności duchowości, dyscypliny, obrzędów liturgicznych oraz tego całego dopracowania prawdy objawionej, jakie się dokonało wśród chrześcijan, o ile różnorodność ta jest nadal wierna Tradycji apostołskiej”. Tamże.

Po raz kolejny w Dekrecie wyrażone zostaje gorące pragnienie rozwijania działalności ekumenicznej. Ojcowie soborowi są świadomi, że przywrócenie pełnej jedności chrześcijan to proces długi i złożony. Dlatego w dokumencie jest mowa o „stopniowym” (krok po kroku) urzeczywistnianiu jedności (UR 18). Działania te powinny objąć różne obszary życia kościelnego. Dekret podkreśla zwłaszcza potrzebę modlitwy, rozwijania dialogu teologicznego oraz współpracy w duchu miłości. Dekret zachęca pasterzy i wiernych Kościoła katolickiego do współpracy z wyznawcami Kościołów wschodnich bez jedności z Rzymem, którzy w ostatnich latach wyemigrowali do Europy Zachodniej oraz na inne kontynenty. Soborowy dokument ostrzega jednocześnie, by kontakty z wyznawcami tych Kościołów były wolne od sporów i rywalizacji. Ta ostatnia uwaga ojców soborowych nawiązuje do delikatnego problemu prozelityzmu we wzajemnych relacjach z innymi Kościołami. Należy zauważyć, że w przededniu Soboru na III Zgromadzeniu Ogólnym w New Delhi w 1961 roku Światowa Rada Kościołów potępiła prozelityzm, widząc w nim zniekształcenie i wypaczenie chrześcijańskiego świadectwa<sup>229</sup>. Prozelityzm pozostaje do dzisiaj jednym z trudnych problemów w relacjach międzywyznaniowych, w tym w relacjach katolicko-prawosławnych<sup>230</sup>.

W końcowym akapicie Dekret wskazuje na cel, ku któremu zmierzają wysiłki Kościoła katolickiego, będący zarazem przedmiotem jego nadziei: „Sobór ufa, że po usunięciu muru dzielącego Kościół Zachodni i Wschodni nastanie w końcu jedno mieszkanie osadzone mocno na kamieniu węgielnym, Jezusie Chrystusie, który z obu uczyni jedno” (UR 18). Obraz zburzenia muru dzielącego Kościoły został

<sup>229</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 176; G. Pataro, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, s. 300–302.

<sup>230</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Dokument o unia-tyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990) [w:] W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane: dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1993, s. 418–421; M. Składanowski, *Tōżsamość wyznaniowa...*, s. 237–248.

zaczepnięty z bulli unijnej *Laetentur caeli* (1439) Soboru Florencyjskiego<sup>231</sup>. Odwołując się do jednego z soborów unijnych, Dekret nie podejmuje jednak oceny słuszności modelu i metody poszukiwania jedności<sup>232</sup>. Zagadnienie unii kościelnych jest obecnie jednym z najtrudniejszych kwestii w dialogu katolicko-prawosławnym<sup>233</sup>.

## 4.2. CZĘŚĆ DRUGA: ODDZIELONE KOŚCIOŁY I WSPÓLNOTY KOŚCIELNE NA ZACHODZIE (19–23)

W części drugiej rozdziału trzeciego Dekret mówi o oddzielonych „Kościołach i Wspólnotach kościelnych” na Zachodzie. Tego rodzaju społeczności kościelne różnią się znacznie między sobą. Wśród nich są pewne Wspólnoty, mianowicie starokatolików, które zachowują sukcesję apostołską i potrójny urząd kościelny, i dlatego – podobnie jak Wspólnoty prawosławne – powinny być nazywane Kościołami. Istnieją jednak oddzielone Grupy chrześcijańskie powstałe wskutek podziału zachodniego, które same odrzucają nazwę Kościoł. Mając to na uwadze, ojcowie soborowi uznali, że dla określenia oddzielonych

---

<sup>231</sup> Por. Sobór Florencki, *Bulla unii z Grekami „Laetentur caeli”* (06.07.1439): Sesja 6 [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, tom 3 (1414–1445), A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 459.

<sup>232</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 384.

<sup>233</sup> Owocem dialogu na ten temat jest przede wszystkim dokument z Balamand (1993). W dokumencie tym obie strony stwierdzają, że „uniatyzm” (unia) „nie może być już przyjęta jako metoda do zastosowania, ani jako model jedności poszukiwanej przez nasze Kościoły”. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metody unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), nr 12, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 1994, t. 10, nr 2, s. 78. Ten sam dokument zarazem stwierdza, że wschodnie Kościoły katolickie, które zechciały przywrócić pełną wspólnotę ze Stolicą Rzymską i pozostały jej wierne, mają prawo do istnienia i działania. Por. tamże, nr 3 i 16.

społeczności chrześcijan zachodnich przyjmują podwójne wyrażenie: „Kościoły i Wspólnoty kościelne”. W ten sposób Dekret pozostawia otwartą kwestię, komu przysługuje nazwa Kościoł w sensie teologicznym, komu zaś Wspólnota kościelna<sup>234</sup>. Ojcowie soborowi są jednocześnie przekonani, że wszystkie te społeczności chrześcijańskie pozostają w „jakiejs” wspólnocie z Kościołem katolickim, chociaż jest ona jeszcze „niedoskonała” (por. UR 3). Dlatego w tej części Dekretu starają się przedstawić możliwości dialogu ekumenicznego z oddzielnymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie<sup>235</sup>.

### *Szczególna sytuacja tych Wspólnot (UR 19)*

Prezentację oddzielonych Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie Dekret rozpoczyna od krótkiej wzmianki na temat ich historycznej genezy. W pierwszym akapicie dokument stwierdza, że Kościoły i Wspólnoty kościelne „odłączyły się od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej u schyłku średniowiecza, czy też w czasach późniejszych” (UR 19,1). W ten sposób tekst uwzględnia genezę zachodnich Wspólnot przedreformacyjnych (waldensów i husytów)<sup>236</sup>. Aby podkreślić związki katolików (przynajmniej tradycji łacińskiej) z chrześcijanami Wspólnot powstałych w wyniku podziału zachodniego, Dekret wska-

<sup>234</sup> Por. *Relacja pisemna Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan rozestłana ojcom soborowym w lipcu 1964 roku* [w:] *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, s. 343–344; *Relacja abp. Johna Heenana* [w:] *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCII–CII*, s. 13–14; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 386–387. Podwójnej formuły – „Kościoły i Wspólnoty kościelne” w odniesieniu do tych społeczności kościelnych używa również konstytucja *Lumen gentium*. Por. LG 15.

<sup>235</sup> Na temat soborowej debaty wokół tytułu tej części niniejszego rozdziału Dekretu zob. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 76–78; S. del Cura Elena, *Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo „Unitatis redintegratio”*. *Capitulo III...*, s. 449–453.

<sup>236</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 145; P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 123.

zuje na wspólną historię religijną całego zachodniego chrześcijaństwa. Dokument stwierdza, że przez wiele stuleci, zanim nastąpił kryzys pod koniec wieków średnich, „lud chrześcijański [...] żył w kościelnej komunii” (UR 19)<sup>237</sup>.

Dekret o ekumenizmie wskazuje na duże zróżnicowanie oddzielonych Kościołów i Wspólnot na Zachodzie. Wspólnoty te – jak odnotowano w drugim akapicie – „różnią się znacznie”, nie tylko od Kościoła rzymskokatolickiego, lecz również między sobą „odmiennym pochodzeniem, doktryną i życiem duchowym” (UR 19). Z tego względu ich szczegółowe i bezstronne opisanie byłoby nader trudnym zadaniem, którego ojcowie soborowi nie zamierzają w tym dokumencie podejmować.

W tym kontekście Dekret zauważa, że jeszcze nie wszędzie umocnił się ruch ekumeniczny i pragnienie pokoju z Kościołem katolickim. Dokument czyni tu aluzję do pewnych trudności ruchu ekumenicznego wynikających z prozelityzmu niekatolickiego i antyekumenicznego ducha niektórych Wspólnot chrześcijańskich. Dekret wyraża jednak nadzieję, że „zmysł ekumeniczny i wzajemny szacunek” stopniowo wzrastać będzie u wszystkich partnerów dialogu (UR 19)<sup>238</sup>.

W ostatnim akapicie tego numeru Dekret o ekumenizmie wyraźnie stwierdza, że „między tymi Kościołami i Wspólnotami a Kościołem katolickim istnieją bardzo poważne rozbieżności nie tylko o charakterze historycznym, socjologicznym, psychologicznym i kulturowym, lecz przede wszystkim w interpretacji prawdy objawionej”

---

<sup>237</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 65; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 389; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 146. O ile w przypadku oddzielonych Kościołów wschodnich bliskość z Kościołem rzymskokatolickim wynika w większym stopniu z aktualnego zakorzenienia we wspólnym dziedzictwie kościelnym, to w odniesieniu do oddzielonych Kościołów i Wspólnot tradycji zachodniej jest ona bardziej związana ze wspólną kulturą i historią.

<sup>238</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 388.

(UR 19)<sup>239</sup>. Chociaż zatem nie należy lekceważyć tak zwanych pozateologicznych czynników podziałów, to jednak zasadnicze różnice zachodzą w rozumieniu i przyjęciu „prawdy objawionej”. Dotykają one czegoś podstawowego w wierze. Na określenie tych różnic Sobór używa wyrażenia o znaczeniu szerszym niż dogmat, Pismo Święte lub konstytucja Kościoła<sup>240</sup>.

Mimo tych różnic dialog ekumeniczny pomiędzy Kościołem katolickim a tymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi jest możliwy. W związku z tym w kolejnych czterech numerach tej części Dekret stara się wskazać na pewne wartości (elementy), które stanowią „podstawę i zachętę” dla dialogu ekumenicznego (UR 19). Są to: wiara w Jezusa Chrystusa, studium Pisma Świętego, życie sakramentalne, chrześcijański styl życia.

### *Wiara w Jezusa Chrystusa (UR 20)*

Wiara w Jezusa Chrystusa stanowi pierwszy i podstawowy aspekt prawdy objawionej, którą Dekret o ekumenizmie uznaje za obecną także w Kościołach i Wspólnotach kościelnych Zachodu. Sobór zatem na początku „zwraca się – czytamy w dokumencie – przede wszystkim ku tym, którzy otwarcie wyznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana oraz jedyne Pośrednika między Bogiem i ludźmi ku chwale jednego Boga, Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (UR 20). Za podstawę dialogu

---

<sup>239</sup> W tym kontekście warto zauważyć, że jasne przypomnienie tego stanowiska Dekretu przez Jana Pawła II w encyklice *Ut unum sint* (por. nr 64) spotkało się z krytyką w pewnych kręgach osób zaangażowanych w ruch ekumeniczny. W związku z tym zarzucano papieżowi brak uwzględnienia historycznych uwarunkowań życia Kościoła i historycznego charakteru form wyrazu wiary chrześcijańskiej. Fakt ten na swój sposób wskazuje na doniosłość zawartego w Dekrecie stwierdzenia. Por. A. Borras, *Ut unum sint. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1996, vol. 72, z. 4, s. 355, 361; M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 307, przypis 246.

<sup>240</sup> Por. P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 125; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 146.



teologicznego z oddzielnymi Wspólnotami Zachodu Dekret uważa więc wiarę w Jezusa Chrystusa i Trójcę Świętą, ujmując ją w tekście w sposób nawiązujący – jeszcze wyraźniej niż to miało miejsce we wstępie – do sformułowania bazy dogmatycznej Światowej Rady Kościołów, przyjętej w New Delhi w 1961 roku<sup>241</sup>.

Ojcowie soborowi są świadomi, że istnieją „poważne” różnice między nauką protestancką i katolicką w dziedzinie chrystologii, tj. wcielonego Słowa Bożego, a także dzieła odkupienia i konsekwentnie misterium Kościoła oraz roli Maryi w dziele zbawienia. Dokument odnosi się jedynie w sposób ogólny do tych różnic, pozostawiając teologom sprawę ich bliższego zbadania. W tekście różnice te zostały określone jako „poważne”. W toku prac nad tekstem Dekretu pojawiła się propozycja, aby zastąpić termin „poważne” słowem „fundamentalne”. Propozycja ta została odrzucona, ponieważ – jak wyjaśniono – nie wszystkie różnice są fundamentalne. W ten sposób w dokumencie termin „poważne”, obok zwykłych rozbieżności teologicznych, obejmuje także różnice fundamentalne<sup>242</sup>.

Po wskazaniu różnic, które należy wyjaśnić i przezwyciężyć, Sobór w końcowej części tego numeru dokumentu wyraża radość, widząc oddzielonych braci skupiających się wokół Chrystusa jako „źródła i ośrodka” wspólnoty kościelnej. Idąc po tej linii, Sobór stwierdza, że pragnienie zjednoczenia z Chrystusem może być dla nich przynagleniem do „coraz usilniejszego poszukiwania jedności oraz do składania świadectwa wiary wobec wszystkich narodów” (UR 20). W tych

<sup>241</sup> Por. K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, s. 135–136; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 391–392.

<sup>242</sup> Por. F. Gil Hellin, *Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio*, s. 141. Poprawki zaproponowane Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan przez ojców soborowych – rozdział III: *Acta synodalia. Volumen II: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, s. 691; P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 127; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 181; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 300–301.

stwierdzeniach Stefan Moysa SJ dostrzega również sugestię dotyczącą drogi przezwyciężenia różnic eklezjologicznych, mariologicznych i innych, dzielących protestantów i katolików. Droga ta powinna prowadzić poprzez uzgodnienie poglądów chrystologicznych<sup>243</sup>.

W ten sposób Dekret zwraca uwagę na podstawowe znaczenie chrystologii dla dialogu ekumenicznego, zwłaszcza ze Wspólnotami oddzielonymi na Zachodzie. Stwierdza również, że inne różnice doktrynalne między Kościołem katolickim i tymi Wspólnotami są ze sobą ściśle powiązane i znajdują w jakiś sposób swoje źródło w chrystologii. Angelo Maffeis utrzymuje, że w treści analizowanego numeru Dekretu można usłyszeć echo tematyki III Światowej Konferencji Komisji „Wiara i Ustrój”, która odbyła się w Lund (Szwecja) w 1952 roku. W historii ruchu ekumenicznego Konferencja ta oznacza „przejście od eklezjologii porównawczej do przyjęcia zasady chrystologicznej”<sup>244</sup>. W raporcie końcowym Konferencji w Lund czytamy między innymi, że nie możemy poczynić żadnego rzeczywistego postępu w kierunku jedności, jeśli ograniczymy się do porównywania naszych różnych koncepcji natury Kościoła i tradycji, w które są one wpisane. Uczestnicy Konferencji po raz kolejny mogli stwierdzić, że starając się zbliżyć do Chrystusa, zbliżamy się również do siebie nawzajem<sup>245</sup>.

### *Studium Pisma Świętego (UR 21)*

Drugim elementem, który obok nauki o Jezusie Chrystusie stanowi według Dekretu o ekumenizmie „podstawę i zachętę” dialogu ekumenicznego, jest umiłowanie i studium Pisma Świętego. „Umilowanie Pisma Świętego, a wręcz otoczenie go szczególną czcią – czyta-

<sup>243</sup> Por. S. Moysa, *Dialog katolicko-protestancki w świetle Dekretu o ekumenizmie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1967, t. 14, z. 2, s. 127.

<sup>244</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 392.

<sup>245</sup> Por. *Report of the Third World Conference on Faith and Order (Lund, Sweden, August 15-28, 1952)* (Faith and Order Papers 15), Secretariat of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches, London 1952, s. 5; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 393.

my w pierwszym akapicie – skłania naszych braci do ciągłego i wnikliwego studiowania świętych kart” (UR 21). Na potwierdzenie tego, że owo studiowanie Biblii nie ogranicza się jedynie do wymiaru teoretycznego, ale ma istotne znaczenie dla codziennego życia chrześcijańskiego, dokument wskazuje na fragment z Listu do Rzymian, gdzie mowa jest o Ewangelii, która jest „mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego” (Rz 1,16)<sup>246</sup>.

Ten szczególny autorytet Pisma Świętego w Kościołach i Wspólnotach kościelnych na Zachodzie opiera się na przekonaniu, że Bóg przemawia do człowieka poprzez zapisane słowo Boże, którym jest Biblia. W pierwszym zdaniu drugiego akapitu Dekret stwierdza: „Przyzywając Ducha Świętego” wyznawcy tych Wspólnot „w Piśmie Świętym szukają Boga jako przemawiającego do nich w Chrystusie”, wcielonym Słowie Bożym. „Kontemplują w Piśmie Świętym życie Chrystusa i Jego naukę oraz to, czego Boski Mistrz dokonał dla zbawienia ludzi, zwłaszcza zaś misterium śmierci i zmartwychwstania” (UR 21).

Pierwsze zdanie drugiego akapitu w toku prac soborowych uległo pewnej modyfikacji. W schemacie Dekretu przygotowanym przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan stwierdza się, że owi chrześcijanie „poruszeni” przez Ducha Świętego „odnajdują” w Piśmie Świętym Boga. W wersji ostatecznej dokument ogranicza się do stwierdzenia faktu „przyzwania” Ducha Świętego, unikając orzekania, że ma tu miejsce „poruszenie” Ducha Świętego. Modyfikacji uległo też drugie wyrażenie: słowo „znajdują” zostało zastąpione przez „szukają” (Boga). Odnosząc się do tej kwestii, komentatorzy zwracają uwagę, że intencją tekstu nie jest stwierdzenie, że bracia oddzieleni nie znajdują Boga w Piśmie Świętym, tak jakby byli skazani na „szukanie na próżno”, ale jedynie uwzględnienie faktu, że nie w każdym przypadku jest to możliwe (i dotyczy to również katolików) z powo-

<sup>246</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 181–182.

du przeszkód natury subiektywnej<sup>247</sup>. Poza tym w ostatecznym ujęciu tego zdania wstawiono wyrażenie „jako” (przemawiającego do nich), co zasadniczo nie zmienia tekstu, choć nieco osłabia jego wymowę w stosunku do pierwotnego ujęcia<sup>248</sup>.

Wskazanie na Pismo Święte jako wspólną podstawę wiary nie powinno jednak przesłaniać różnic, które nadal istnieją w tej kwestii między Kościołem katolickim a oddzielnymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie. Dekret o ekumenizmie rozpatruje to zagadnienie w trzecim akapicie. Ojcowie soborowi najpierw przyznają, że „choć odłączeni od nas chrześcijanie przyznają Boską powagę świętym księgom, to jednak mają odmienne do naszych zapatrywania” (UR 21). Rozbieżności stanowisk ujawniają się przede wszystkim – jak powie Dekret – w postrzeganiu „stosunku Kościoła do Pisma Świętego” (UR 21). Według katolików decydujące znaczenie przy wyjaśnianiu Pisma Świętego ma Nauczycielski Urząd Kościoła, podczas gdy ewangelicy rolę Kościoła w tym zakresie albo minimalizują, albo w ogóle negują<sup>249</sup>.

Dekret o ekumenizmie nie rozwija tu pełnej nauki ani o autorytecie Pisma Świętego, ani o relacji Pisma Świętego i Tradycji/tradycji<sup>250</sup>. Dokument wskazuje jedynie, że interpretacja Pisma Święte-

<sup>247</sup> Por. G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme...*, s. 164; L. Jaeger, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo...*, s. 178; P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 129.

<sup>248</sup> Por. Poprawki zaproponowane Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan przez ojców soborowych – rozdział III: *Acta synodalia. Volumen II: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX-CXXII*, s. 692–693; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 394–397; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 183; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 149.

<sup>249</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 184; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 396–397; P. Jaskóła, *Ut sint unum...*, s. 59.

<sup>250</sup> Problematyka ta zostaje szerzej przedstawiona w soborowej Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* (18.11.1965) [w:] *Sobór*

go jest mocno uwarunkowana wyznaniowo. Zauważa to już raport IV Konferencji Światowej Komisji „Wiara i Ustrój”, która odbyła się w Montrealu w 1963 roku. Uczestnicy Konferencji stwierdzają: „Następstwem wierności wobec naszego konfesyjnie zabarwionego rozumienia Pisma Świętego jest to, że w interpretacji Pisma nasze poglądy są zarówno zbieżne, jak i rozbieżne. Np. anglikanin i baptysta w interpretacji (w szerokim znaczeniu) Pisma Świętego w wielu punktach będą ze sobą zgodni, w innych znowu nie”<sup>251</sup>. Sposób interpretacji tekstów biblijnych jest też w wielu wypadkach uwarunkowany założeniami teologicznymi i doświadczeniami historycznymi poszczególnych Kościołów i Wspólnot kościelnych. Ponadto w niektórych wyznaniach czynnikiem kształtującym interpretację Pisma Świętego jest filozofia współczesna czy też szeroko pojęte czynniki kulturowe<sup>252</sup>. Raport wspomnianej powyżej Konferencji z 1963 roku – zdaniem niektórych komentatorów – miał pewien wpływ na późniejsze debaty soborowe dotyczące problematyki Pisma Świętego<sup>253</sup>.

Mimo wskazanych różnic w końcowym akapicie tego numeru Dekret stwierdza, że Pismo Święte jest dla dialogu ekumenicznego „znakomitym narzędziem” w ręku Boga „do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca ukazuje wszystkim ludziom” (UR 21)<sup>254</sup>.

---

*Watykański II: konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst łacińsko-polski: nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 350–362.

<sup>251</sup> Czwarła Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport* [Montreal, 12–26 lipca 1963 r.], „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2005, t. 21, nr 1–2, s. 181.

<sup>252</sup> Por. Czwarła Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport* [Montreal, 12–26 lipca 1963 r.], s. 185; M. Składanowski, *Tożsamość wyznaniowa...*, s. 143.

<sup>253</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 397; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 184; L. Vischer, *Il movimento ecumenico e la Chiesa cattolica* [w:] *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968. IV: L'avanzata ecumenica (1948–1968)*, H.E. Fey (a cura di), EDB, Bologna 1982, s. 681.

<sup>254</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 66.

## *Życie sakramentalne (UR 22)*

Chrystusa wyznawanego w wierze, poszukiwanego i odnajdywanego w Piśmie Świętym, bracia oddzieleni (protestanci) spotykają także w życiu sakramentalnym swoich Wspólnot. W numerze dwudziestym drugim Dekret zwraca szczególną uwagę na dwa sakramenty – chrzest i Wieczerzę Pańską.

W pierwszej kolejności Dekret odnosi się do sakramentu chrztu. Dokument uznaje ważność chrztu udzielanego w oddzielonych Kościołach i Wspólnotach kościelnych na Zachodzie, pod warunkiem, że jest udzielany z zachowaniem minimalnych warunków, które gwarantują jego skuteczne udzielanie. W związku z tym w pierwszym akapicie Sobór przypomina tradycyjną naukę o ważności i owocności chrztu. „Przez sakrament chrztu, ilekroć jest należycie udzielony zgodnie z ustanowieniem Pańskim i przyjmowany z odpowiednim nastawieniem duszy – czytamy w dokumencie – człowiek zostaje prawdziwie wcielony w Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego oraz odradza się do uczestnictwa w życiu Bożym” (UR 22). Dokument potwierdza ten krótki opis chrztu jako środka, który urzeczywistnia sakramentalną komunię wierzącego z Chrystusem i czyni to uczestnikiem Jego misterium paschalnego słowami Pawła Apostoła: „Razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił” (Kol 2,12). Powyższe stwierdzenia pokazują, że chrzest nie może być rozumiany w oderwaniu od wiary. Chrzest i wiara muszą być postrzegane w jedności (por. Mk 16,16)<sup>255</sup>.

Człowiek ochrzczony zostaje nie tylko wcielony w Chrystusa, lecz równocześnie włączony w Lud Boży. Jest to włączenie do Kościoła Chrystusa jako takiego, a nie do konkretnej wspólnoty wyznaniowej. Zarazem nie można być chrześcijaninem bez przynależności do konkretnej Wspólnoty wyznaniowej. W rezultacie chrzest ozna-

---

<sup>255</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 401; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 304–305.

cza włączenie w Kościół za pośrednictwem konkretnego wyznania<sup>256</sup>. Chrzest ma zatem swój wymiar eklezjalny i ekumeniczny. Wobec tego – jak czytamy w drugim akapicie – chrzest stanowi „sakramentalny węzeł jedności między wszystkimi, którzy zostali przez niego odrodzeni” (UR 22). Rozwijając tę myśl, *Dyrektorium ekumeniczne* (1967) stwierdza, że chrzest jest „podstawą wspólnoty między wszystkimi chrześcijanami”<sup>257</sup>.

Dekret jednocześnie podkreśla, że chrzest jest dla wiernego „jedynie początkiem” i ze swej istoty „zmierza do osiągnięcia pełni życia w Chrystusie” (UR 22). Ten charakter inicjacyjny chrztu dotyczy nie tylko osobistej odpowiedzi wierzącego na powołanie do świętości, która rozciąga się na całe jego życie, ale także włączenia do Kościoła, które dokonuje się za jego pośrednictwem. Sakrament odrodze-

<sup>256</sup> Por. P. Neuner, *Teologia ecumenica...*, s. 200–203; J. Bujak, „Aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2009, s. 108.

<sup>257</sup> Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonywania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu*. Część I (14.05.1967), nr 11. Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 153. W tym kontekście należy zauważyć, że późniejszy dialog ekumeniczny pokazał szereg trudności i wyzwani na drodze wspólnego uznania chrztu przez Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie. Główny problem – jak zauważono w dokumencie Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów – polega na tym, że wiele wspólnot ewangelikalnych, głównie zielonoświątkowych, uważa, że chrzest nie jest włączeniem w Ciało Chrystusa, lecz raczej związanym z tym skutkiem. Dlatego uzasadnienia jedności między chrześcijanami nie dostrzegają one we wspólnym chrzcie wodą, ale we wspólnej wierze w Jezusa Chrystusa i wspólnym doświadczeniu Go jako Pana i Zbawiciela przez Ducha Świętego. Por. Wspólna Grupa Robocza Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, *Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu* (2005), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2006, t. 22, nr 1–2, s. 172–206; Pontificio Consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani – Alcune Chiese e capi di Chiese pentacostali, *Rapporto del terzo quinquennio (1985–1989)* [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 3: *Dialogi internazionali 1985–1994*, EDB, Bologna 1995, s. 925–957; W. Dąbrowska, *Chrzest w dialogu katolicko-zielonoświątkowym*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1995, t. 11 nr 1, s. 21–24.

nia w istocie włącza wierzącego w sposób rzeczywisty i nieodwołalny w jedno Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, ale niesie też w sobie potrzebę wzrastania ku pełni w potrójnym kierunku: ku integralnemu wyznaniu wiary, ku integralnemu włączeniu w instytucję zbawienia, zgodnie z wolą Chrystusa, a więc w struktury komunii i środki uświęcenia ustanowione w Kościele, i wreszcie ku integralnemu włączeniu w komunię eucharystyczną. „Chrzest więc prowadzi – jak to ujmuje dokument – do pełnego wyznania wiary, do pełnego wcielenia w zgodny z wolą Chrystusa plan zbawienia, do pełnego wreszcie włączenia we wspólnotę eucharystyczną” (UR 22)<sup>258</sup>.

W tym fragmencie Dekretu nietrudno rozpoznać nawiązanie do zastosowanego już wcześniej w dokumencie rozróżnienia między „pełną” i „niepełną” kościelną komunią, która mimo swoich ograniczeń, nie jest pozbawiona znaczenia (por. UR 3). Przyjmując tę perspektywę, Dekret mówi o chrzcie jako „sakramentalnym węźle jedności”, która jest rzeczywista, a jednocześnie dąży do osiągnięcia pełni w komunii kościelnej. Ale nawet wtedy, gdy włączenie do Kościoła jest ograniczone i nie realizuje się w pełni, nie można zaprzeczyć, że istnieje pewien stopień komunii opartej na chrzcie i wspólnych elementach eklezjalnych<sup>259</sup>. Stąd Kościół katolicki – zgodnie z konstytucją *Lumen gentium* – przyznaje, że „z licznych powodów” jest związany z tymi, którzy będąc ochrzczeni, „nie wyznają całej wiary lub nie zachowują jedności komunii pod zwierzchnictwem Następcy Piotra”<sup>260</sup>. Uznanie zatem braterstwa łączącego katolików z innymi chrześcijanami – jak stwierdza Jan Paweł II – nie jest gestem ekumenicznej uprzejmości, ale fundamentalnym stwierdzeniem eklezjologicznym. Dlatego też

---

<sup>258</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika “Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 66; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 401–402; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 153–154.

<sup>259</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 402.

<sup>260</sup> LG 15; Por. S. Moysa, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, s. 202; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto “Unitatis redintegratio”*, s. 305.



chrzest traktowany jest jako ekumeniczny punkt wyjścia w dialogu na temat Eucharystii<sup>261</sup>.

O ile chrzest jest punktem wyjścia w dialogu ekumenicznym, o tyle wspólna Eucharystia stanowi punkt dojścia. Eklezjalna dynamika chrztu, w przypadku oddzielonych Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie, napotyka jednak na przeszkody, które utrudniają jej pełne urzeczywistnienie. Wynika to z różnic w podejściu katolików i protestantów do niektórych kwestii doktrynalnych, przede wszystkim zaś do rozumienia Eucharystii/Wieczery Pańskiej oraz relacji pomiędzy Eucharystią a Kościołem i sakramentem święceń. Odnosząc się do tej problematyki, Dekret o ekumenizmie w trzecim akapicie stwierdza: „Chociaż odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje wypływającej ze chrztu pełnej jedności z nami, i choć w naszym przekonaniu nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia” (UR 22). W związku z tym w ostatnim zdaniu tego numeru ojcowie soborowi stwierdzają, że nauka o Wieczery Pańskiej, jak również o innych sakramentach i kulcie, powinna stać się przedmiotem dialogu ekumenicznego (por. UR 22)<sup>262</sup>.

Mając na uwadze powyżej cytowany tekst, należy zwrócić uwagę na dwa problemy interpretacyjne. Pierwszy dotyczy stwierdzenia, że Wspólnoty wyrosłe z Reformacji „nie zachowały autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium” (UR 22). W toku prac nad tekstem Dekretu wielu ojców soborowych (152 ojców) wniosło o usu-

---

<sup>261</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 42; P. Kopiec, *Chrzest i Eucharystia w dialogach katolicko-luterańskim i katolicko-reformowanym*, „*Studia Oecumenica*” 2017, t. 17, s. 275–277.

<sup>262</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 306.

nięcie wyrazu „pełnej” rzeczywistości Eucharystii (*plenam realitatem Eucharistiae*). W uzasadnieniu wskazywali, że przy braku święceń nie istnieje ani pełna, ani połowiczna rzeczywistość Eucharystii. Twierdzili, iż rzeczywistość albo jest, albo jej nie ma, i nie znamy jakiejś półrealnej Eucharystii. W odpowiedzi Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan stwierdził, że większość protestantów wierzy w jakąś obecność Chrystusa w Eucharystii, na co wskazuje zarówno nauka reformatorów i współczesnych teologów protestanckich, jak i ich życie duchowe i liturgiczne. Mając jednak na uwadze fakt, że tekst dostarcza wielu ojcom soborowym pewne trudności, Sekretariat zaproponował następujące ujęcie tego fragmentu: *plenam realitatem Mysterii eucharistici*<sup>263</sup>. Po ostatecznych poprawkach tekst otrzymał aktualne brzmienie: „autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium” (*genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici*). Zastąpienie terminu „Eucharystia” wyrażeniem „eucharystyczne Misterium” ma na celu uwydatnienie szerszego rozumienia celebrowanej przez Kościół w kulcie liturgicznym rzeczywistości eucharystycznej, a tym samym wielość form obecności Chrystusa w Kościele<sup>264</sup>. Wprawdzie specyficzna sakramentalna obecność Chrystusa, tak jak została zdefiniowana przez Kościół katolicki w dogmacie o realnej obecności i transsubstancjacji, nie jest realizowana w protestanckiej Wieczerzy Pańskiej, to jednak nie oznacza, że Chrystus w ogóle nie staje się obecny w tej celebracji lub że celebracja Wieczerzy jest pozbawiona wszelkiej skuteczności łaski<sup>265</sup>. Stwierdzenie Dekretu, że Wspólnoty powstałe w wyniku Reformacji nie zachowały „całej istoty

---

<sup>263</sup> Por. Poprawki zaproponowane Sekretariatowi do Spraw Jedności Chrześcijan przez ojców soborowych – rozdział III: *Acta synodalia. Volumen II: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX-CXXII*, s. 695-697; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 403.

<sup>264</sup> Por. SC 7.

<sup>265</sup> Por. J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 154; A. Maffeis, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 404-407; G. Thils, *Le Décret sur oecuménisme...*, s. 174.

eucharystycznego Misterium” oznacza jednocześnie, że Wspólnoty te „zachowały jej znaczną część”<sup>266</sup>.

Drugi problem dotyczy zawartego w 22. numerze Dekretu stwierdzenia o „braku” (*defectus*) sakramentu kapłaństwa we Wspólnotach wyrosłych z Reformacji. W ten sposób zostaje zarazem po raz pierwszy sformułowane oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego odnośnie do ważności czy nieważności urzędów we Wspólnotach protestanckich, choć tradycyjnie przyjmowano ich nieważność<sup>267</sup>. Sobór nie sprecyzował jednak, w jakim sensie odnosi się to stwierdzenie do poszczególnych Kościołów i Wspólnot kościelnych na Zachodzie, które „różnią się znacznie [...] między sobą” (UR 19). Poza tym w interpretacji terminu *defectus* spotykamy dwa podejścia. Jedni tłumaczą i rozumieją *defectus* jako „całkowity brak” ważnego urzędu kościelnego. Inni natomiast interpretują *defectus* jako „brak w stosunku do pełni”, czyli jako „usterkę” lub „ubytek”. Pierwsze oficjalne przekłady Dekretu o ekumenizmie zgodnie oddają *defectus* jako brak ważnego sakramentu święceń we Wspólnotach protestanckich, co wierniej odzwierciedla przekonanie większości ojców soborowych w tym względzie<sup>268</sup>. Takie podejście znajduje też wyraz w najnowszych oficjalnych dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego<sup>269</sup>.

Trzeba jednak stwierdzić, że alternatywne tłumaczenie tego terminu również nie jest pozbawione podstaw. Wynika ono z interpretacji

<sup>266</sup> Por. O. de la Brosse, *L'intercommunion, chemin vers l'Unité*, „Angelicum” 1968, vol. 45, s. 224; A. Maffeis, „Unitatis reintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 407.

<sup>267</sup> Por. Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańska Komisja Mieszana, *Urząd duchowny w Kościele* (1981), nr 75 [w:] *Bliżej Wspólnoty...*, s. 267. W 1896 r. papież Leon XII wydał bullę *Apostolicae curae* stwierdzającą nieważność święceń anglikańskich. Por. Leon XIII, *Bulla „Apostolicae curae” o święceńiach anglikańskich* (18.09.1896) [fragmenty] [w:] *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, VII, nr 554–555.

<sup>268</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 190.

<sup>269</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003), nr 30, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 43–44.

teologicznej, która stara się uwzględnić złożoną perspektywę soborowego Dekretu o ekumenizmie. Wskazuje się tu między innymi na fakt, że stwierdzenie Dekretu nie miało na celu zajęcia definitywnego stanowiska w tej kwestii, lecz jedynie wskazanie koniecznego „przedmiotu dialogu”<sup>270</sup>.

Ten kierunek interpretacji pojęcia *defectus* podejmują niektórzy teologowie katoliccy, niektóre posoborowe komentarze i dialogi ekumeniczne, rozumiejąc ten termin – przynajmniej w odniesieniu do Kościołów luterzańskich – jako „usterkę” w integralności kościelnego urzędu, a nie „całkowity brak”. W tym duchu interpretuje wspomniany termin np. Luigi Sartori, widząc w takim podejściu nawiązanie do hermeneutycznego kryterium konstytucji *Lumen gentium*, która przewidywała radykalną alternatywę „wszystko albo nic” i myśli w kategoriach pełni i rzeczywistości danej częściowo<sup>271</sup>. W katolicko-luterzańskim dokumencie *Urząd duchowny w Kościele* (1981) obie strony stwierdzają, że „w świetle posoborowej dyskusji ekumenicznej [...] otwiera się możliwość mówienia o *defectus ordinis* w sensie usterki w integralności kościelnego urzędu”<sup>272</sup>. Natomiast dokument katolicko-luterńskiego dialogu w USA pt. *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (2004) formułuje zalecenie, aby strona rzymskokatolicka tłumaczyła *defectus* jako „ubytek”, a nie „zupełny brak” urzędu apostołskiego w odniesieniu do posługi duchownych luterzańskich<sup>273</sup>.

<sup>270</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 407–408.

<sup>271</sup> Por. L. Sartori, *L'unità dei cristiani...*, s. 105; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 307.

<sup>272</sup> Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterńska Komisja Mieszana, *Urząd duchowny w Kościele* (1981), nr 77. Por. H. Meyer, *Działanie i oddziaływanie „Dekretu o ekumenizmie” z ewangelickiego punktu widzenia* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1088, s. 94–95.

<sup>273</sup> Por. United States Conference of Catholic Bishops, Evangelical Lutheran Church in America, *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (2004), nr 109, <https://www.usccb.org/committees/ecumenical-interreli>

Mimo podjętych wysiłków ekumenicznych, sprawa sakramentu kapłaństwa (urzędu duchownego) pozostaje nadal nierozwiązaną kwestią w relacjach z Kościołami i Wspólnotami wyrosłymi z Reformacji<sup>274</sup>. Do trudności „tradycyjnych” w tym obszarze dochodzą dzisiaj w dialogu ekumenicznym trudności nowe, związane z ordynacją kobiet. Z tego powodu pojawiające się wezwania ze strony niektórych środowisk ekumenicznych do wzajemnego uznania urzędu duchownego czy praktyki interkomunii należy uznać za przedwczesne<sup>275</sup>. Wszystko to wskazuje na potrzebę dalszego dialogu teologicznego, który pozwoli wypracować wspólne stanowisko w podejściu do wspomnianych powyżej kwestii.

---

gious-affairs/church-koinonia-salvation-its-structures-and (dostęp: 21.10.2024). Ponadto w dokumencie zaleca się, „aby każdy Kościół uznał, że ordynowana posługa w drugim Kościele kontynuuje, nawet jeśli w niedoskonały sposób, apostołską służbę powołaną przez Boga w Kościele”. Tamże, nr 103.

<sup>274</sup> Por. Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańska Komisja Mieszana, *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku* (2013), nr 191–192, Wydawnictwo „Warto”, Dziegielów 2013, s. 71.

<sup>275</sup> Por. J. Ratzinger, *Ekumenizm w martwym punkcie?* [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, K. Gózdź, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 809; B. Ferdek, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”...*, s. 14. Wezwanie do wzajemnego uznania posługiwania zostało sformułowane m.in. w Dokumencie z Limy (1982) oraz w dokumencie katolicko-luterańskiego dialogu w USA *The Church as Koinonia of Salvation* (2004). Por. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest, Eucharystia i Posługiwanie duchowne*. Dokument z Limy (1982), „Posługiwanie duchowne” nr 52–53 [w:] *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 54–55; United States Conference of Catholic Bishops, Evangelical Lutheran Church in America, *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (2004), nr 103; M. Składanowski, *Problemy recepcji Dokumentu z Limy z perspektywy katolickiej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2012, t. 4, s. 155–157.

### *Chrześcijański styl życia (UR 23)*

Prezentację tożsamości wyznawców Wspólnot wyrosłych z Reformacji Dekret kończy krótkim opisem ich chrześcijańskiego stylu życia. Wiara tych chrześcijan bowiem przekłada się nie tylko na liturgię i modlitwę, lecz także na codzienne życie w myśl starożytnej zasady: *lex orandi – lex credendi – lex vivendi*.

Na początku dokument wskazuje na trzy elementy, które są źródłem życia chrześcijańskiego ewangelików: wiara w Chrystusa, łaska chrztu i słuchanie słowa Bożego. Następnie Dekret wymienia różne praktyki życia chrześcijańskiego, które wyznaczają rytm życia poszczególnych wierzących, rodzin i wspólnot. Są to: osobista modlitwa, biblijna medytacja, prowadzenie chrześcijańskiego życia rodzinnego i kult religijny sprawowany przez wspólnotę zbierającą się po to, aby wielbić Boga. W tym kontekście dokument wyraźnie wskazuje na obecność w kulcie Wspólnot wyrosłych z Reformacji „elementów wspólnej liturgii starożytnej” (UR 23)<sup>276</sup>.

W drugim akapicie Dekret zwraca uwagę na owoce wiary w Chrystusa. Przede wszystkim wiara pokładana w Chrystusie – czytamy w dokumencie – wydaje owoce w postaci „uwielbienia i dziękczynienia za dobrodziejstwa otrzymane od Boga” (UR 23). Dekret mówi dalej o żywym poczuciu sprawiedliwości i szczerzej miłości bliźniego. Dzięki tej „czynnej wierze” powstały instytucje dobroczynne i wychowawcze, które przyczyniły się do stworzenia bardziej ludzkich warunków życia społecznego i utrwalenia powszechnego pokoju. Tekst nie stwierdza wyraźnie, że jest to obszar, w którym możliwa jest współpraca z Kościołem katolickim, ale wskazania w tym zakresie zostały już sformułowane w pierwszej części niniejszego dokumentu (por. UR 12)<sup>277</sup>.

Chociaż Dekret o ekumenizmie z uznaniem wypowiada się na temat chrześcijańskiego stylu życia braci ewangelików, to jednak nie

<sup>276</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 411.

<sup>277</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 411.

ukrywa faktu, że w sprawach moralnych istnieją rozbieżności między Kościołem katolickim a Wspólnotami powstałymi w wyniku Reformacji. W trzecim akapicie ojcowie soborowi zauważają, że „wśród chrześcijan jest wiele takich, którzy nie zawsze tak samo jak katolicy rozumieją Ewangelię w dziedzinie moralnej i nie przyjmują tych samych rozwiązań trudniejszych problemów współczesnego społeczeństwa” (UR 23). Mimo wszystko Dekret stwierdza, że u chrześcijan ewangelików podobne jak u katolików jest pragnienie „trwania mocno przy słowie Bożym” jako źródle siły chrześcijańskiej. Może to stanowić – zgodnie z dokumentem – podstawę do rozpoczęcia dialogu ekumenicznego na temat „moralnego zastosowania Ewangelii” (UR 23)<sup>278</sup>.

Podjęcie ojców soborowych do rozbieżności moralnych między katolikami a wyznawcami Wspólnot powstałych w wyniku Reformacji odzwierciedla w dużym stopniu ówczesną ocenę tych różnic w relacjach międzywyznaniowych. Istotnie, u początku ruchu ekumenicznego zagadnienia moralne były postrzegane jako mniej znaczące trudności we wzajemnych relacjach między chrześcijanami. Dzisiaj natomiast rozbieżności w sferze etycznej i moralnej stanowią istotną przeszkodę na drodze do pełnej jedności chrześcijan. Z powodu tych niezgodności wspólne świadectwo chrześcijan staje się coraz trudniejsze<sup>279</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE (24)

W zakończeniu ojcowie soborowi z ufnością spoglądają w przyszłość. Zanim jednak wyrażą końcowe życzenie, kierują do katolików wezwanie, aby „powstrzymali się od wszelkiej lekkomyślności i nieroz-

<sup>278</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 411–412; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 155.

<sup>279</sup> Por. W. Kasper, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico* [nr 23], „Regno-documenti” 2009, nr 19, s. 602–603; J. Bujak, „*Aby wszyscy stanowili jedno*” (*J 17,21*)..., s. 140–141; K. Karski, *Doktryna dzieli – działanie łączy?* [w:] *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, T. Kałużny, Z. Kijas (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 175–177.

ważnej gorliwości, które mogłyby zaszkodzić prawdziwemu dążeniu do jedności” (UR 24). Lekkomysłność przekłada się bowiem na powierzchowność, która nie docenia prawdziwego znaczenia przeszkód stojących na drodze do pełnej jedności. W rezultacie prowadzi to do pomijania istniejących problemów, zamiast ich rozwiązywania. Skądinąd nierozważna gorliwość nie jest w stanie odróżnić tego, co istotne od tego, co drugorzędne, co prowadzi do uznawania za konieczne po prostu tego, co mało znaczące. Natomiast prawdziwa działalność ekumeniczna – jak uczy Sobór – powinna być „w pełni i szczerze katolicka, czyli wierna prawdzie, którą otrzymaliśmy od Apostołów i Ojców, i zgodna z wiarą, którą zawsze wyznawał Kościół katolicki”. Taka działalność – jak czytamy dalej – powinna „zawsze zmierzać do tej pełni, która z woli Pana ma z biegiem czasu przydawać wzrostu Jego Ciału” (UR 24)<sup>280</sup>.

Dekret o ekumenizmie kończy się wezwaniem, aby katolickie działania ekumeniczne zespolone z wysiłkami braci oddzielonych posuwały się naprzód, nie stwarzając przeszkód „na drogach Opatrzności” i „nie tłumiąc przyszłych zachęt Ducha Świętego” (UR 24). Do idei drogi i działania Ducha Świętego w kontekście ekumenicznym odwoła się Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint*, gdzie czytamy: „Od czasu Soboru Watykańskiego Kościół katolicki – podkreśla Papież – wszedł *nieodwołalnie* na drogę ekumenicznych poszukiwań, wsłuchując się w głos Ducha Pańskiego, który uczy go uważnie odczytywać «znaki czasu»”<sup>281</sup>. Myśl ta jest również bliska papieżowi Franciszkowi, który opisuje ekumenizm – podobnie jak głoszenie Ewangelii – za pomocą kategorii „wyjścia”, „drogi” i „pielgrzymowania”. W homilii wygłoszonej podczas niesporów na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 25 stycznia 2014 roku papież mówił:

<sup>280</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 413; J. Feiner, *Commentary on the Decree*, s. 156–157; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 317.

<sup>281</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”* (25.05.1995), nr 3.



Podziały przyniosły szkody nam wszystkim. I dlatego wszyscy idziemy razem, po bratersku, drogą prowadzącą ku jedności, tworząc jedność również podczas drogi, tę jedność, która pochodzi od Ducha Świętego, a która daje nam tę szczególną cechę, którą może dać jedynie Duch Święty: tę pojednaną różnorodność. Pan czeka na nas wszystkich, towarzyszy nam wszystkim, jest z nami wszystkimi na tej drodze jedności<sup>282</sup>.

W ten sposób Dekret, który rozpoczął się od uznania w początkach ruchu ekumenicznego inspiracji Ducha Świętego (por. UR 1), kończy się zachętą do otwartości na działanie tegoż Ducha. Mając to na uwadze, Sobór podkreśla, że dzieło pojednania wszystkich chrześcijan w jedności jednego i jedyne Kościoła Chrystusowego jest przede wszystkim darem Bożym, który „przekracza ludzkie siły i zdolności” (UR 24). Dlatego też Sobór swą nadzieję „pokłada całkowicie w modlitwie Chrystusa za Kościół, w miłości Ojca ku nam oraz w mocy Ducha Świętego” (UR 24)<sup>283</sup>.

Ostatecznie przywracanie pełnej jedności chrześcijan dokonuje się zgodnie z podwójną dynamiką: bosko-ludzką. Przede wszystkim jest ono dziełem Boga, co nie wyklucza jednak ludzkiej aktywności w tym względzie. Taka aktywność powinna prowadzić przede wszystkim do pogłębienia więzi z Chrystusem, która jest podstawą wspólnoty między ludźmi<sup>284</sup>.

<sup>282</sup> Franciszek, *Homilia podczas niesporów na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan* (25.01.2014) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, s. 1109. Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* (24.11.2013), nr 244. Szerzej na ten temat zob. T. Kałużny, *Ekumenizm w optyce ewangelizacji w ujęciu papieża Franciszka*, „*Studia Oecumenica*” 2021, t. 21, s. 7–26.

<sup>283</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 414; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 194.

<sup>284</sup> J. Ratzinger, „*Ponowne zjednoczenie w wierze*” w ujęciu katolickim [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumenologiczne i ekumeniczne*, K. Góźdź, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 769.

## 6. PRÓBA OCENY

Próba oceny soborowego dekretu *Unitatis redintegratio* musi uwzględniać trzy sprawy. Po pierwsze, fakt promulgacji Dekretu, który jest ściśle związany z wydarzeniem Soboru. Po drugie, sam tekst Dekretu i zawarte w nim istotne elementy treściowe. Po trzecie, recepcję zawartych w Dekrecie treści w posoborowym życiu Kościoła katolickiego i relacjach międzywyznaniowych. W tym miejscu skupimy się na dwóch pierwszych (przedstawionych dotąd) aspektach. Trzeci z nich będzie przedmiotem ostatniego rozdziału niniejszego opracowania.

### 6.1. SPOJRZENIE OGÓLNE: *FACTA ET VERBA*

Próbę całościowego spojrzenia na dekret *Unitatis redintegratio* rozpoczniemy od odwołania się do hermeneutyki *facta et verba*, która zakłada, że dla zrozumienia tak Soboru, jak i soborowego Dekretu ważne jest nie tylko to, co mówią jego *verba*, ale także to, co wyrażają soborowe *facta*<sup>285</sup>. Na potrzebę odwołania się do takiej hermeneutyki – w odniesieniu do Objawienia – wskazał sam Sobór w Konstytucji o Objawieniu Bożym: „Ta ekonomia Objawienia realizuje się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą połączone, tak że czyny dokonane przez Boga w dziejach zbawienia ujawniają i potwierdzają doktrynę i sprawy wyrażone w słowach, słowa zaś obwieszczają czyny i rozświetlają zawartą w nich tajemnicę”<sup>286</sup>. Natomiast nieco dalej w tym samym dokumencie czytamy, że Chrystus „przez czyny i słowa” objawił swojego Ojca i siebie samego<sup>287</sup>. Jak widać, w obu przypadkach Sobór stawia *facta* nawet na pierwszym miejscu, przed *verba*.

---

<sup>285</sup> Por. J. Majewski, *Vaticanum II – przełom, ale jaki? W czterdziestą rocznicę zakończenia soborowych obrad [w:] Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei, Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. Rocznicę urodzin*, P. Kantyka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 155.

<sup>286</sup> Por. DV 2.

<sup>287</sup> Por. DV 17.

Mając to na uwadze, należy stwierdzić, że Dekret o ekumenizmie jest czymś więcej niż tekstem. Nie tylko bowiem określa zasady katolickiego zaangażowania ekumenicznego, ale oznacza także włączenie się Kościoła katolickiego do współczesnego ruchu ekumenicznego. Dekret o ekumenizmie – według Yvesa Congara – jest najpierw „aktem”, w którym Sobór uroczyście zobowiązał Kościół katolicki do podążania drogą ekumenizmu<sup>288</sup>. Dekret ma zatem znaczenie, którego nie można zredukować do materialności zawartych w nim stwierdzeń, ale należy go postrzegać w ścisłym związku z wydarzeniem Soboru Watykańskiego II. Nawiązując do soborowego kontekstu, w którym Dekret się narodził, kard. Augustin Bea stwierdza, że w dokumencie tym zostało utrwalone to, co wówczas dokonało się na Soborze, a raczej to wszystko, czego Duch Święty dokonał w tych, którzy w nim uczestniczyli<sup>289</sup>.

Wskazuje się jednocześnie, że pojęcie „aktu” ma w sobie pewne ograniczenie, związane z punktowym postrzeganiem wydarzeń. Dlatego inni teologowie utrzymują, że bardziej odpowiednim terminem dla opisanego tego, co dokonało się na Soborze i znalazło wyraz w dekrecie *Unitatis redintegratio*, jest pojęcie „procesu”. Bernd Jochen Hilberath mówi więc o Dekrecie jako świadectwie ekumenicznego „procesu uczenia się”. Rezultatem tego procesu, który na Soborze znalazł swój punkt kulminacyjny, jest wyraźna zmiana perspektywy w sposobie, w jaki Kościół katolicki postrzega siebie i inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie<sup>290</sup>.

Nie chodzi tu oczywiście jedynie o proces w rozumieniu historycznym, ale przede wszystkim – jak podkreśla Hébert Roux – o rozwój eklezjologicznej świadomości Kościoła katolickiego. W związku z tym

---

<sup>288</sup> Por. Y. Congar, *Décret sur l'oecuménisme „Unitatis redintegratio”*. *Introduction*, s. 190.

<sup>289</sup> Por. A. Bea, *Ecumenismo nel Concilio...*, s. 185; A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 199–200.

<sup>290</sup> Por. B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 103.

ewangelicki teolog wskazuje na potrójny charakter soborowego Dekretu o ekumenizmie: „wydarzeniowy”, doktrynalny i praktyczny<sup>291</sup>. Po pierwsze, dokument ten stanowi doniosłe „wydarzenie” w historii relacji Kościoła katolickiego do innych chrześcijan. Po drugie, Dekret wprowadza radykalną zmianę teorii chrześcijańskiego zjednoczenia, pozostając w tym względzie w ścisłym związku z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Po trzecie, ma on także duże znaczenie praktyczne dla życia kościelnego i dialogu ekumenicznego<sup>292</sup>.

Niezależnie od pewnych rozbieżności w ocenie soborowego dokumentu, komentatorzy są zasadniczo zgodni, że dekret *Unitatis redintegratio* stanowi punkt zwrotny na drodze katolickiego zaangażowania na rzecz chrześcijańskiego pojednania. Oznacza on koniec pewnej epoki i początek nowej w relacjach Kościoła katolickiego z innymi chrześcijanami. Stąd dekret *Unitatis redintegratio* bywa postrzegany jako *magna charta* („wielka karta”) rzymskokatolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan<sup>293</sup>. Niektórzy skłonni są nawet postrzegać zwrot, jaki się dokonał w stosunkach między Kościołem rzymskokatolickim a ruchem ekumenicznym, a potem jego odzwierciedlenie w soborowym Dekrecie jako swego rodzaju „przewrót kopernikański”<sup>294</sup>.

<sup>291</sup> Por. H. Roux, *Le Décret sur l'oecuménisme „Unitatis redintegratio”* [w:] *Points de vue de théologiens protestants. Études sur les décrets du Concile Vatican II*, t. II, Cerf, Paris 1967, s. 90.

<sup>292</sup> Por. H. Roux, *Le Décret sur l'oecuménisme „Unitatis redintegratio”*, s. 90–93; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 201; T.F. Rossi, *Manuale di ecumenismo*, s. 341.

<sup>293</sup> Por. A. Nossol, Z. Glaeser, *Dekret „Unitatis redintegratio” jako „magna charta” ekumenizmu*, „Rocznik Teologiczny” 2020, t. 62, z. 3, s. 751.

<sup>294</sup> Por. W. Thönissen, *Zur Relevanz historischer Konzilsforschung für die Interpretation des Ökumenismusdekret. Koreferat* [w:] „*Unitatis redintegratio*”. *40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag*, W. Thönissen (hrsg.), Bonifatius – Lembeck, Paderborn – Frankfurt am Main 2005, s. 35; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 200–202; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 130–131.

## 6.2. PASTORALNY I DOKTRYNALNY CHARAKTER DEKRETU

W ścisłym związku z powyższym zagadnieniem pozostaje sprawa rozumienia „duszpasterskiego” i „doktrynalnego” charakteru Dekretu o ekumenizmie, albo inaczej ujmując: na ile tekst Dekretu jest teologicznie wiążący?

W związku z tym należy zauważyć, że od początku dekret *Unitatis redintegratio* pomyślany był jako tekst o charakterze duszpasterskim (pastoralnym). W debacie soborowej nieustannie podkreśla się fakt, że dokument ten nie jest konstytucją dogmatyczną, lecz „dekretem duszpasterskim”, który opiera się na nauce szeroko wyłożonej w konstytucji *Lumen gentium*. Z tego względu jedynie w ograniczonym stopniu podaje doktrynę. Z racji na duszpasterski charakter Dekretu zrezygnowano też z użycia w nim „dogmatycznej terminologii scholastycznej”<sup>295</sup>.

Akcentowanie „duszpasterskiego” charakteru dekretu *Unitatis redintegratio* oraz faktu, że nie jest to konstytucja dogmatyczna, ale „tylko” dekret, prowadzi jednak często do kwestionowania teologicznej czy doktrynalnej wartości Dekretu o ekumenizmie. W rezultacie wielu teologów – jak zauważa Antonio Maffeis – widzi w nim wyłącznie tekst o charakterze duszpasterskim i dyscyplinarnym<sup>296</sup>.

Takiej uproszczonej interpretacji „duszpasterskiego” charakteru dekretu *Unitatis redintegratio*, jak i samego Soboru Watykańskiego II, przeciwstawia się między innymi kard. Walter Kasper. W specjalnej Nocie z 9 listopada 2003 roku ówczesny przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan mówi wyraźnie o wiążącym, teologicznym charakterze Dekretu o ekumenizmie. Ow-

<sup>295</sup> Por. *Relacja pisemna Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan rozestana ojcom soborowym w lipcu 1964 r.* [w:] *Acta synodalia. Volumen III: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII-LXXXIX*, s. 335; P. Milcarek, *Glosa. Uwagi do treści „Unitatis redintegratio”*, s. 53; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 134.

<sup>296</sup> Por. A. Maffeis, *„Unitatis redintegratio”. Introduzione e commento*, s. 208.

szem, Sobór Watykański II – przyznaje kard. Kasper – był soborem duszpasterskim, ale ten pastoralny charakter wcale nie oznacza, że nie był on zarazem i doktrynalnym. Charakter duszpasterski Soboru nie wyklucza ani nie relatywizuje wypowiedzi doktrynalnych, ale przeciwnie – wyrasta z doktrynalnego nauczania Kościoła. Nie należy zatem przeciwstawiać sobie tych dwóch wymiarów Soboru i soborowego Dekretu o ekumenizmie<sup>297</sup>.

Ponadto kard. Kasper zauważa, iż Sobór Watykański II – inaczej niż Trydencki – rozróżnia konstytucje i dekrety. Ostatni Sobór jednak nie wyjaśnił sensu tego rozróżnienia. Papież Paweł VI na zakończenie trzeciej sesji Soboru wskazał zaś na ściśle powiązanie – z punktu widzenia doniosłości teologicznej – Dekretu o ekumenizmie z Konstytucją dogmatyczną o Kościele. Papież stwierdził, że Dekret wyjaśnia i uzupełnia konstytucję *Lumen gentium*<sup>298</sup>.

Wreszcie, odrzucając próby pomniejszenia teologicznej rangi Dekretu o ekumenizmie, kard. Kasper mówi o „różnych stopniach” jego obowiązywalności. Stwierdza, że rozdział pierwszy Dekretu zawiera wypowiedzi wiążące, które streszczają lub dodatkowo rozwijają odpowiadające im stwierdzenia konstytucji *Lumen gentium*. Natomiast jeśli chodzi o rozdział trzeci, który ma charakter bardziej historyczny, to

---

<sup>297</sup> Por. W. Kasper, *Charakter teologicznie wiążący Dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady\\_pontyfikalne/r\\_jedności\\_chrz/wiazacy\\_unitatis\\_29042004.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jedności_chrz/wiazacy_unitatis_29042004.html) (dostęp: 24.04.2024); B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 212; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 135. Warto w tym kontekście przywołać słowa, jakie w podczas obrad soborowych wypowiedział kard. Alfredo Ottaviani (1890–1979). Prezentując schemat dokumentu *O źródłach objawienia* hierarcha między innymi stwierdził: „Słyszeliście, jak wielu ludzi mówi o braku duszpasterskiego tonu w tym dokumencie”. Cóż, uważam, że pierwszym i najbardziej podstawowym zadaniem duszpasterskim jest zapewnienie poprawnego nauczania. [...] Właściwe nauczanie to podstawa duszpasterstwa. Cyt. za: J.W. O’Malley, *Co zdarzyło się podczas Soboru Watykańskiego II*, s. 194. Na ten temat zob. także J. O’Malley, *Sobór duszpasterski, bo doktrynalny*, „Więź” 2015, nr 3, s. 134–141.

<sup>298</sup> Por. W. Kasper, *Charakter teologicznie wiążący Dekretu...*

nie jest on wiążący na płaszczyźnie teologicznej w ten sam sposób co rozdział pierwszy, chociaż także tutaj występują tezy, które mają wiążący charakter. Wyznacznikiem do uznania takiego charakteru jest tu sformułowanie: „święty Sobór... oznajmia” (UR 16), „obecny święty Sobór... oświadcza” (UR 17), „obecny święty Sobór zaleca” (UR 18). Z Noty wynika, że każdy fragment Dekretu należy w tym względzie rozpatrywać oddzielnie. Kard. Kasper konkluduje, że podważanie wartości dekretu *Unitatis redintegratio* byłoby nie tylko stawianiem się ponad soborem powszechnym, ale także stawianiem oporu Duchowi Świętemu, który sprawił, że proces dążenia do pełnej jedności chrześcijan – z wszystkimi swoimi blaskami i cieniami – posuwa się naprzód<sup>299</sup>.

A zatem dekretu *Unitatis redintegratio* – jak podkreśla Angelo Maffeis – nie należy redukować do rangi pastoralnego zastosowania na polu ekumenicznym wizji Kościoła zaproponowanej w konstytucji *Lumen gentium*. Dekret o ekumenizmie rozwija bowiem w oryginalny sposób niektóre aspekty soborowej eklezjologii i dlatego ma duże znaczenie również na poziomie doktryny Kościoła<sup>300</sup>.

### 6.3. NOWE PODEJŚCIE DO SPRAWY JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAN

Dekret o ekumenizmie – rozumiany zarówno jako „akt” lub „czyn”, który utrwalił to, co dokonano się na Soborze, jak również teologiczne uzasadnienie i normatywne wskazanie praktycznych implikacji dokonanego wyboru – stanowi niewątpliwie *novum* w odniesieniu do przedsoborowego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego na temat chrześcijańskiego zjednoczenia. Porównanie treści zawartych w dekrecie *Unitatis redintegratio* chociażby ze stwierdzeniami ency-

<sup>299</sup> Por. W. Kasper, *Charakter teologicznie wiążący Dekretu...*; K. Nitkiewicz, *Waga prawna uzgodnień międzykościelnych*, „Roczniki Teologiczne” 2020, t. 67, z. 7, s. 171.

<sup>300</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 205–206; S. Nagy, *Trwale wartości Dekretu o ekumenizmie...*, s. 26.

kliki Piusa XI *Mortalium animos* (1928) pokazuje wyraźną zmianę perspektywy w podejściu do sprawy jedności chrześcijan<sup>301</sup>. W tym kontekście rodzą się pytania o przyczyny, charakter i zakres dokonanej zmiany. Czy zmieniły się kryteria, które w przeszłości prowadziły do stwierdzenia niezgodności założeń ruchu ekumenicznego z przekonaniami Kościoła katolickiego? A jeśli okaże się, że kryteria uległy zmianie, to czy ciągłość nauczania Kościoła katolickiego nie jest w ten sposób zagrożona? Są to zarazem pytania o wielkość ekumenicznego przełomu, zainicjowanego w Kościele katolickim przez soborowy Dekret o ekumenizmie<sup>302</sup>.

Odpowiedź, która pojawia się w pierwszych posoborowych komentarzach do dekretu *Unitatis redintegratio*, zdaje się wskazywać, że to nie Kościół katolicki się zmienił, ale nastąpiła znacząca zmiana w akatolickim ruchu ekumenicznym, która pozwoliła na jego akceptację przez stronę katolicką. Takie stanowisko, dla przykładu, prezentuje arcybiskup Bari (Włochy), Enrico Nicodemo (1906–1973). Zwraca on uwagę na fakt, że w okresie od I Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Amsterdamie (1948) do III Zgromadzenia tejże Rady w New Delhi (1961) nastąpiło poszerzenie bazy dogmatycznej Rady o wymiar trynitarny, co sprawiło, że ruch ekumeniczny stał się w pełni ruchem chrześcijańskim<sup>303</sup>. Zgodnie z tym ujęciem, zmiany zaistniałe w ruchu ekumenicznym – jak to podkreśla również kard. Antonio Javierre (1921–2007) – stworzyły „obiektywne warunki” dla zaangażowania się Kościoła rzymskokatolickiego w ruch ekumeniczny<sup>304</sup>. Tezę o ewolucji ruchu ekumenicznego podziela, choć w bardziej łagodnej formie, także kard. Augustin Bea. Zauważa on, że na początku XX wieku różnorodność sposobów pojmowania jedności Kościoła

<sup>301</sup> Por. L. Žak, *Rileggere l'„Unitatis redintegratio”...*, s. 127–127.

<sup>302</sup> Por. A. Maffei, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 202–203.

<sup>303</sup> Por. E. Nicodemo, *Decreto sull'ecumenismo*, Edizioni Paoline, Alba 1966, s. 14.

<sup>304</sup> Por. A.M. Javierre, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico. Presentazione del „Decreto de Oecumenismo”*, Elle di Ci, Torino 1965, s. 58–59.



i opisywania ostatecznego celu podjętej drogi nie sprzyjała katolickiemu zaangażowaniu w ruch ekumeniczny. Zaangażowanie takie stało się możliwe dopiero na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, gdy dojrzała pewna zbieżność poglądów w tej sprawie<sup>305</sup>.

Jeśli nie ma wątpliwości, że ruch ekumeniczny zmienił się w pierwszej połowie XX wieku, to również bezdyskusyjnie jest to, że zmiany nastąpiły również w Kościele katolickim, a na Soborze Watykańskim II zostały przyjęte inne kryteria dotyczące oceny tegoż ruchu ekumenicznego<sup>306</sup>. W związku z tym nieadekwatne wydaje się wyjaśnienie tych, którzy soborową zmianę w podejściu do ekumenizmu, która znalazła wyraz w dekrete *Unitatis redintegratio*, sytuują nie na poziomie teologicznym, ale wyłącznie w sferze zmiany klimatu wzajemnych odniesień, a tym samym na poziomie praktycznym i duszpasterskim<sup>307</sup>. W rzeczywistości zaistniała zmiana jest znacznie głębsza i dotyczy przede wszystkim – jak zauważa Angelo Maffeis – ekumenicznej świadomości episkopatu. Soborowa debata wokół Dekretu o ekumenizmie w sposób istotny przyczyniła się do ukształtowania nowej, ekumenicznej mentalności jej uczestników, co znalazło swoje odzwierciedlenie w końcowym tekście interesującego nas dokumentu<sup>308</sup>. Kard. Augustin Bea nazywa to, co dokonało się w okresie przedsoborowym i w czasie Soboru „powolną, ale ciągłą i głęboką asymilacją” problematyki ekumenicznej przez episkopat Kościoła katolickiego<sup>309</sup>. Niewątpliwie, to dojrzewanie dotyka także postawy

<sup>305</sup> Por. A. Bea, *Ecumenismo nel Concilio...*, s. 24–25; A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 203–204; T.F. Rossi, *Manuale di ecumenismo*, s. 266–267, 340–341.

<sup>306</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 204.

<sup>307</sup> Por. G. Vodopivec, *Il decreto del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo*, „*La Rivista del Clero Italiano*” 1966, vol. 47, nr 6, s. 331. Na ten temat zob. G. Bavaud, *Le décret conciliaire sur l'ecuménisme. L'évolution d'une théologie et d'une mentalité*, Editions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1966, s. 34–42.

<sup>308</sup> Por. A. Maffeis, „*Unitatis redintegratio*”. *Introduzione e commento*, s. 205.

<sup>309</sup> Por. A. Bea, *Ecumenismo nel Concilio...*, s. 186. W tym kontekście warto zauważyć, że najnowsze badania katolickich inicjatyw ekumenicznych w okresie

duchowej i duszpasterskiej. Jednak to, co pastoralne w życiu Kościoła, zawsze istotnie wiąże się z tym, co doktrynalne. Ostatecznie trzeba zauważyć, że zmiany, jakie dokonały się podczas Soboru, można dostrzec nie tylko w sferze soborowych *facta*, lecz także w dziedzinie *verba*. W tej wzajemnie się dopełniającej i wyjaśniającej „grze” soborowych „słów” i „czynów” – jak podkreśla Józef Majewski – dochodzi do głosu *novum* Soboru, które dotyczy również podejścia do sprawy chrześcijańskiej jedności<sup>310</sup>.

Kluczową rolę w ocenie *novum* nauczania Soboru Watykańskiego II w relacji do nauczania Kościoła przedsoborowego odgrywa „hermeneutyka reformy”, o której mówił papież Benedykt XVI. Hermeneutyka ta ujawnia w soborowych dokumentach pewien rodzaj braku ciągłości w pewnych wymiarach, przy równoczesnym zachowaniu ciągłości fundamentalnej. Należy zaznaczyć, że ta pozorna sprzeczność, czyli ów brak ciągłości i jednocześnie zachowanie ciągłości, odnosi się – jak zauważa Józef Majewski – do istotnie różnych rzeczy, urzeczywistnia się na różnych poziomach. O ile brak ciągłości dotyczy spraw z istoty swej historycznie zmiennych, to ciągłość zachodzi na poziomie wiary<sup>311</sup>. Zgodnie z tym ujęciem trzeba stwierdzić, że zmiany, jakie dokonały się na Soborze Watykańskim II w podejściu do ekumenizmu, mieszczą się w granicach zakładanych przez właściwie rozumianą „hermeneutykę reformy”, czyli odnowy zachowującej ciągłość.

predsoborowym pokazują, że duchowni i hierarchowie katoliccy byli znacznie bardziej zaangażowani niż dotychczas sądzono. Sprzeciwiają się tym samym często podnoszonej tezie, że ekumenizm katolicki narodził się w opozycji do oficjalnych władz kościelnych. Por. L. Žak, *Rileggere l'„Unitatis redintegratio”...*, s. 129–130; *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, J. Ernesti, W. Thönissen (hrsg.), Bonifatius-Otto Lembeck, Paderborn-Frankfurt am Main 2008.

<sup>310</sup> Por. J. Majewski, *Vaticanium II – przełom...*, s. 157, 160.

<sup>311</sup> Por. J. Majewski, *Vaticanium II – przełom...*, s. 157–158. Na temat „hermeneutyki reformy” papieża Benedykta XVI m.in. zob. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka reformy – hermeneutyka wiary*, „Teologia w Polsce” 2016, t. 10, nr 2, s. 141–164.

## 6.4. ISTOTNE ELEMENTY EKUMENICZNEGO PRZEŁOMU

Spośród przedstawionych w toku analizy elementów treściowych Dekretu kluczowe znaczenie dla katolickiego przełomu ekumenicznego mają: (1) nowa wizja Kościoła; (2) rewizja poglądu na Wspólnoty chrześcijańskie niepozostające w jedności z Rzymem; (3) modyfikacja koncepcji przywracania jedności chrześcijan.

Zmiana stosunku Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego była najpierw konsekwencją nowej wizji Kościoła, nakreślonej w konstytucji *Lumen gentium* i stanowiącej punkt odniesienia dla refleksji podjętej w Dekrecie o ekumenizmie. Kościół, z uwzględnieniem jego wymiaru widzialnego, ukazany został przede wszystkim jako misterium działania całej Trójcy Świętej oraz jako pielgrzymujący Lud Boży. Oznaczało to definitywne odejście od idei Kościoła rozumianego jako „doskonała społeczność” (*societas perfecta*), a tym samym od tryumfalizmu i wyniosłej samowystarczalności. To nowe spojrzenie na Kościół prowadziło do zdystansowania się od prostego utożsamienia Kościoła Chrystusa z Kościołem katolickim, potwierdzonego doniosłym stwierdzeniem, że Kościół Chrystusa „trwa” (*subsistit in*) w Kościele katolickim. Dekret o ekumenizmie wychodzi od tej odnowionej wizji Kościoła i co więcej, wyciąga zeń trzy ważne wnioski. Pierwszy dotyczy katolickiej współodpowiedzialności za dramat i grzech rozbicia. Drugi wyraża się w uznaniu potrzeby ustawicznej odnowy. Trzeci oznacza odejście od dotychczasowego ekskluzywizmu i otwarcie w obrębie Kościoła przestrzeni również dla innych Wspólnot chrześcijańskich. Potwierdza to przekonanie, że mimo zaistniałych podziałów Wspólnoty te pozostają „w jakiejś, choć niepełnej” wspólnocie (*communio*) z Kościołem katolickim (por. UR 3)<sup>312</sup>.

<sup>312</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 184; L. Žak, *Rileggere l’ „Unitatis redintegratio”...*, s. 134–139; A. Choromański, *Vaticanium II – sobór ekumeniczny przełomu*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2012, t. 50, nr 2, s. 21–27.

Konsekwencją nowego ujęcia własnej samoświadomości eklezjalnej rzymskiego Kościoła jest rewizja poglądu na inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie. Postrzegani dotąd jako odłączeni, chrześcijanie innych wyznań zostali uznani za braci w Chrystusie, a katolicy z szacunkiem zaczęli dostrzegać obecne w innych Wspólnotach chrześcijańskich prawdziwe wartości zbawcze, „dobra” Kościoła czy „elementy uświęcenia i prawdy” (por. UR 3). Dobra Kościoła są szczególnie wyraźnie widoczne u prawosławnych chrześcijan, posiadających ważne sakramenty, wśród których szczególną rolę dla sprawy jedności odgrywa Eucharystia i kapłaństwo wraz z biskupstwem. Najważniejszym zaś elementem Kościoła znajdującym się również we Wspólnotach powstałych w wyniku reformacji jest chrzest. Nawet jeśli teoria „elementów” Kościoła wielokrotnie spotkała się z krytyką, szczególnie ze strony ewangelickiej, to jednak ma ona swoją wartość, zwłaszcza z perspektywy ówczesnych okoliczności, gdy ją formułowano. Owe „elementy”, istniejące poza Kościołem rzymskokatolickim, swą wartość i rację istnienia czerpią z faktu, że są darami Kościoła Chrystusa. Elementy te wzbogacają więc poszczególne społeczności chrześcijańskie i dzięki swej sile wewnętrznej prowadzą do katolickiej jedności. Równocześnie trzeba przyznać, że teoria „elementów” Kościoła wymaga dalszych i głębszych wyjaśnień<sup>313</sup>.

Nowe podejście do własnej samoświadomości eklezjalnej oraz zmodyfikowane spojrzenie na inne Kościoły i Wspólnoty kościelne, które znalazło wyraz w Dekrecie o ekumenizmie, prowadzą wreszcie do nowej koncepcji dążenia do pełnej jedności chrześcijan. Oznacza to przede wszystkim odejście od modelu „powrotu do Rzymu” a wprowadzenie modelu „powrotu do Chrystusa”<sup>314</sup>. W ujęciu De-

<sup>313</sup> Por. S. Nagy, *Trwałe wartości Dekretu o ekumenizmie...*, s. 26–31; R. Porada, *Ku samorelatywizacji Kościoła katolickiego. Wizja ekumenizmu Soboru Watykańskiego II*, „Studia Oecumenica” 2012, t. 12, s. 38.

<sup>314</sup> Por. S.L. Górka, *Chryzologiczny wymiar soborowego Dekretu o ekumenizmie. W 40. rocznicę dekretu „Unitatis redintegratio”* [w:] *Razem przy stole Słowa. W 40-le-*

kretu istnieją zatem dwie wyraźne fazy odbudowywania jedności. Pierwsza, przygotowująca i wstępna, zmierza do zbliżenia chrześcijan, a więc jedności chrześcijan. Druga zaś, która przekracza ludzkie siły i zdolności i dlatego pozostaje przede wszystkim w gestii Boga, prowadzi do pełnej jedności chrześcijan w jednym Kościele. Sformułowane w Dekrecie wskazania stały się podstawą do zapoczątkowania po Soborze licznych dialogów międzywyznaniowych Kościoła rzymskokatolickiego. Wielkie znaczenie dla teologii i życia Kościoła, a zwłaszcza dla dialogu ekumenicznego ma między innymi sformułowana w Dekrecie o ekumenizmie zasada „hierarchii” prawd (por. UR 11)<sup>315</sup>. Do problemów otwartych, które w Dekrecie nie znalazły szerszego wyjaśnienia, należy między innymi rozumienie posługi Biskupa Rzymu oraz sprawa „modelu jedności”, do której dążymy.

Ostatecznie należy stwierdzić, że Dekret o ekumenizmie – podobnie jak inne dokumenty soborowe – ma charakter ogólny. Nakreślono w nim zasadnicze kierunki katolickiego zaangażowania ekumenicznego, zachęcając „cały Kościół” do praktycznego wcielania ich w życie. Można go postrzegać jako punkt wyjścia rozwoju katolickiej świadomości ekumenicznej, albo – jak powie kard. Augustin Bea – „początek długiej jeszcze drogi, która przecież pewnego dnia, w którym będzie się Panu podobało, doprowadzi do upragnionej jedności. Ale już obecnie możemy maszerować po tej drodze ręką w rękę z naszymi braćmi chrześcijanami”<sup>316</sup>.

---

*cie dekretu II Soboru Watykańskiego o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”, W. Popielewski (red.), Poznań 2004, s. 24–25.*

<sup>315</sup> Por. L. Żak, *Rileggere l'„Unitatis redintegratio”...*, s. 144–148.

<sup>316</sup> Cyt. za: W. Dąbrowska-Macura, *Komentarz: Przelomowy dekret*, <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/477997.Komentarz-dekret/2> (dostęp: 16.11.2024).



## ROZDZIAŁ V

### RECEPCJA I PERSPEKTYWY

**P**o sześćdziesięciu latach od ogłoszenia dekretu *Unitatis redintegratio* nie sposób podejmować refleksji na temat teologicznej i ekumenicznej wartości soborowego dokumentu, bez uwzględnienia tego, co dokonało się po jego publikacji. Dlatego w niniejszym rozdziale pragniemy skupić się na recepcji Dekretu o ekumenizmie w posoborowym życiu Kościoła rzymskokatolickiego, jak również w prowadzonych z udziałem tegoż Kościoła dialogach międzywyznaniowych. Ze względu na bogactwo i szeroki zakres badanej problematyki, w naszej refleksji ograniczymy się do ukazania najważniejszych rezultatów wysiłków podejmowanych na drodze recepcji soborowego Dekretu o ekumenizmie.

Prezentowany temat zostanie rozwinięty w trzech zasadniczych częściach. Najpierw przedstawimy główne kierunki recepcji dekretu *Unitatis redintegratio*. Następnie dokonamy prezentacji implikacji wynikających z wytyczonej przez Dekret drogi dla refleksji dotyczącej wybranych kwestii ekumenicznych. W końcowej części zwrócimy uwagę na lokalny wymiar recepcji, czyli ekumenizm w Polsce po Soborze Watykańskim II.

## 1. GŁÓWNE KIERUNKI RECEPCJI *UNITATIS REDINTEGRATIO*

Można wskazać dwa zasadnicze kierunki realizacji ekumenizmu w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II, co odpowiada dwóm głównym wymiarom działalności Dykasterii do Spraw Popiekania Jedności Chrześcijan, a mianowicie: *ad intra* – działania ekumeniczne podejmowane wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego, oraz *ad extra* – relacje Kościoła rzymskokatolickiego z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, zarówno na poziomie światowym, jak i lokalnym<sup>1</sup>.

### 1.1. DZIAŁANIA EKUMENICZNE WEWNĄTRZ KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO

W ramach ogólnego spojrzenia na recepcję Dekretu o ekumenizmie wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego w pierwszej kolejności zwrócimy uwagę na struktury ekumeniczne, a następnie na ważniejsze dokumenty Magisterium Kościoła dotyczące ekumenizmu.

#### *Struktury ekumeniczne*

Kluczową rolę w procesie recepcji soborowego dekretu *Unitatis redintegratio* odgrywa Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Powołany w 1960 roku przez Jana XXIII Sekretariat (podniesiony w 1963 r. do rangi komisji soborowej) aktywnie uczestniczył w przygotowaniu nie tylko dekretu *Unitatis redintegratio*, ale także deklaracji *Dignitatis humanae* i deklaracji *Nostra aetate*. Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II (na mocy motu proprio *Finis Concilio* z 3 stycznia

<sup>1</sup> Por. J.F. Arrighi, *Dekret o ekumenizmie w myśli i działalności Sekretariatu...*, s. 15; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 319–320; J. Bujak, *Ekumenizm w III tysiącleciu chrześcijaństwa w ocenie kard. Waltera Kaspera i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan*, „Ateneum Kapłańskie” 2009, t. 153, z. 1, s. 92.



1966 r.) Sekretariat stał się stałym organem Kurii Rzymskiej, a jego strukturę papież Paweł VI potwierdził konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae* z 15 sierpnia 1967 roku<sup>2</sup>. Przeprowadzając w 1988 roku reformę Kurii Rzymskiej, Jan Paweł II podniósł Sekretariat do rangi Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan<sup>3</sup>. Wraz z reformą Kurii Rzymskiej podjętą przez papieża Franciszka, na mocy konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* z 19 marca 2022 roku, niniejsza Rada została przekształcona w Dykasterię do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan<sup>4</sup>. Prace tegoż Sekretariatu, a obecnie Dykasterii – jak zauważono powyżej – koncentrują się wokół dwóch głównych zadań, a mianowicie: 1) troski o realizację ekumenicznych wytycznych Soboru Watykańskiego II (dokumenty i właściwa interpretacja zasad ekumenizmu); 2) podejmowania i rozwijania kontaktów z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi<sup>5</sup>.

### *Ekumenizm w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego*

Soborowe i posoborowe nauczanie Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu zostało wyrażone w licznych w dokumentach. Należą do nich przede wszystkim *Dyrektoria ekumeniczne: cz. I* (1967) i *cz. II* (1970), *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), *Katechizm Kościoła katolickiego* (1992), *Dyrektorium ekumeniczne* z roku 1993, encyklika

<sup>2</sup> Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Regimini Ecclesiae Universae”* (15.08.1967) [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 166–196.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Pastor Bonus” o Kurii Rzymskiej* (28.06.1988) [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 217–257.

<sup>4</sup> Franciszek, *Konstytucja apostolska „Praedicate Evangelium” o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie* (19.03.2022), [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html) (dostęp: 30.07.2022).

<sup>5</sup> Por. E. Fortino, *Il Decreto „Unitatis redintegratio” a quarant’anni dalla pubblicazione*, „Studi Ecumenici” 2004, t. 22, nr 4, s. 395–415; A. Maffei, „Unitatis redintegratio”. *Introduzione e commento*, s. 215.

Jana Pawła II o ekumenizmie *Ut unum sint* (1995), wreszcie dokument *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (2020)<sup>6</sup>.

W 1967 roku Sekretariat do Spraw Jedności Kościoła opublikował pierwszą część *Dyrektorium ekumenicznego*<sup>7</sup>, a więc kluczowego dokumentu dla aplikacji wytycznych Soboru Watykańskiego II w zakresie ekumenizmu. Jego geneza wiązała się z ankietą, którą wysłał do niektórych episkopatów kardynał Bea, pytając o działania już dokonane i planowane na drodze promocji dialogu z niekatolikami<sup>8</sup>. W dokumencie tym zawarte są wskazania dotyczące ustanawiania komisji ekumenicznych na poziomie diecezjalnym i krajowym. Dyrektorium odnosi się do sprawy ważności chrztu udzielonego w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych, możliwości współudziału z braćmi oddzielnymi w „rzeczach duchowych” oraz w „czynnościach świętych”.

Druga część *Dyrektorium* ukazała się trzy lata później<sup>9</sup>. Punkt ciężkości tego tekstu postawiony jest na edukację i formację teologiczną, szczególnie na poziomie szkolnictwa wyższego. Dokument podaje zasady ogólne dotyczące formacji ekumenicznej. Wskazuje na potrzebę włączenia wątków ekumenicznych w wykłady z każdej dyscypliny teologicznej i zachęca do włączenia w program studiów teologicznych

---

<sup>6</sup> Polskie tłumaczenia wielu dokumentów ekumenicznych można znaleźć w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982; *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.

<sup>7</sup> Por. Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część I* (1967) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 112–130.

<sup>8</sup> Por. R. Burigana, *Solo cinquant'anni... Note sul decreto Unitatis Redintegratio del Vaticano II e sulla recezione (1964-2014)*, „Studi Ecumenici” 2015, vol. 33, nr 3–4, s. 430.

<sup>9</sup> Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część II* (1970): *Ekumenizm w nauce wyższym* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 131–148.

odrębnego wykładu z ekumenizmu, określając główne zagadnienia, które mogłyby się w nim znaleźć. W rozdziale ostatnim rozpatruje się kwestię współdziałania katolików z innymi chrześcijanami na poziomie instytucji i osób<sup>10</sup>.

W 1983 roku został promulgowany przez Jana Pawła II nowy *Kodeks prawa kanonicznego*<sup>11</sup>, który uwzględnia w swoich normach prawnych ustalenia zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Nowy zbiór bierze także pod uwagę dokumenty o charakterze ekumenicznym wydane przez Stolicę Apostolską w okresie posoborowym. Przejawy ekumenizmu dochodzą do głosu zwłaszcza w księdze II, III i IV. Podczas gdy w księdze II, poświęconej prawu osobowemu, oraz w księdze III – o zadaniu nauczania w Kościele, znajdujemy ogólne zasady dotyczące popierania ruchu ekumenicznego i kierowania nim ze strony Kościoła katolickiego, to w księdze IV, regulującej dziedzinę uświęcającego zadania Kościoła, zawarte są normy stanowiące praktyczny wyraz ekumenicznego otwarcia tegoż Kościoła, głównie w dziedzinie sprawowania sakramentów i korzystania z nich oraz innych form kultu Bożego<sup>12</sup>.

Katolickie zasady ekumenizmu znalazły swój wyraz w promulgowanym w 1992 roku przez papieża Jana Pawła II *Katechizmie Kościoła katolickiego*<sup>13</sup>. Przedstawiając dokładnie treść nauki katolickiej, Katechizm – jak stwierdził Papież – ma także „wspierać dążenia ekumeniczne”<sup>14</sup>. Na temat ekumenizmu Katechizm najszerzej wypowiada się

<sup>10</sup> Por. J. Bujak, „*Aby wszyscy stanowili jedno*” (J 17,21)..., s. 59.

<sup>11</sup> Por. *Kodeks prawa kanonicznego* (1983) [tekst łacińsko-polski], Pallottinum, Poznań 1984.

<sup>12</sup> Por. W. Góralski, *Wymiar ekumeniczny Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1991–1992, t. 1–2, s. 17–28. W 1990 roku Jan Paweł II promulgował również Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich. Por. *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990) [tekst łacińsko-polski], Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002.

<sup>13</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Fidei depositum”* (11.10.1992) [w:] *Katechizm Kościoła katolickiego*, s. 8. Wypisy fragmentów *Katechizmu Kościoła katolickiego*.

w paragrafie zatytułowanym: „Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski” (nr 811–870)<sup>15</sup>.

W 1993 roku opublikowano nowe *Dyrektorium ekumeniczne*<sup>16</sup>. Powodem jego powstania były zmiany, jakie dokonały się w życiu Kościoła wraz z promulgacją *Kodeksu prawa kanonicznego* (1983) i *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990), oraz rozwój kontaktów ekumenicznych z innymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi po Soborze Watykańskim II. Jak wspomniał Edward Idris Cassidy, dokument ten został pomyślany nie tylko jako odpowiedź na wspomniane wydarzenia, ale również jako przewodnik dla katolików zaangażowanych w działalność ekumeniczną<sup>17</sup>.

Nowe Dyrektorium ekumeniczne (1993) składa się z pięciu rozdziałów. W rozdziale pierwszym – w nawiązaniu do nauczania Soboru Watykańskiego II – podaje doktrynalne podstawy ekumenicznego zaangażowania Kościoła katolickiego. W rozdziale drugim przedstawia funkcjonowanie struktur organizacyjnych Kościoła katolickiego, które służą jedności chrześcijan. Rozdział trzeci poświęcony jest formacji ekumenicznej w Kościele katolickim. W rozdziale czwartym omawia

*kiego*, w których nawiązano do *Unitatis redintegratio*, można znaleźć w: P. Milcarek, „Unitatis redintegratio” w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (1992), „Christianitas” 2012, nr 50 (Aneks V w ramach aneksów niedrukowanych, s. 1–12\*; [https://christianitas.org/site\\_media/content/ch\\_50\\_UR\\_aneks5.pdf](https://christianitas.org/site_media/content/ch_50_UR_aneks5.pdf) (dostęp: 20.11.2024)).

<sup>15</sup> Na temat ekumenicznego wymiaru tegoż Katechizmu zob. S. Pawłowski, *Katechizm Kościoła katolickiego w ekumenicznej perspektywie dogmatycznoteologicznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

<sup>16</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (1993) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, s. 30–101.

<sup>17</sup> Por. E.I. Cassidy, *Ecumenism and interreligious dialogue. Unitatis redintegratio, Nostra aetate*, Paulist Press, New York 2005, s. 22. Obecne w *Dyrektorium ekumenicznym* (1993) nawiązania do *Unitatis redintegratio* wydobyl P. Milcarek, „Unitatis redintegratio” w *Dyrektorium ekumenicznym* „La recherche de l’unité” (1993), „Christianitas” 2012, nr 50 (Aneks VI w ramach aneksów niedrukowanych, s. 13–42\*; [https://christianitas.org/site\\_media/content/ch\\_50\\_UR\\_aneks6.pdf](https://christianitas.org/site_media/content/ch_50_UR_aneks6.pdf) (dostęp: 20.11.2024)).

niektóre kwestie z zakresu wspólnoty w dobrach duchowych, sakramentach i działaniach praktycznych. Wreszcie przedstawia różne formy i obszary współpracy ekumenicznej<sup>18</sup>.

Bez wątplenia jednym z najważniejszych kroków w recepcji i rozwoju myśli zawartej w Dekrecie o ekumenizmie była encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995)<sup>19</sup>. Był to pierwszy dokument tej rangi, który w całości dotyczył tematyki ekumenicznej. Według Rafaela Vázqueza Jiménezza była to również odpowiedź na pewien zastój w działalności ekumenicznej, „ekumeniczną zimę”, która zapanowała po entuzjastycznym etapie posoborowych dialogów dwustronnych i wiązała się z trudnościami w osiągnięciu kolejnych porozumień. Miało to być nowe otwarcie, które zintensyfikuje działania ekumeniczne na przełomie tysiącleci<sup>20</sup>.

Encyklika dzieli się na trzy rozdziały. W pierwszym rozdziale Jan Paweł II w nawiązaniu do dokumentów Soboru Watykańskiego II wyjaśnia podstawy doktrynalne ekumenicznego zaangażowania Kościoła katolickiego. Papież podkreśla, że ekumenizm nie jest jakimś „dodatkiem” do działalności Kościoła, ale należy do istoty wiary chrześcijańskiej. W rozdziale drugim Jan Paweł II przedstawia owoce posoborowego dialogu ekumenicznego. Z kolei rozdział trzeci, opatrzony tytułem *Quanta nobis via?*, wyznacza perspektywy dalszych ekumenicznych poczynań. Papież zachęca do podjęcia wysiłków w celu przyswojenia sobie dotychczasowych osiągnięć dialogów ekumenicznych. Wskazuje też na potrzebę pogłębienia niektórych zagadnień, takich jak: relacja między Pismem Świętym a Tradycją; Eucharystia jako sakrament Ciała i Krwi Chrystusa; rozumienie sakramentu święceń; posługa jedności Biskupa Rzymu oraz kwestie mariologiczne, szcze-

<sup>18</sup> Por. J. Bujak, „*Aby wszyscy stanowili jedno*” (J 17,21)..., s. 59. Szerzej na ten temat: G. Sembeni, *Direttorio ecumenico 1993: sviluppo dottrinale e disciplinare*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej* (25.051995), Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1995.

<sup>20</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 330.

gólnie pośrednictwo Matki Bożej. W związku z tym na uwagę zasługuje zwłaszcza sformułowane w encyklice zaproszenie Jana Pawła II do dialogu na temat posługi biskupa Rzymu, skierowane nie tylko do biskupów i teologów katolickich, ale również do chrześcijan niekatolików. Do tego zagadnienia odniesiemy się szerzej w drugiej części niniejszego rozdziału<sup>21</sup>.

Spośród najnowszych tekstów o charakterze ekumenicznym warto w tym miejscu przywołać dokument Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, zatytułowany: *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (2020)<sup>22</sup>. Dokument składa się z wprowadzenia, dwóch zasadniczych części oraz wniosku. W pierwszej części (*Promocja ekumenizmu w Kościele katolickim*) dokument wskazuje, jaka powinna być ekumeniczna postawa katolików, zwłaszcza biskupów, charakteryzuje ekumeniczne struktury Kościoła i ekumeniczną formację wiernych. W drugiej części (*Relacje Kościoła katolickiego z innymi chrześcijanami*) zostają omówione różne wymiary ekumenizmu. Na zakończenie każdej sekcji *Vademecum* umieszczone zostały zalecenia praktyczne<sup>23</sup>.

### *Recepcja idei ekumenizmu zawartych w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego*

Rozpatrując zagadnienie recepcji idei ekumenicznych zawartych w dokumentach Kościoła rzymskokatolickiego, warto odwołać się do wyników ankiety rozesełanej w 2004 roku przez Papieską Radę do

<sup>21</sup> Por. R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 330–336. Troska o sprawę jedności chrześcijan znalazła też wyraz w innych dokumentach Jana Pawła II, jak np. Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (1994) czy Liście apostolskim *Oriente lumen* (1995).

<sup>22</sup> Por. Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (2022), <http://www.christianunity.va/content/dam/unitacristiani/Documentazione%20generale/20Vademecum/Vademecum-PL.pdf> (dostęp: 26.09.2024).

<sup>23</sup> Por. S. Pawłowski, *Ekumeniczne „vademecum” dla biskupów. Komentarz teologiczny*, „Studia Oecumenica” 2020, t. 20, s. 437–452.

Spraw Popierania Jedności Chrześcijan do wszystkich konferencji episkopatów Kościoła katolickiego. W ten sposób Papieska Rada chciała zweryfikować, w jakim stopniu zostały wprowadzone w życie postanowienia dekretu *Unitatis redintegratio* 40 lat po jego ogłoszeniu oraz 10 lat po publikacji *Dyrektorium ekumenicznego* (1993). Na podstawie otrzymanych odpowiedzi Papieska Rada opracowała raport, który został podzielony na cztery następujące części: 1) Wzrost świadomości ekumenicznej w Kościele katolickim; 2) Organizacja działalności ekumenicznej; 3) Działalność ekumeniczna Kościoła na poziomie lokalnym; 4) Kilka refleksji na temat przyszłości ekumenizmu<sup>24</sup>.

Wyniki ankiety pokazują, że w badanym okresie nastąpił znaczący wzrost świadomości ekumenicznej w Kościele katolickim. Z jednej strony w sposób radykalny polepszyło się nastawienie katolików do innych chrześcijan. Uczestnictwo w wydarzeniach i spotkaniach ekumenicznych stało się rzeczywistością. W odpowiedziach mowa jest też o współpracy ekumenicznej na poziomie parafialnym. Z drugiej strony w otrzymanych odpowiedziach wskazuje się na trudności i problemy na drodze recepcji ekumenizmu. Do najczęściej wymienianych należą: problemy wzajemnego uznania sakramentu chrztu; problem nadużyć w sferze *communicatio in sacris*; zagadnienia dotyczące małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej; wzajemne oskarżenia o prozelityzm; brak literatury ekumenicznej przeznaczonej dla wiernych świeckich; czynniki nieteologiczne (sytuacja polityczna, konflikty etniczne). W wielu odpowiedziach mówi się o wciąż jeszcze istniejącej postawie nieufności, postrzeganiu ekumenizmu jako zagrożenia dla własnej tożsamości, braku entuzjazmu i motywacji do działalności ekumenicznej<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Por. B. Farrell, *Ruch ekumeniczny w Kościołach lokalnych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2005, nr 3, s. 16. Rada wysłała łącznie 163 ankiety, otrzymała zaś 83 odpowiedzi. Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. B. Farrell, *Ruch ekumeniczny w Kościołach lokalnych*, s. 16–18; J. Bujak, *Dialog doktrynalny a życie Kościołów: problem recepcji osiągnięć dialogowych* [w:] *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?*, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.),

Z otrzymanych odpowiedzi wynika, że w niemal wszystkich diecezjach istnieją komisje ekumeniczne i/lub zostali ustanowieni delegaci odpowiedzialni za koordynację działalności ekumenicznej. W ankietach wskazuje się jednak, że działania tych komisji czy delegatów są bardzo ograniczone. W rezultacie, sytuacja w diecezjach w tym obszarze pozostawia wiele do życzenia<sup>26</sup>.

W odniesieniu do działalności ekumenicznej Kościoła na poziomie lokalnym w ankietach odnotowano dość duże trudności w recepcji dokumentów kościelnych i dialogowych. Tak np. spośród 83 konferencji episkopatów tylko 35 wykazuje skuteczność w rozpowszechnianiu rezultatów oficjalnych dialogów. W zakresie działalności społecznej 44 konferencje episkopatów deklarują, że współpracują w tym obszarze z innymi wyznaniem. Praktycznie we wszystkich odpowiedziach zwraca się uwagę na potrzebę lepszej formacji ekumenicznej<sup>27</sup>.

Przeprowadzona ankieta dostarczyła też cennych sugestii odnośnie do przyszłej działalności ekumenicznej. Na szczególną uwagę zasługują trzy aspekty, które należy wziąć pod uwagę w przyszłości: 1) włączenie inicjatyw ekumenicznych do programów duszpasterskich diecezji; 2) rozwijanie formacji ekumenicznej osób świeckich, zakonnych, seminarzystów, kapłanów i biskupów; 3) refleksja nad tym, w jaki sposób radzić sobie z problemem prozelityzmu w kontekście ewangelizacji<sup>28</sup>.

Zarysowany powyżej obraz recepcji ekumenizmu w Kościele katolickim znajduje swoje odzwierciedlenie w późniejszych wypowiedziach papieża. Świadczy o tym między innymi list papieża Franciszka skierowany w 2014 roku do uczestników sesji plenarnej Papieskiej

---

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 221.

<sup>26</sup> Por. B. Farrell, *Ruch ekumeniczny w Kościołach lokalnych*, s. 18–19.

<sup>27</sup> Por. B. Farrell, *Ruch ekumeniczny w Kościołach lokalnych*, s. 19.

<sup>28</sup> Por. B. Farrell, *Ruch ekumeniczny w Kościołach lokalnych*, s. 19.



Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan z okazji 50. rocznicy promulgacji dekretu *Unitatis redintegratio*. W liście tym papież wyraził radość, że nauczanie Soboru wyrażone w tym dokumencie spotyka się z coraz szerszym przyjęciem w Kościele katolickim. Podkreślił jednocześnie, że zmiana mentalności, która dokonała się dzięki soborowemu Dekretowi o ekumenizmie i duchowi ekumenicznemu musi coraz głębiej przenikać teologiczne nauczanie i duszpasterstwo<sup>29</sup>.

## 1.2. RELACJE EKUMENICZNE KOŚCIOŁA RZYMSKOKATOLICKIEGO

Kontakty Kościoła rzymskokatolickiego z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi rozpoczęły się przed Soborem Watykańskim II. Duże znaczenie w procesie rozwoju tych kontaktów miała obecność obserwatorów niekatolickich na Soborze<sup>30</sup>. W posoborowych relacjach ekumenicznych Kościoła rzymskokatolickiego z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi można wyróżnić dwa zasadnicze aspekty: 1) oficjalne dialogi teologiczne (doktrynalne); 2) relacje ekumeniczne w znaczeniu szerszym, na które składają się różnorakie inicjatywy praktyczne.

### *Ekumenizm w dokumentach dialogów Kościoła katolickiego na forum światowym*

Zainicjowane wraz z Soborem Watykańskim II dialogi międzywyznaniowe z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego mają zróżnicowany charakter. Prowadzone są zarówno na poziomie międzynarodowym, jak i regionalnym czy lokalnym. Obok dialogów dwustronnych

<sup>29</sup> Por. *Letter of Pope Francis*, 20 November 2014, „Information Service” 2014, nr 144/II, s. 27; J. Bujak, *Dialog doktrynalny a życie Kościołów...*, s. 222.

<sup>30</sup> Por. J.F. Arrigni, *Dekret o ekumenizmie w myśli i działalności Sekretariatu...*, s. 18–19; B.J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret...*, s. 85–88; E. Wolff, *Unitatis Redintegratio. Dignitatis Humanae. Nostra Aetate. Texto e comentário*, Editora Paulinas, São Paulo 2013, wersja e-book.

Kościół rzymskokatolicki podejmuje także dialogi wielostronne (multilateralne), np. ze Światową Radą Kościołów. Dialogi odbywają się zasadniczo w ramach komisji i zespołów roboczych. Owocem prowadzonych dialogów są wspólne uzgodnienia czy dokumenty dialogowe. Wielość i dynamika prowadzonych dialogów międzywyznaniowych sprawia, że pełne ich zestawienie staje się coraz trudniejsze<sup>31</sup>. Zadanie to realizuje specjalny ośrodek ekumeniczny – Centro Pro Unione w Rzymie, który regularnie publikuje również bibliografię na ten temat<sup>32</sup>. Podstawowe informacje na temat międzykościelnych dialogów doktrynalnych prowadzonych przez Kościół rzymskokatolicki można znaleźć na stronie Dykasterii do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan. Pośród tych dialogów szczególne znaczenie dla Kościoła rzymskokatolickiego mają dwustronne dialogi teologiczne, prowadzone z poszczególnymi społecznościami kościelnymi<sup>33</sup>.

Kościół rzymskokatolicki prowadzi obecnie 13 dwustronnych dialogów doktrynalnych na forum światowym. W toku tych dialo-

---

<sup>31</sup> W Polsce próbę zestawienia posoborowych międzykościelnych dialogów doktrynalnych podjęli Stanisław C. Napiórkowski OFMConv i Karol Karski. Por. S.C. Napiórkowski, *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego* [w:] *Na drogach jedności*, S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983, s. 22–79; S.C. Napiórkowski, *Topografia dialogów międzywyznaniowych* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 525–541; K. Karski, *Dialogi dwustronne Kościoła rzymskokatolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2002, t. 18, nr 1, s. 9–50. W ostatnim czasie prezentacji owoców najważniejszych dialogów Kościoła rzymskokatolickiego dokonał Tadeusz Kałużny SCJ (UPJPII). Por. T. Kałużny, *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Wydawnictwo Księży Sercańców, Kraków 2012.

<sup>32</sup> Centro Pro Unione, <https://www.prounione.it/dialogues/it/> (dostęp: 27.11.2024). Biuletyn Centro Pro Unione, <https://www.prounione.it/bulletin/it/> (dostęp: 27.11.2024).

<sup>33</sup> Por. H. Meyer, *Jedność Kościoła w duchu i w prawdzie*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1984, t. 2, nr 3, s. 81. Na temat tych dialogów zob. <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi.html> (dostęp: 27.11.2024).

gów wypracowano łącznie 69 dokumentów<sup>34</sup>. Dialogi te można podzielić na dwie zasadnicze grupy:

- A. Dialogi z Kościołami wschodnimi
- B. Dialogi z Kościołami zachodnimi

Do pierwszej grupy należą trzy następujące dialogi (w porządku chronologicznym): z prawosławnymi (od 1980 roku), z chrześcijanami asyryjskimi (od 1995 roku), z chrześcijanami orientalnymi (przedchalcedońskimi) (od 2004 roku). W ramach tych dialogów dotychczas wypracowano łącznie 12 dokumentów.

Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołami prawosławnymi, dla przykładu, wypracowała dotąd osiem dokumentów: *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* (Monachium 1982); *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (Bari 1987); *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia sukcesji apostoelskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego* (Uusi Valamo 1988); *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990); *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993); *Eklezjologiczne i kanoniczne konsekwencje sakramentalnej natury Kościoła. Soborowość i autorytet w Kościele* (Rawenna 2007); *Synodalność i prymat podczas pierwszego tysiąclecia: ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności* (Chieti 216); *Synodalność i prymat podczas drugiego tysiąclecia i dzisiaj* (Aleksandria 2023)<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Do najważniejszych zbiorów dokumentów ekumenicznych należą: w języku włoskim: *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1–10, Bologna 1986–2010; w języku niemieckim: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd 1–4, Paderborn 1983–2012; w języku angielskim: *Growth in Agreement*, vol. I–III, Geneva 1984–2007. Tłumaczenia polskie niektórych dokumentów dialogowych można znaleźć w periodyku: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”.

<sup>35</sup> Por. T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 28–48; J. Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczec-

W ramach oficjalnego dialogu teologicznego z Kościołem Asyryjskim Wschodu zostały wypracowane dwa dokumenty: *Wspólna deklaracja na temat życia sakramentalnego* (2017) oraz *Obrazy Kościoła w syryjskiej i łacińskiej tradycji patrystycznej* (2022). Ponadto w kontekście tego dialogu lub w procesie jego przygotowań zostały przyjęte następujące teksty: *Wspólna deklaracja chrystologiczna* (1994), podpisana przez papieża Jana Pawła II i katolika Mar Dinkhi IV; *Wspólna deklaracja w sprawie sytuacji na Bliskim Wschodzie* (2018) papieża Franciszka i katolika Mar Gewargisa III oraz dokument Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan pt. *Wskazania o dopuszczeniu wiernych do udziału w Eucharystii pomiędzy Kościołem chaldejskim i Kościołem syryjsko-wschodnim* (2001)<sup>36</sup>.

Owoce teologicznego dialogu między Kościołem rzymskokatolickim a orientalnymi Kościołami ortodoksyjnymi (przedchalcedońskimi) są dwa następujące dokumenty: *Natura, ustrój i misja Kościoła* (2009) oraz *Sakramenty w życiu Kościoła* (2022). Oficjalny dialog poprzedziły dialogi dwustronne z poszczególnymi Kościołami orientalnymi, których owocem było podpisanie wspólnych deklaracji chrystologicznych<sup>37</sup>.

W grupie drugiej sytuuje się łącznie dziesięć dwustronnych dialogów doktrynalnych: z luteranami (od 1967 roku), z metodystami (od 1967 roku), z anglikanami (od 1970 roku), z reformowanymi (od 1970 roku), z zielonoświątkowcami (od 1972 roku), z uczniami Chrystusa (od 1977 roku), z ewangelikalnymi (od 1977 roku), z baptystami (od 1984 roku), z mennonitami (od 1998 roku), ze starokatolikami (od 2004 roku). Owocem tych dialogów jest łącznie 57 dokumentów: z luteranami – 12, z metodystami – 11, z anglikanami

---

cińskiego, Szczecin 2016; P.G. Gianazza, *L'ecumenismo nelle Chiese dell'Oriente cristiano ieri e oggi*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2023, s. 113–132.

<sup>36</sup> Por. T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 54–60; P.G. Gianazza, *L'ecumenismo nelle Chiese dell'Oriente cristiano ieri e oggi*, s. 52–61.

<sup>37</sup> Por. T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 68–79; P.G. Gianazza, *L'ecumenismo nelle Chiese dell'Oriente cristiano ieri e oggi*, s. 63–112.

– 11, z reformowanymi – 4, z zielonoświątkowcami – 7, z uczniami Chrystusa – 5, z ewangelikalnymi – 3, z baptystami – 2, z mennonitami – 1, ze starokatolikami – 1<sup>38</sup>.

Z racji na wielość dokumentów ekumenicznych wypracowanych w ramach tych dialogów, zwrócimy uwagę w tym miejscu tylko na wybrane teksty. Dużym osiągnięciem teologicznego dialogu katolicko-luterańskiego było niewątpliwie wypracowanie dokumentu *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu* (1993). Dało to podstawę do podpisania w 1999 roku w Augsburgu *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*<sup>39</sup>.

Bogatymi osiągnięciami może się poszczycić także Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka. Owocem prac tej Komisji są między innymi teksty dotyczące autorytetu w Kościele, kwestii moralnych (*Życie w Chrystusie: zasady moralne, wspólnota i Kościół* – 1993) czy problematyki mariologicznej (*Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie* – 2005). Na uwagę zasługuje też wspólny dokument: *Podążać razem drogą: uczyć się bycia Kościołem – lokalnym, regionalnym, powszechnym* (2017)<sup>40</sup>.

Z kolei rezultatem oficjalnego dialogu katolicko-zielonoświątkowego na forum światowym są między innymi następujące teksty: *Ewangelizacja, prozelityzm i wspólne świadectwo. Raport końcowy czwartej fazy dialogu (1990–1997)* oraz *Ducha nie gascie. Charyzmaty w życiu i misji Kościoła. Raport szóstej fazy dialogu (2011–2015)*<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Na temat historii i rezultatów tych dialogów zob. T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 80–247.

<sup>39</sup> Por. P. Kantyka, *Dialog ekumeniczny katolicko-protestancki – założenia, zakres, rezultaty* [w:] *Ekumenizm w posoborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*, M. Składanowski, T. Syczewski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 34. Polski przekład dokumentów pierwszych trzech faz tego dialogu: *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.

<sup>40</sup> Por. P. Kantyka, *Dialog ekumeniczny katolicko-protestancki – założenia, zakres, rezultaty*, s. 25–36.

<sup>41</sup> Por. T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 182–195.

Natomiast wśród wielostronnych dialogów teologicznych prowadzonych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego na uwagę zasługują: dialog na forum Komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów oraz dialog w ramach Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów („Watykan – Genewa”). Owocem prac Komisji „Wiara i Ustrój” jest między innymi dokument *Chrzest, Eucharystia i posługiwanie duchowne* (1982), zwany także Dokumentem z Limy<sup>42</sup>, oraz dokument zatytułowany *Skarb w naczyniach glinianych. Przyczynek do ekumenicznej refleksji na temat hermeneutyki* (1998), w którym zwraca się uwagę na trudności na drodze recepcji tekstów dialogowych<sup>43</sup>.

### *Duchowe i praktyczne aspekty ekumenizmu*

Posoborowe zaangażowanie ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego poza wymiarem doktrynalnym objęło także wymiar duchowy i sferę praktycznego działania. Ograniczymy się w tym miejscu do przywołania jedynie wybranych tego rodzaju inicjatyw ekumenicznych.

Ważnym wydarzeniem na początkowym etapie relacji katolicko-prawosławnych było historyczne spotkanie Pawła VI i Atenagoras I w styczniu 1964 roku w Jerozolimie. Spotkanie to przygotowało klimat do symbolicznego gestu uchylenia ekskomunik, którego dokonano w Rzymie i w Konstantynopolu 7 grudnia 1965 roku, czyli dzień przed uroczystością zamknięcia Soboru Watykańskiego II. Podobna zmiana klimatu dokonała się w tym czasie także w stosunkach między Kościołem rzymskokatolickim a innymi lokalnymi Kościołami

---

<sup>42</sup> Por. Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne* (1982) [w:] *Chrzest. Eucharystia. Posługiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982 Tekst i komentarze*, P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 17–68.

<sup>43</sup> Por. Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, *Un Tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* (1998), „Il Regno-documenti” 2000, vol. 45, nr 3, s. 117–126.

prawosławnymi, a także z niekatolickimi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi na Zachodzie.

W tym czasie została też podjęta na szczeblu centralnym ekumeniczna inicjatywa międzywyznaniowego tłumaczenia Biblii. Idea ta od dawna była realizowana w środowiskach protestanckich, jednak dopiero Sobór Watykański II sprawił, że również katolicy mogli wziąć w tym dziele aktywny udział. W 1968 roku opublikowano więc zasady, które miały pomóc w takim tłumaczeniu. Zostały one zmodyfikowane w dokumencie z 1987 roku. Dokumenty te zostały przygotowane i sygnowane przez Sekretariat do spraw Jedności Chrześcijan oraz Zjednoczone Towarzystwa Biblijne. Wytyczne zawierały charakterystykę techniczną i procedury tłumaczenia. Jako źródło dla tłumaczenia Starego Testamentu przyjęto *Biblia Hebraica Stuttgartensia* a dla Nowego Testamentu *The Greek New Testament*. Księgi uznawane przez wielu protestantów za apokryficzne umieszczono w osobnej sekcji, przed Nowym Testamentem. Zamieszczono tam również materiały pomocnicze, takie jak wstępy, przypisy, fragmenty i przekłady alternatywne, odsyłacze do tekstów paralelnych, mapy, indeksy, komentarze historyczno-kulturowe i inne. W przekładzie nie znajdziemy komentarzy ściśle teologicznych, ponieważ redaktorom chodziło o podkreślanie tego, co wspólne<sup>44</sup>.

Na uwagę zasługuje utworzona w 1971 roku w Rzymie – z myślą o realizacji zaleceń Soboru Watykańskiego II – Rada Konferencji Episkopatów Europy. Stanowi ona płaszczyznę współpracy i wymiany doświadczeń pomiędzy katolickimi episkopatami krajowymi w Europie. Wśród priorytetów tejże Rady na czołowe miejsce wysuwa się działalność ekumeniczna. Rada podjęła współpracę z istniejącą od 1959 roku Konferencją Kościołów Europejskich. Współpraca ta realizowana jest między innymi na forum cyklicznych Europejskich Zgro-

---

<sup>44</sup> Por. K. Wojtyra, *Biblia Ekumeniczna w języku polskim na tle wybranych ekumenicznych projektów przekładowych Pisma Świętego*, „The Biblical Annals” 2023, vol. 13, nr 1, s. 164–165.

madzeń ekumenicznych – Bazylea (1989), Graz (1997), Sibiu (2007). Owocem tej współpracy jest podpisana w 2001 roku w Strasburgu *Karta Ekumeniczna (Charta Oecumenica)*, zawierająca podstawowe wytyczne dla współpracy Kościołów w Europie<sup>45</sup>.

Bogaty w wydarzenia i spotkania ekumeniczne był pontyfikat papieża Jana Pawła II. Papież często spotykał się z hierarchami innych Kościołów i Wspólnot kościelnych w Watykanie, jak również podczas swoich licznych podróży apostoelskich. Pośród wielu inicjatyw ekumenicznych można w tym miejscu wymienić między innymi wizytę Jana Pawła II w zborze ewangelicko-luterańskim w Rzymie (11 XII 1983), gdy po raz pierwszy w historii papież modlił się w świątyni luterańskiej. Nieco wcześniej (31 X 1983) w związku z 500. rocznicą urodzin Marcina Lutra papież Jan Paweł II wysłał list do przewodniczącego Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan, kard. Johanna Willebrandsa, w którym wskazywał na potrzebę pogłębionych badań nad osobą i dziedzictwem Lutra<sup>46</sup>.

Ekumeniczną oprawę miały obchody Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Doniosłym wydarzeniem stało się między innymi otwarcie przez papieża Jana Pawła II, abpa Canterbury George'a Carreya i prawosławnego metropolitę Atanazego Drzwi Świątych w bazylice św. Pawła za Murami w Rzymie. Odnosząc się do tego wydarzenia, Edward Idris Cassidy napisał: „Nikt podczas Soboru Watykańskiego II nie wyobrażał sobie biskupa Rzymu, z arcybiskupem Canterbury po jego prawicy i przedstawicielem patriarchy ekumenicznego po jego lewicy, wspólnie otwierających drzwi święte, w obecności przywódcy

---

<sup>45</sup> Por. Rada Konferencji Kościołów Europejskich, Rada Konferencji Episkopatów Europy, *Charta Oecumenica. Wytyczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie* (22.04.2001), Rada Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Polska Rada Ekumeniczna, T. Pikus (tłum.), Warszawa 2003; Z.J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, s. 213–216, 235–244.

<sup>46</sup> Por. P. Jaskóła, *Jana Pawła II zaproszenie do badań nad Lutrem* [w:] *Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, Z. Glaeser (red.), Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole, 2008, s. 485–495.



ców i przedstawicieli dziesięciu innych Kościołów prawosławnych, pięciu Kościołów prawosławnych Orientu, Kościoła Starokatolickiego – Unii Utrechckiej, Światowej Federacji Luteranckiej, Światowej Rady Metodystycznej, Uczniów Chrystusa, Zielonoświątkowców i Światowej Rady Kościołów<sup>47</sup>.

Troska o widzialną jedność chrześcijan znalazła swoje urzeczywistnienie w różnych obszarach aktywności papieża Benedykta XVI. Podobnie jak w przypadku jego poprzednika, szczególnie ważne były podróże apostolskie papieża. W czasie licznych spotkań z przedstawicielami innych Kościołów i Wspólnot kościelnych zwracał uwagę na owoce prowadzonych dialogów ekumenicznych, wskazywał na nierozwiązane dotąd problemy, zachęcał do modlitwy o jedność i do współpracy między chrześcijanami. Warto zauważyć, że w 2006 roku Benedykt XVI zrezygnował z tytułu „patriarcha Zachodu”<sup>48</sup>, natomiast w 2009 roku wydał konstytucję apostolską *Anglicanorum coetibus*, ustanawiającą nowe struktury kościelne, tzw. ordynariaty personalne dla anglikanów, którzy wyrazili wolę przystąpienia do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim<sup>49</sup>.

Sprawa jedności chrześcijan zajmuje ważne miejsce także w posłudze papieża Franciszka. Papież postrzega tę kwestię w ścisłym powiązaniu z ewangelizacyjną działalnością Kościoła, akcentując praktyczny

<sup>47</sup> E.I. Cassidy, „Unitatis Redintegratio” forty years after the Council, „Gregorianum” 2007, vol. 88, nr 2, s. 324. Por. Z.J. Kijas, *Ekumenizm*, s. 182–183.

<sup>48</sup> Na ten temat zob. J. Bujak, *Przyczyny i konsekwencje rezygnacji Benedykta XVI z tytułu „Patriarchy Zachodu”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2009, nr 1, s. 35–56; M. Blaza, *Czy Kościołowi katolickiemu nie jest już potrzebny patriarcha Zachodu? Eklezjologiczno-ekumeniczna refleksja w kontekście usunięcia tytułu patriarchy Zachodu w Roczniku Papieskim („Annuario Pontificio”) 2006*, „Studia Bobolanum” 2006, nr 2, s. 5–74.

<sup>49</sup> Por. Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus”* (04.11.2009), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2010, t. 31, nr 1, s. 11–13. Więcej na ten temat zob. P. Kantyka, *Konstytucja apostolska Benedykta XVI „Anglicanorum coetibus” i jej implikacje dla życia Wspólnoty Anglikańskiej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2010, t. 2, s. 82–97.

wymiar ekumenizmu. Dlatego duże znaczenie w procesie odbudowywania jedności przypisuje wspólnym inicjatywom na rzecz ubogich, wykluczonych i cierpiących<sup>50</sup>. Papież wzywa do „duszpasterskiego nawrócenia”, które wiąże się z reformą stylów działania i niektórych struktur kościelnych<sup>51</sup>.

Na pontyfikat Franciszka składa się również wiele wydarzeń i spotkań ekumenicznych z przedstawicielami innych Kościołów i Wspólnot kościelnych. W 2014 roku, dla przykładu, papież odwiedził Ziemię Świętą. W Jerozolimie 25 maja 2014 roku, w pięćdziesiątą rocznicę historycznego spotkania Pawła VI i patriarchy Atenagoras, Franciszek spotkał się z patriarchą ekumenicznym Bartłojem. Z kolei 12 lutego 2016 roku Franciszek spotkał się w Hawanie z patriarchą moskiewskim Cyrylem. Na zakończenie spotkania podpisano wspólną deklarację<sup>52</sup>. Na przełomie października i listopada tego samego roku papież uczestniczył w Szwecji we wspólnych katolicko-luterańskich obchodach 500-lecia Reformacji<sup>53</sup>.

### *Recepcja idei ekumenizmu zawartych w dokumentach dialogowych*

Oceny rezultatów prowadzonych od czasu Soboru Watykańskiego II przez Kościół rzymskokatolicki dialogów doktrynalnych z luteranami, reformowanymi, metodystami i anglikanami dokonał kard. Walter Kasper, ówczesny przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan w publikacji *Zbieranie owoców. Podstawowe*

---

<sup>50</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 24, 246, 259; T. Kałużny, *Ekumenizm w optyce ewangelizacji w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Oecumenica” 2021, t. 21, s. 8–10.

<sup>51</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, nr 16, 25–27.

<sup>52</sup> Por. *Wspólna deklaracja Papieża Franciszka i Patriarchy Cyryla*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2016, nr 3–4, s. 16–19.

<sup>53</sup> Por. P. Błasiak, *Zaangażowanie papieża Franciszka w dialog ekumeniczny w latach 2013–2018*, „Studia Paradayskie” 2019, t. 29, s. 17, 28, 32–33.

*aspekty wiary chrześcijańskiej w dialogu ekumenicznym* (2009)<sup>54</sup>. Próbę zestawienia owoców niektórych dialogów doktrynalnych podjęły też konkretne komisje dialogowe. Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka dla Jedności i Misji, dla przykładu, zestawiła rezultaty prowadzonego dialogu w dokumencie pt. *Wzrastać razem w jedności i misji* (2006)<sup>55</sup>. Z kolei Komisja do Spraw Dialogu między Kościołem Rzymskokatolickim i Światową Radą Kościołów Metodystycznych podsumowała początkowy etap pracy w dokumencie *Razem ku świętości. 40 lat metodystyczno-rzymskokatolickiego dialogu* (2011)<sup>56</sup>. W dokumentach tych zwraca się uwagę zarówno na osiągnięcia prowadzonego dialogu, jak również na trudności i kwestie sporne, które stanowią wyzwanie dla dalszego dialogu.

Jeśli bowiem dialogi międzywyznaniowe mają przynieść rzeczywiste owoce ekumeniczne, muszą zostać przyjęte i wprowadzone w życie społeczności wierzących. Jeśli nie spotkają się z recepcją, wszelkie ustalenia dialogowe pozostaną jedynie martwą literą. Dlatego troska o właściwą recepcję owoców dialogów międzywyznaniowych jest równie ważna, jak same dialogi. Rezultaty dialogów – podkreśla Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* – „nie mogą pozostać jedynie deklaracjami Komisji dwustronnych, ale muszą stać się dziedzictwem wszystkich”<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Por. W. Kasper, *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, „Il Regno-documenti” 2009, nr 19, s. 585–664. Tekst angielski: *Harvesting the fruits. Basic aspects of Christian faith in ecumenical dialogue*, Continuum, London 2009.

<sup>55</sup> Por. Commissione internazionale anglicano-cattolico romana per l'unità e la missione, *Crescere insieme nell'unità e nella missione* (2006), „Il Regno-documenti” 2008, nr 1, s. 12–34.

<sup>56</sup> Por. Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, *Synthesis: Together to Holiness. 40 Years of Methodist and Roman Catholic Dialogue* (2010), <https://meorome.org/wp-content/uploads/2022/09/roman-catholic-dialogue-synthesis-report.pdf> (dostęp: 27.11.2024).

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, nr 80. Por. P. Kantyka, *Dialog ekumeniczny*, „Studia Nauk Teologicznych” 2010, nr 5, s. 195.

W związku z tym warto w tym miejscu zwrócić uwagę choćby na dwa przykłady zróżnicowanej recepcji tekstów ekumenicznych, a mianowicie: dokument Papieskiej Rady do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan pt. *Wskazania o dopuszczeniu wiernych do udziału w Eucharystii pomiędzy Kościołem chaldejskim i Kościołem syryjsko-wschodnim* (2001) oraz katolicko-prawosławny dokument z Balamand (1993)<sup>58</sup>.

Pierwszy dokument, zatytułowany *Wskazania o dopuszczeniu wiernych do udziału w Eucharystii pomiędzy Kościołem chaldejskim i Kościołem syryjsko-wschodnim* (2001), powstał w kontekście zainicjowanego w 1995 roku oficjalnego dialogu teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim a Asyryjskim Kościołem Wschodu<sup>59</sup>. Głównym tematem pierwszej fazy tego dialogu było zagadnienie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii. W toku prac wspólnej komisji stwierdzono, że zarówno Kościół katolicki, jak i Kościół asyryjski wyznają tę samą wiarę w misterium Eucharystii. Główna trudność dla Kościoła katolickiego odnosiła się do kwestii związanej z ważnością Eucharystii sprawowanej w Kościele asyryjskim przy użyciu Anafora Addaja i Marięgo. Anafora ta od niepamiętnych czasów używana jest bez odmawiania w niej opowiadania o ustanowieniu. Natomiast Kościół katolicki uznaje słowa ustanowienia Eucharystii za istotne, przez co stanowią one istotną część modlitwy eucharystycznej. Po przeprowadzeniu pogłębionego studium nad Anaforą Addaja i Marięgo

<sup>58</sup> Na temat recepcji dokumentu Komisji „Wiara i Ustrój” z Limy (1982) zob. M. Składanowski, *Problemy recepcji Dokumentu z Limy z perspektywy katolickiej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2012, t. 4, s. 141–162.

<sup>59</sup> Por. Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Wskazania o dopuszczeniu wiernych do udziału w Eucharystii pomiędzy Kościołem chaldejskim i Kościołem syryjsko-wschodnim*, 20 lipca 2001, (tłum. J. Sroka), „Premislia Christiana” 2001, t. 9, s. 404–409. Tekst ang.: *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, „Information Service” 2001, nr 198/IV, s. 148–149. Na ten temat zob. R. Taft, *Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente*, „Divinitas” 2004, nr 47, s. 75–106; M. Zachara, *Eucharystia bez słów ustanowienia?*, „Pastores” 2007, t. 36, nr 3, s. 123–133.

stwierdzono, że może być ona uznana za ważną. W tej sytuacji Papieška Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, mając na uwadze konkretne potrzeby duszpasterskie, wydała wspomniane powyżej *Wskazania* dotyczące możliwości uczestnictwa w Eucharystii wiernych Kościoła chaldejskiego i Kościoła asyryjskiego<sup>60</sup>. W tej decyzji Kościoła katolickiego niektórzy teologowie widzą konkretny wyraz recepcji 17. numeru Dekretu o ekumenizmie, gdzie jest mowa o uprawnionej różnorodności tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu<sup>61</sup>.

Z kolei dokument przyjęty podczas VII sesji plenarnej Katolicko-Prawosławnej Komisji Mieszanej w Balamand (1993) nosi tytuł *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty*<sup>62</sup>. Tekst ten – jak to zostało uwydatnione w tytule – został poświęcony niezwykle trudnemu i złożonemu problemowi unii i uniatyzmu. Dokument z Balamand odrzuca historyczny uniatyzm jako metodę i model zjednoczenia, uznając jednocześnie prawo katolickich Kościołów wschodnich do istnienia i opieki nad swoimi wiernymi. Zaprasza je także do pełnego udziału we współczesnym dialogu miłości i prawdy z prawosławnymi zarówno na płaszczyźnie lokalnej, jak i międzynarodowej<sup>63</sup>. Moment przyjęcia wspólnego uzgodnienia nie oznaczał jednak rozwiązania spornej kwestii w relacjach katolicko-prawosławnych. Od samego początku recepcja tego dokumentu

---

<sup>60</sup> Stanowisko Rzymu w badanej sprawie otwarło drogę do wypracowania dokumentu dialogu katolicko-asyryjskiego pt. *Wspólna deklaracja o życiu sakramentalnym* (2017). Por. Comité mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne de l'orient, *Declaration commune sur la vie sacramentelle* (2017), „Service Information” 2017, nr 150/II, s. 111–119.

<sup>61</sup> Por. L. Žak, *Rileggere l'„Unitatis redintegratio”...*, s. 142–243.

<sup>62</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994, t. 10, nr 2, s. 77–82.

<sup>63</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości...*, nr 12 i 16; T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 36–37, 45–46.

napotykała na swej drodze duże trudności. Większość Kościołów prawosławnych odniosła się do niego krytycznie. Wydaje się, iż nadal trudno im zaakceptować istnienie katolików obrządku wschodniego. Łączy się z tym kwestia różnego rozumienia w Kościołach katolickim i prawosławnym terminów: „prozelityzm” i „terytorium kanoniczne”. Dokument z Balamand spotkał się także z krytyką ze strony grekokatolików<sup>64</sup>.

Mimo niewątpliwych sukcesów, pozostaje więc pewien niedosyt, gdy chodzi o recepcję uzgodnień dialogowych. Istotnie, recepcja wypracowanych dotąd uzgodnień stanowi jeden z problemów dzisiejszego dialogu ekumenicznego. Osiągnięte często z wielkim trudem uzgodnienia dialogowe w niewielkim stopniu docierają do wiernych i w rezultacie nie są przez nich przyjęte<sup>65</sup>. W tym kontekście holenderski ekumenista Anton Houtepen, komentując publikację trzeciego tomu *Dokumente wachsender Übereinstimmung* w przededniu 40. rocznicy promulgacji dekretu *Unitatis redintegratio*, pytał: „ile jeszcze stron musi zostać zapisanych w dialogu ekumenicznym, aby Kościoły rzeczywiście poszły w kierunku jedności w wierze, Wieczerzy Pańskiej i w świadectwie wobec świata?”<sup>66</sup>.

Kardynał Kurt Koch wskazuje na trzy najważniejsze przyczyny kryzysu ruchu ekumenicznego, a tym samym braku skutecznej recepcji osiągnięć dialogowych. Pierwsza z nich to dostrzegalne na nowo w Kościołach podkreślanie własnej tożsamości kosztem otwarcia się na dialog ekumeniczny i współpracę z innymi chrześcijanami. Drugą

<sup>64</sup> Por. T. Kałużny, *Prawostawie* [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 378–383; W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 2004, s. 317. Szerzej na ten temat zob. Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et Orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Bayard Éditions-Fleurs-Mame – Les Éditions du Cerf, Paris 2004.

<sup>65</sup> Por. J. Bujak, *Dialog doktrynalny a życie Kościołów...*, s. 226.

<sup>66</sup> A. Houtepen, *Ökumenische Dokumente – und was dann? Die ökumenischen Dialoge und deren Rezeption vierzig Jahre später*, „Una Sancta” 2004, t. 59, nr 2, s. 110. Cyt. za: J. Bujak, *Dialog doktrynalny a życie Kościołów...*, s. 225.

przyczyną jest pluralizm i indywidualizm panujący w dzisiejszych społeczeństwach, który sprawia, że szukanie jedności wydaje się podejrzane, a model pojednanej różnorodności wydaje się być już nieaktualny. Łączy się z tym trzecia przyczyna, którą jest rezygnacja z dążenia do widzialnej jedności opartej na jedności wiary, sakramentów i urzędu kościelnego<sup>67</sup>.

## 2. WYBRANE KWESTIE EKUMENICZNE

Po ogólnym spojrzeniu na proces recepcji soborowego Dekretu o ekumenizmie, w tej części ukazemy bardziej szczegółowo implikacje wynikające z tego dokumentu dla refleksji na temat ważnych kwestii dla odbudowania pełnej jedności chrześcijan. W centrum uwagi znajdą się dwa zagadnienia: zasada „hierarchii” prawd i prymat biskupa Rzymu. Nie będą to kompleksowe opracowania tych zagadnień, a jedynie eseistyczne szkice ważniejszych aspektów.

### 2.1. ZASADA „HIERARCHII” PRAW

Analizując 11 punkt *Unitatis redintegratio*, omówiliśmy zagadnienie hierarchii prawd i główne kierunki jej recepcji. Wspomnieliśmy też, że zasada ta wciąż czeka na pełniejsze opracowanie i wymaga dalszego, pogłębionego studium. Nie będziemy w tym miejscu powtarzali tamtych uwag i wniosków. Chcielibyśmy jednak poszerzyć i zilustro-

---

<sup>67</sup> Por. K. Koch, *Rediscovering the soul of the whole ecumenical movement* (UR 8). *Necessity and perspectives of an ecumenical spirituality*, „Information Service” 2004, nr 115/I–II, s. 31–32; K. Koch, *A catholic reading of „Unitatis redintegratio” after 50 years*, „Information Service” 2014, nr 144/II, s. 60. Podaję za: J. Bujak, *Dialog doktrynalny a życie Kościołów...*, s. 226–227. Na temat niektórych konkretnych problemów dzisiejszej ekumenii zob. także T. Kałużny, *Ekumenizm na drodze przemian: problemy i wyzwania*, „Polonia Sacra” 2013, t. 17, nr 2, s. 145–158; R. Porada, *Ekumenia na rozdrożu – ku jedności czy wspólności?*, „Studia Oecumenica” 2023, t. 23, s. 53–71.

wać kilka wybranych obszarów związanych z tym soborowym sformułowaniem. Nie będzie to kompletny artykuł monograficzny, ale cztery krótkie eseje, które należy traktować jako pewne uwagi na marginesie lektury interesującego nas tutaj punktu Dekretu o ekumenizmie.

### *W poszukiwaniu genezy zasady hierarchii prawd*

Jak wspomnieliśmy przy analizie, ojcowie soborowi użyli zwrotu „niech pamiętają [katolicycy teologowie]”, by zaznaczyć, że zasada hierarchii prawd nie zostaje sformułowana na Soborze Watykańskim II, ale ma swoje źródło w Tradycji, a sobór chce ją jedynie przypomnieć. Szukając jej korzeni, trzeba wrócić do Biblii, bowiem już tam spotykamy pewną hierarchizację. Przykładowo, w Liście do Kolosan św. Paweł pisał, że ukryta od wieków tajemnica została przez Boga objawiona „Jego świętym”, a jest nią „Chrystus – nadzieja chwały” (1 Kol 1,26–27). Możemy powiedzieć, że zasugerował on tym samym, że chrystologia, jako prawda centralna, stanowi kontekst interpretacyjny dla wszystkich przeszłych prawd wiary. Co ważne, Paweł nie chciał zakwestionować wagi pozostałych elementów nauczania Jezusa czy doktryny starotestamentalnej, ale wskazać, że dopiero w świetle Jezusa Chrystusa można właściwie zrozumieć całą resztę. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy Kościół pierwotny definiuje *Credo*. W wyznaniach wiary posiadamy katalogi twierdzeń najważniejszych z punktu widzenia reguły wiary chrześcijańskiej. W podobnym kluczu należy interpretować teologię ojców Kościoła z pierwszych wieków. Jako przykłady Wacław Hryniewicz wymienił Orygenesusa i – nazywanego później „doktorem hierarchicznym” (*doctor hierarchicus*) – Pseudo-Dionizego Areopagite<sup>68</sup>. W przypadku pierwszego z teologów, chodzi głównie o jego dzieło *O zasadach*, które stanowi jeden z pierwszych komentarzy do chrześcijańskiego *Credo* zredagowany

---

<sup>68</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne. Tom 2*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1998, s. 193–194.



w kluczu trynitarnym<sup>69</sup>. Drugi z ojców Kościoła jest między innymi autorem *Hierarchii niebiańskiej* oraz *Hierarchii kościelnej*, gdzie wprowadza czytelnika w uporządkowany świat „intelektów niebiańskich”, na których wzorowana jest hierarchia Kościoła<sup>70</sup>.

Taki sposób myślenia nie był obcy również teologom średniowiecznym. Wielu z nich przywoływało zdanie z Listu do Rzymian: *Verbum breuiatum faciet Dominus super terram* (Rz 9,28)<sup>71</sup> i poszukiwało „słowa skróconego” w chrystologii. Próbowali również znaleźć formułę, która metodologicznie i katechetycznie ujęłaby całość wiary<sup>72</sup>. Niektórzy badacze, nawiązując do Pseudo-Dionizego, mówią o renesansie dionizyjskim w XII i XIII wieku w Paryżu. Jego kolebką było opactwo św. Wiktora. Najciekawszym przejawem hierarchicznego myślenia w tym środowisku jest komentarz Hugona ze św. Wiktora do tłumaczenia *Hierarchii niebiańskiej* wykonanego przez Eriugę. Hugon zaproponował spojrzenie na to dzieło w perspektywie scholastycznej organizacji wiedzy. Jego zdaniem prezentacja boskiej prawdy powinna uwzględniać rozróżnienie na dzieło stworzenia (*opus conditionis*) i dzieło odnowy (*opus restorationis*). Komentując hierarchię aniołów, zinterpretował on pierwszeństwo Serafinów nad Cherubinami w kluczu wyższości miłości nad wiedzą w doświadczeniu religijnym<sup>73</sup>. Na szczególną uwagę w tym temacie zasługuje stanowisko Tomasza z Akwinu. Wyróżniał on w prawdach objawionych bezpośrednie (*directe, per se*) i pośrednie (*indirecte*), które przedmiotem

<sup>69</sup> Por. Orygenes, *O zasadach*, K. Augustyniak, S. Kalinkowski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.

<sup>70</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, M. Dzielska, T. Stępień (tłum.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1999.

<sup>71</sup> *Nova Vulgata* podaje ten werset w wersji: *Verbum enim consummans et breuians faciet Dominus super terram*.

<sup>72</sup> Por. J. Królikowski, *Sześć prawd wiary. Geneza i niektóre aspekty treściowe*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 15, nr 1, s. 9.

<sup>73</sup> Por. R.G. Davis, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, Fordham University Press, New York 2017, s. 35.

Objawienia stały się przez swój związek z bezpośrednimi (*in ordine ad alia*). Te pierwsze dotyczą wprost kwestii zbawienia człowieka i one są właściwą treścią Biblii i Tradycji<sup>74</sup>. Na tym etapie historii Kościoła rozróżniano też wyraźnie istotną treść wiary (*quod*) oraz autorytet, od którego ta treść pochodzi (*quo*)<sup>75</sup>.

W okresie reformacji Marcin Luter pisał o starożytnym rozróżnieniu między prawdami wiary koniecznymi i tymi, które do takich nie należą, w kontekście terminu *adiaphora*. Rozwinął go w przekonanie, że istnieje wiele tradycji chrześcijańskich, które dysponują własnym aparatem pojęciowym i modelami, a przyjęcie ich wszystkich nie powinno być traktowane jako niezbędne do zbawienia czy jedności Kościoła, ponieważ na kartach Biblii nie wszystkie są wyraźnie obecne jako nakazy lub zakazy. Na tej podstawie ukształtowała się idea „artykułów podstawowych”<sup>76</sup>. W odpowiedzi teologia katolicka, pisząc o treści Objawienia, podkreślała, że nie ma wielu prawd, ale jedna – objawiona w Jezusie Chrystusie. Ponadto położono nacisk na zasadę autorytetu Magisterium Kościoła, które określa doktrynę. Z punktu widzenia tego autorytetu wszystkie artykuły wiary są równoprawne i tak samo obowiązujące<sup>77</sup>. Pewną formą hierarchizacji autorytetów były też katalogi miejsc teologicznego poznania, z najpopularniejszym, autorstwa Melchiora Cano. Podzielił on *loci* na własne i pomocnicze, a te pierwsze na konstytuujące treść wiary (Pismo święte i Tradycja Apostolska) oraz interpretujące (autorytet Kościoła

<sup>74</sup> Źródła myślenia Tomasza z Akwinu o hierarchii prawd zanalizował Y.M. Congar, *On the "hierarchia veritatum"* [w:] *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of the Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, D. Neiman, M. Schatkin (eds.), PISO, Rome 1973, s. 409–420. Kontekstualnej analizy stanowiska Congara i Dumonta dokonał: J. Famerée, *Hierarchia veritatum. Aux origines d'un présupposé du consensus différencié* [w:] *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, M. Denken, E. Parmentier (eds.), Labor et Fides, Genève 2014, s. 153–166.

<sup>75</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 195.

<sup>76</sup> Por. J.R. Wright, *Martin Luther: An Anglican Ecumenical Appreciation*, „Anglican and Episcopal History” 1987, t. 56, nr 3, s. 329.

<sup>77</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 196–197.

powszechnego, soborów, Kościoła Rzymskiego, starożytnych świętych i teologów scholastycznych)<sup>78</sup>. W późniejszym okresie zręby myślenia w duchu hierarchii prawd można odkryć również w refleksji Johna Henry'ego Newmana<sup>79</sup>.

Ciekawym przypadkiem hierarchicznego podejścia do doktryny chrześcijańskiej jest sześć prawd wiary obecnych w polskich katechizmach<sup>80</sup>. Obecnie jest to regionalna tradycja katechetyczna. Sam katalog pojawia się w rodzimej literaturze w anonimowym tłumaczeniu katechizmu niemieckiego dominikanina Rajmunda Brunsza, zatytułowanego *Katechismus, oder Katholische Glaubens-Unterrichtung zum Gebrauch der Jugend in den Missionen der Königl. Preußischen Länder in kurze Fragen verfasst*, opublikowanego w Berlinie w 1738 roku. Wydano je w Braniewie w 1758 roku pod tytułem *Katechizm. Krótkie nauki chrześcijańskiej, katolickiej w sobie zebranie mający nad to iako najłatwiejszym i osobliwym do pojęcia każdemu sposobem w krotkich pytaniach y odpowiedziach*. W wykazie prawd wiary znajdują się następujące artykuły: „Pierwszy, że Bóg jest, który wszystko stworzył. Drugi, że Bóg wszystkim rządzi. Trzeci, że Bóg sędzią jest sprawiedliwym, który dobre nagradza, a złe karze. Czwarty, że dusza ludzka nieśmiertelną jest. Piąty, że łaska boska do pozyskania zbawienia potrzebna jest. Szósty, że w jednej istocie boskiej trzy rozdzielne są osoby Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty. Siódmy, że wtóra osoba Trójcy Najświętszej, to jest Syn Boży, stał się dla nas człowiekiem”. Kolejne edycje prawd wiary, bardziej zbliżone do współczesnego brzmienia, zawiera dokonane przez Izydora Chrościńskiego i wydane w Tarno-

<sup>78</sup> Por. M. Cano, *O źródłach teologii*, J. Wojtkowski (tłum.), Wydawca Julian Wojtkowski, Olsztyn 2016.

<sup>79</sup> Por. H.E. Ernst, *The „Hierarchy of Truths” in the Thought of John Henry Newman*, „Irish Theological Quarterly” 2005, t. 70, nr 4, s. 307–330.

<sup>80</sup> Informacje na ten temat podajemy za: J. Królikowski, *Sześć prawd wiary. Geneza i niektóre aspekty treściowe*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 15, nr 1, s. 7–34; Z. Kubacki, *Krytycznie o sześciu prawdach wiary w nauczaniu i przepowiadaniu Kościoła*, „Studia Bobolanum” 2019, t. 30, nr 4, s. 5–33.

wie w 1790 roku łacińskie tłumaczenie z języka niemieckiego: *Catechismus magnus per quaestiones et responsiones, adductis virique Sacrae Scripturae locis, dispositus ex germanico sermone in latinam linguam translatus*. Janusz Królikowski określił założenie tej publikacji jako konieczność wskazania na te prawdy wiary, które są konieczne do zbawienia. Te pojawiające się w kolejnych publikacjach katechetycznych artykuły nie są zastąpieniem *Credo*, ale jego syntezą z elementami akomodacji do okoliczności historycznych. Choć dziś doczekały się one krytyki ze strony wielu teologów, nie zrezygnowano z takiej formy hierarchizacji doktryny, a jedynie pewnej modyfikacji treści. Przykładowo, Zbigniew Kubacki, biorąc pod uwagę rozwój teologii, zaproponował następujące ich brzmienie: „1. Jest jeden Bóg. 2. Bóg jest sprawiedliwy i miłosierny. 3. Są trzy Osoby Boskie: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. 4. Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. 5. Człowiek jest stworzony przez Boga i dla Boga. 6. Łaska Boża jest do zbawienia koniecznie potrzebna”.

Pomimo przytoczonych tu przykładów, w Kościele katolickim w okresie poreformacyjnym najczęściej uważano, że wszystkie prawdy wiary są na tym samym poziomie i wymagają przyjęcia takim samym aktem posłuszeństwa rozumowi i woli. Jak czytaliśmy w charakterystyce *voit*, ojcowie soborowi dostrzegali redukcyjny charakter tego ujęcia i domagali się wprowadzenia w doktrynie katolickiej wewnętrznego zróżnicowania. Zawarta w 11. punkcie Dekretu o ekumenizmie zasada była więc odpowiedzią udzieloną w duchu powrotu do Tradycji, w której od początków istniała hierarchizująca reguła hermeneutyczna.

### *Studium przypadku ekumenicznego:*

#### *„Pojęcie «hierarchii prawd» – interpretacja ekumeniczna”*

Pisząc o recepcji omawianej tu zasady, zaznaczyliśmy, że na szczególną uwagę zasługuje raport Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, zatytułowany:

*Pojęcie „hierarchii prawd” – interpretacja ekumeniczna*, opublikowany w 1990 roku<sup>81</sup>. Warto przybliżyć główne idee zawarte w tym tekście<sup>82</sup>.

Studium składa się z 40 punktów, zredagowanych w formie *Wprowadzenia* (1–3) i czterech rozdziałów: *Orzeczenie soborowe i jego treść* (4–9), *„Hierarchia prawd” w historii chrześcijańskiej* (10–16), *Interpretacja* (17–27) oraz *Implikacje ekumeniczne i teologiczne* (35–40). Zostało ono zredagowane w języku angielskim. *Wprowadzenie* zawiera omówienie okoliczności powstania dokumentu, krótkie sprawozdanie z przebiegu prac Wspólnej Grupy Roboczej i określenie celu, jakim jest próba zrozumienia i zinterpretowania intencji Soboru Watykańskiego II w omawianym przedmiocie oraz propozycja implikacji płynących z tego punktu *Unitatis redintegratio* dla dialogu ekumenicznego.

W pierwszym, głównie sprawozdawczym rozdziale powtórzono właściwy fragment z soborowego dekretu. Jako kontekst dla praktycznej realizacji idei w nim zawartej, wskazano dialog doktrynalny, w którym zarówno Kościół katolicki, jak i inne Wspólnoty chrześcijańskie jaśniej i głębiej zaprezentują własne podejście do dyskusyjnych prawd wiary, by osiągnąć lepsze ich zrozumienie i precyzyjniejszą ocenę. Jak czytamy: „Wypowiedź na temat „hierarchii prawd” należy zatem rozumieć w kadrze tego szerokiego pojęcia dialogu, zawsze nastawionego na poszukiwanie” (nr 6). Wspomniano również o dwóch najważniejszych soborowych promotorach wprowadzenia tej zasady, którymi byli Andrea Pangrazio i Franz König. Jako słabość Dekretu o ekumenizmie zauważono brak określenia „fundamentu wiary

<sup>81</sup> Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, *Pojęcie „hierarchii prawd” – interpretacja ekumeniczna*. Dokument studyjny (1990), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1992, t. 8, nr 2, s. 85–93.

<sup>82</sup> W prezentacji pomocne były komentarze: S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984–2003)*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, s. 159–202; C.E. Clifford, *The “Hierarchy” of Truths in a New Context*, „Theological Studies” 2024, t. 85, nr 1, s. 10–33.

chrześcijańskiej”. Zauważono jednak, że prawdy doktrynalne są specyficznym powiązane z misterium Chrystusa i historią zbawienia, a ich porządek lub hierarchię należy rozumieć w duchu koncentracji wokół centrum, a nie szeregowania w kluczu ważności.

Druga część bardzo skrótowo i ogólnie wskazuje na zakorzenienie zasady hierarchii prawd w historii chrześcijaństwa. Jako przykładowe obszary hierarchizującego sposobu myślenia wymieniono: Pismo Świąte, z wyakcentowaniem chrystologii i pneumatologii, sobory powszechne, ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych siedmiu, sakramenty, z podkreśleniem naczelnej roli chrztu, oraz liturgię, z centralnym miejscem dla udziału w misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Zwracając uwagę na tradycję wspólnot poreformacyjnych, przypisano najwyższy autorytet dla Biblii oraz podległość wobec niej w katechizmach, formularzach, księgach liturgicznych i wyznaniach wiary. Odnosząc się do tradycji prawosławnej, dostrzeżono, że objawione prawdy wiary tworzą w niej niepodzielną jedność, więc nie ma możliwości podziału na prawdy główne i podrzędne. Teolodzy prawosławni spekulują jednak, że miejscem dla hierarchii prawd mogłaby być płaszczyzna autorytetu stojącego za orzeczeniami doktrynalnymi. Wtedy najważniejsze byłyby ustalenia soborów ekumenicznych z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa.

Kolejny fragment tekstu poświęcony został interpretacji i podzielono go na trzy bloki. Pierwszy z nich dotyczy hierarchii. Zdaniem autorów za soborową definicją kryją się dwa typy stopniowania. Jedno dotyczy relacji między sformułowaniem prawdy wiary a rzeczywistością, która za taką formułą się kryje. Drugie ilustruje odniesienie poszczególnych prawd do „podstawy objawionego misterium”. Nie wszystkie definicje zarówno w życiu, jak i w nauczaniu Kościoła znajdują się na tym samym poziomie. Zauważono również dwa wymiary myślenia o hierarchii prawd. Z jednej strony, samo Objawienie ujawnia porządek przejścia od Starego do Nowego Przymierza. Z drugiej strony, wiara wymaga odpowiedzi Bogu, która pada w konkret-

nych realiach historycznych i kulturowych, przez co niektóre tradycje chrześcijańskie są bliższe, a inne dalsze właściwemu rozumieniu. Dzięki dialogowi ekumenicznemu, poszczególne wspólnoty mogą zdać sobie sprawę z istnienia takich hierarchii i porządków we własnej tradycji. Drugi blok zatytułowano *Fundament*. Najpierw zdefiniowano ten fundament jako misterium Chrystusa i historii zbawienia, podkreślając, że „żadna formuła nie może w pełni uchwycić lub wyrazić jego rzeczywistości” (nr 20). To centrum wiary tworzy istotę Kościoła, czyli przestrzeni, gdzie fundament jest głoszony, wyznawany i celebrowany. Jeśli więc próbujemy go opisać, musimy zawsze odnosić się do osoby i misterium Chrystusa. Głos proroków, apostołów, pierwszych wspólnot, soborów to normatywne świadectwa na temat tego fundamentu, a późniejsze wydarzenia eklezjalne są świadectwem wierności tym apostołskiemu źródłom. Ostatni blok opatrzone nagłówkiem *Nexus*, wskazując tym samym, że chodzi o różne powiązania (*diversus nexus*) prawd wiary z jej fundamentem. Związek ten nie jest ani przypadkowy, ani gradacyjny czy selekcyjny, więc i wiara w to, co objawione, nie może być selekcyjna. Polega on na dynamicznej obecności różnych koncepcji w wierze wspólnoty i jednostek, a więc koncepcje te mają różny związek z fundamentem. Te z nich, które służą do wyjaśniania i ochrony fundamentalnych, mają mniejszy „ciężar”, a uświadomienie sobie tego niesie duży potencjał zjednoczeniowy.

Ostatni rozdział prezentuje ekumeniczne i teologiczne implikacje opisywanej tu zasady. Przede wszystkim, może ona pomóc w dostarczeniu kryterium demarkacyjnego między zagadnieniami, które powinny być przedmiotem dialogu i tymi, które nie muszą generować sporu. Jak stwierdzono, chrześcijanie uznają wspólny chrzest i podzielają wiarę w fundament, a więc misterium Chrystusa i Trójcy Świętej. Wyznając tę tajemnicę, wierni powinni manifestować ją we wspólnym życiu i służbie na rzecz ludzkości oraz w zaangażowaniu w dialog ekumeniczny, by ta istniejąca komunია pobudzała pragnienie ściślej-  
szej jedności. Przeszkody na tej drodze zjednoczenia spowodowane

są ludzką słabością i grzechem, teologicznymi i doktrynalnymi niezgodnościami, czynnikami historycznymi oraz różnicami w uporządkowaniu poszczególnych prawd wiary wokół centrum. Akceptacja fundamentu sprawia, że wyznawcy różnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich w sposób bardziej pozytywny podchodzą do spotykanych różnic w poglądach. Okazuje się bowiem, że często nie dotyczą one centrum wiary, ale tylko innych praktyk pobożnościowych i koncepcji teologicznych, które nie wymagają powszechnego ujednoczenia. Są też jednak różnice, które domagają się usunięcia. Można to uczynić głównie w dialogu, gdzie jaśniej widać ich znaczenie i można odkryć nowe perspektywy dla uporządkowania priorytetów w dziedzinie wiary i praktyki, a w rezultacie zrobić kolejny krok w stronę pełnej komunii. Dzięki świadomości hierarchii prawd w dialogach bilateralnych i multilateralnych osoby odpowiedzialne za nauczanie wiary mogą zająć bardziej otwartą postawę przy „porównywaniu doktryny”, dostrzegając również swoje sformułowania doktrynalne w szerszej perspektywie. Omawiana w dokumencie zasada może też poprawić skuteczność ewangelizacyjną w zsekularyzowanym świecie. Z jednej strony, jeśli chrześcijanie będą głosili głównie fundament wiary, ich wspólne świadectwo będzie miało większą wagę. Z drugiej strony, wrażliwość na zróżnicowanie form wyrażania wiary w różnych kulturach może pomóc odróżnić zasadniczą treść wiary od elementów związanych z jej inkulturacją. W końcu hierarchia prawd może stać się dobrą zasadą metodologii teologicznej i hermeneutyki, bo dzięki niej łatwiej uporządkować warsztat pracy, „uznając zarazem organiczną całość i spistość prawd wiary, jak też różne ich miejsce w stosunku do fundamentu” (nr 39). Ostatnia z uwag w dokumencie dotyczy pełnej realizacji Królestwa Bożego. Hierarchia prawd pozwala bowiem dojrzeć dynamiczny charakter wiary, wymagający nieustannego odpowiadania na znaki czasu, a w rezultacie znaleźć balans między czerpaniem z tradycji a poszukiwaniem nowości.



Choć tekst Wspólnej Grupy Roboczej Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów zawiera cenne fundamenty pod dalsze badania teologiczne i stanowi dobry kontekst dla szukania kolejnych uzgodnień w dialogach ekumenicznych, jego recepcja w szerszym środowisku teologicznym jest niewielka<sup>83</sup>.

### *Studium przypadków w teologii katolickiej: Karl Rahner i papież Franciszek*

Choć wzmianka o hierarchii prawd znajduje się w Dekrecie o ekumenizmie, ojcowie soborowi stwierdzili, że dotyczy ona rozumienia doktryny w ogóle, a nie tylko w dialogu z innymi chrześcijanami. W jednym ze swoich tekstów Karl Rahner wskazał, że Sobór Watykański II nie określił, co konkretnie kryje się za tą zasadą i że nie ma prostego rozwiązania dla problemów, które ona generuje<sup>84</sup>. Pod koniec swego życia zdecydował się jednak na wypowiedź na ten temat w wykładzie wygłoszonym w lutym 1984 roku, podczas posiedzenia Akademii Katolickiej Archidiecezji we Freiburgu, które było poświęcone dziełu życia niemieckiego jezuitę. Dzielił się tam zagadnieniami, które uważał za kluczowe w uprawianiu teologii. Zapis tego przemówienia znajdujemy w artykule *Doświadczenia katolickiego teologa*<sup>85</sup>.

Pierwsze z opisywanych przez Rahnera doświadczeń dotyczyło języka, którym mówimy o Bogu. Jak już wiemy, jedno ze znaczeń hierarchii prawd odnosi się do dysproporcji w relacji między formułą doktrynalną i rzeczywistością, która za nią się kryje. Teolog zdawał sobie sprawę z tego, że każde zdanie o Bogu i Jego rzeczywistości należy rozumieć w sposób analogiczny. Pisał:

<sup>83</sup> Por. S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd wiary*, s. 204.

<sup>84</sup> Por. K. Rahner, *Theological investigations. Vol. XXI: Modern Science and Christian Faith*, Crossroad Publishing Co, New York 1988, s. 162–164.

<sup>85</sup> K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak” 1992, t. XLIV, nr 441(2), s. 72–82. Tekst ten jest podstawą refleksji zawartej w pierwszej części tego eseju i źródłem wszystkich cytatów w niej obecnych.

Twierdzenia o Bogu są dopiero wtedy w pewnym stopniu uprawnione, kiedy wciąż na nowo je wycofujemy, kiedy wytrzymujemy owo niezwykle zachwianie między „tak” a „nie” jako prawdziwy i jedyny punkt oparcia naszego poznania, i w ten sposób pozwalamy naszym wypowiedziom ginąć w milczącej niepojętości Boga samego, nawet jeśli nasze wypowiedzi teoretycznie dzielą z nami nasz egzystencjalny los kochającego i ufającego poddania się nieprzeniknionym wyrokom Bożym, sądowi Jego łaski, Jego świętej niepojętości.

Świadomość nieadekwatności świata i Boga, wyrażana w tradycji przez nurt apofatyczny, sprawia, że formuły wiary są, z jednej strony, formalno-abstrakcyjne, a z drugiej strony, w pewien sposób naiwne. Potrafią kreślić obraz pewnej rzeczywistości i jednocześnie ją przesłaniają. Jak mówił cytowany tu autor, trudno bowiem zrozumieć, co znaczy, że Syn Boży przyjdzie na obłokach nieba lub co kryje się za stwierdzeniem, że pod postaciami chleba i wina daje się On nam w Eucharystii. Rahner zasugerował, że dopiero wtedy ktoś może nazywać się teologiem, gdy przyznaje, że jego słowa nie są jasne i przejrzyste, ale stanowią chwiejną analogię między „tak” i „nie”.

Druga z uwag jezuita dotyczy hierarchii prawd rozumianej jako rozłożenie akcentów w doktrynie chrześcijańskiej. Czytamy: „w naszej teologii faktycznie często albo prawie zawsze zapominamy o tym, co właściwie jest centrum wszystkiego, o czym mamy mówić. Od Soboru Watykańskiego II mówi się wprawdzie wiele o hierarchii prawd orędzia chrześcijańskiego; leniwi i krótkowzroczni teologowie potrafią też, kiedy przy tym lub owym szczegółowym problemie natrafią na trudności, łatwo uciec się do stwierdzenia, że ostatecznie w kwestiach tak szczegółowych nie tak bardzo chodzi o to, co jest prawdą, a co nie. Ale o tym, co właściwie jest centrum orędzia chrześcijańskiego, o tym myślimy o wiele za mało”. Szukając owego fundamentu orędzia chrześcijańskiego, najbardziej narzucającą się odpowiedzią jest Jezus Chrystus w tajemnicy swej męki i zmartwychwstania. Taki wniosek, choć jest w pewnym stopniu słuszny, nie usatysfakcjonował niemieckiego

teologa. Jego zdaniem wymaga on poszerzenia w oparciu o pytanie: Dlaczego i w jaki sposób człowiek może na Jezusa liczyć w swym życiu i śmierci? Refleksja nad nim prowadzi do konkluzji, że fundament wiary jest „rzeczywiste samoudzielanie się stworzeniu Boga”, a więc to, że Bóg w Chrystusie daje nam siebie samego w swojej wolności i miłości. Wobec tej centralnej prawdy, wszystkie dary i wymagania, które niesie z sobą chrześcijaństwo, należy określić jako tymczasowe lub wtórną jej konsekwencję. Jeśli centrum wiary byłoby naśladowanie Chrystusa przez zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i miłości w świecie lub realizowanie ewangelicznych ideałów człowieczeństwa, chrześcijaństwo byłoby tylko formą humanizmu, a nie jedyną w swoim rodzaju religią, która pozwala na przekroczenie ludzkiej skończoności i „trafienie tam, gdzie jest Bóg sam, jaki jest”. Refleksję na ten temat Rahner podsumował wymownym stwierdzeniem: „Sądzę, że nie można zabronić chrześcijańskiemu teologowi, by sprawę grzeszności człowieka i przebaczenia win mocą samej łaski odczuwał jako raczej drugoplanową wobec sprawy radykalnego samoudzielania się Boga”.

Pojęcie hierarchii prawd pojawiło się u Karla Rahnera także wtedy, gdy w eseju z 1977 roku omawiał koncepcję rozwoju dogmatów. Stwierdził tam, że reinterpretacja doktryny powinna obejmować dwa obszary określane łacińskimi zasadami *nexus mysteriorum* i *hierarchia veritatum*. Pierwsza z nich dotyczy powiązań między prawdami wiary i odpowiada kryteriom sformułowanym wcześniej przez Johna Newmana<sup>86</sup>. Druga zasada wymaga ustalenia kolejności prawd wiary i odczytywania ich w taki sposób, by formuły pomocnicze wspierały tę zasadniczą, czyli samoudzielanie się Boga w Jezusie Chrystusie<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Por. J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, J.W. Zielińska (tłum.), Fronda, Warszawa 1999.

<sup>87</sup> Por. Z. Kijas, *Rozwój dogmatów i jego kryteria* [w:] *Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 143–144.

Komplementarny do stanowiska niemieckiego jezuita jest model teologiczny promowany przez papieża Franciszka. Można zaryzykować stwierdzenie, że w miejsce samoudzielania się Boga wpisał on Boże miłosierdzie, które w papieskim przesłaniu wyraża – podobnie jak u Rahnera – przekonanie, że Bóg się światu daje. Zdaniem papieża miłosierdzie nie jest tylko jedną z cech Stwórcy, ale głównym sposobem Jego podejścia do świata. Sugestywny w tym kontekście jest tytuł książki-wywiadu Franciszka z Andream Toriellim *Miłosierdzie to imię Boga*. Czytamy tam: „miłosierdzie to dowód tożsamości naszego Boga. Bóg miłosierdzia, Bóg miłosierny. Dla mnie to naprawdę objawienie tożsamości Boga”<sup>88</sup>. Głównym wyrazem tego miłosierdzia jest przebaczenie i leczenie zranień. Ten sposób postępowania Boga powinien zostać przeniesiony na postawę wszystkich chrześcijan. Wiarygodność chrześcijaństwa weryfikuje się bowiem w „przyjmowaniu żyjącego na marginesie, który ma rany cielesne, w przyjmowaniu grzesznika, który ma rany duchowe”<sup>89</sup>. Miłosierdzie ma więc wymiar praktyczny i nie można sprowadzić go do abstrakcji. To konkretne życie, intencje, zachowania i postawy wyrażające odpowiedzialność za drugiego człowieka<sup>90</sup>.

Zgodnie z zasadą hierarchii prawd miłosierdzie nie sprawia, że inne elementy doktryny zostają unieważnione lub sprowadzone na margines. One pozostają istotne, ale powinny być interpretowane z perspektywy miłosierdzia. Przykładowo, wyraźnie widzimy to w podejściu papieża do ekologii. Taka hermeneutyka wybrzmiewa między innymi w jego orędziu z okazji Światowego Dnia Modlitw o Ochronę Stworzenia w 2016 roku. Tradycyjny katalog uczynków miłosierdzia został tam poszerzony o „troskę o wspólny dom”, przejawiającą się

<sup>88</sup> Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Toriellim*, J. Gagnobis (tłum.), Znak, Kraków 2016, s. 28.

<sup>89</sup> Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga...*, s. 132.

<sup>90</sup> Por. Franciszek, *Bulla „Misericordiae Vultus”* (11.04.2015), [http://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html) (dostęp: 10.04.2021).

w przełamaniu logiki przemocy, wyzysku i egoizmu<sup>91</sup>. Z miłosierdziem połączone jest również rozumienie Eucharystii. W adhortacji *Amoris laetitia* czytamy, że osoby przyjmujące Eucharystię nie mogą jednocześnie występować przeciwko temu samemu Chrystusowi, którego przyjmują, obecnemu w drugim człowieku. Jeśli więc dokonują gorszących podziałów i dyskryminacji innych, podchodzą do Komunii świętej świętokradczo, ponieważ w tym sakramencie chodzi o dostrzeżenie Ciała Pańskiego nie tylko w znakach sakramentalnych, ale też we wspólnocie<sup>92</sup>. Tego typu podejścia pozwoliły Walterowi Kasperowi na wyciągnięcie wniosku: „Doktryny określane są często jako nieomyłne, ale muszą być interpretowane właśnie z perspektywy miłosierdzia. (...) Miłosierdzie stanowi więc hermeneutykę innych prawd oraz samych przykazań”<sup>93</sup>.

### Wybrane implikacje szczegółowe

Patrząc systematycznie i syntetycznie, z praktycznego punktu widzenia szczególnie ważne wydają się trzy obszary, w których rozbieżności w dialogach ekumenicznych są największe<sup>94</sup>. Pierwszy z nich to prymat papieski, który przeanalizujemy w perspektywie ekumenicznej w kolejnej części tego rozdziału. Druga kwestia to nauczanie z zakresu mariologii. Opisując je, William Henn przyznał, że choć tytuł *Theo-*

<sup>91</sup> Por. Francis, *Message for the Celebration of the World Day of Prayer for the Care of Creation (1.09.2016)*, [https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/cura-creato/documents/papa-francesco\\_20160901\\_messaggio-giornata-cura-creato.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/cura-creato/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html) (dostęp: 14.09.2024).

<sup>92</sup> Por. Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostołska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie*, nr 186, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html) (dostęp: 21.04.2023).

<sup>93</sup> W. Kasper, *Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem*, T. Szwemim (tłum.), Przedsiębiorstwo Wydawnicze „Arti”, Warszawa 2016, s. 11–12.

<sup>94</sup> Szersze spojrzenie na różne obszary, w których można szukać zastosowania zasady hierarchii prawd wiary można znaleźć w: S. Pawłowski, *Zasada hierarchii prawd wiary*, s. 243–260.

*tokos* nie wiąże się wprost z fundamentem chrześcijaństwa, a więc misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa, to należy on do szeroko pojętej tajemnicy Jezusa Chrystusa. Kwestionowanie tej prawdy było bowiem w historii traktowane jako błąd chrystologiczny. Podobnie jest w przypadku doktryny o niepokalanym poczęciu Maryi. Jest ona potwierdzeniem zwycięstwa Chrystusa nad grzechem, które objawiło się w życiu Matki Bożej z uwagi na jej przyszłą, wyjątkową relację z Synem. Również dogmat o wniebowzięciu należy interpretować w relacji do istoty chrześcijaństwa, jako włączenie przez Boga Maryi w plan zbawienia. W ten sposób wszystkie te orzeczenia maryjne są włączone w hierarchię prawd jako związane z centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Biorąc pod uwagę problemy z akceptacją dogmatów maryjnych w dialogu ekumenicznym, Henn prezentuje trzy możliwe rozwiązania. Pierwsze z nich to zniesienie ekskomuniki za odrzucanie tych prawd. Można by uznać, że choć stanowią one wartość dla katolików, inni chrześcijanie nie będą zagrożeni karami kościelnymi, gdy ich nie zaakceptują. Druga opcja opiera się na teologicznej interpretacji analizowanych dogmatów. Można założyć, że jeśli przekonania, które wiążą się z wyznawanymi przez katolików prawdami, zostałyby zaakceptowane przez niekatolików, nie musieliby oni wierzyć w nie w znaczeniu literalnym. Przykładowo, niepokalane poczęcie można potraktować jako ilustrację przekonania, że łaska Boża zapewnia warunki, które pomagają człowiekowi w owocnej odpowiedzi na wyzwania, które Bóg przed nim stawia. Wniebowzięcie oznaczałoby, że wszystko, co cenne na ziemi, będzie przemienione i zachowane w niebie. Nie byłoby więc problemu z jednością wiary, nawet gdyby u niektórych chrześcijan te przekonania nie były połączone z osobą Maryi, ale akceptowane w swym symbolicznym znaczeniu. Trzecia możliwość zakłada, że skoro dogmaty maryjne należą do wspierających centrum chrześcijańskiego orędzia, można uznać, że tam, gdzie nie ma problemu z wiarą w to centrum, nie ma konieczności przyjmowania doktryn peryferyjnych, a tam, gdzie jest taka potrzeba, wynikają one z *sensus fidelium*, więc

nie należy się upierać przy ich wartości dogmatycznej. Wszystkie te możliwości mają swoich zwolenników i krytyków<sup>95</sup>.

Trzecie, istotne zagadnienie to kwestia ważności sakramentów. Analizując historyczne aspekty zasady hierarchii prawd, Wacław Hryniewicz zwrócił uwagę na rozróżnienie między doktryną należącą do porządku celu i porządku środków zbawczych. Większość kontrowersyjnych i trudnych do uzgodnienia elementów, w tym sakramentologia, należy do drugiej grupy. Wiemy z rozwoju idei teologicznych, że artykuły wiary dotyczące sakramentów oraz sposoby ich sprawowania są w dużej mierze uwarunkowane historycznie. Jeśli weźmiemy to pod uwagę, istnieje możliwość bardziej otwartego podejścia do eklezjalnego statusu tych Wspólnot chrześcijańskich, które, przykładowo, nie wiążą ważności kapłaństwa i sukcesji apostoelskiej ze znakiem nałożenia rąk, ale z tradycją apostoelskiej wiary całej wspólnoty<sup>96</sup>.

Wydaje się, że praktyczne aplikacje zasady hierarchii prawd są wciąż trudnym i odległym zadaniem, ponieważ – jak pisał Henn – łatwiej jest teoretycznie stwierdzić jej sensowność, niż ją zastosować do poszczególnych elementów doktryny chrześcijańskiej<sup>97</sup>.

## 2.2. PRYMAT PAPIESKI

Wiele osób i organizacji zaangażowanych w dialog ekumeniczny podkreślało już na soborze i na etapie rozmów międzywyznaniowych, że jedną z najpoważniejszych przeszkód na drodze do jedności chrześcijan jest forma sprawowania prymatu papieskiego<sup>98</sup>. Zagadnienie to

---

<sup>95</sup> Por. W. Henn, *Interpreting Marian Doctrine*, „Gregorianum” 1989, t. 70, nr 3, s. 424–432.

<sup>96</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu*, s. 197–198.

<sup>97</sup> Por. W. Henn, *The Hierarchy of Truths and Christian Unity*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1990, t. 66, nr 1, s. 112.

<sup>98</sup> Por. Ł. Kamykowski, *Urząd nauczycielski papieża w dialogu ekumenicznym* [w:] *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, Z.J. Kijas (red.), Bratni Zew, Kraków 1996, s. 27.

wybrzmiało najmocniej w opisywanej wcześniej encyklice Jana Pawła II *Ut unum sint*, gdzie czytamy:

To co dotyczy jedności wszystkich chrześcijańskich Wspólnot, wchodzi oczywiście w zakres spraw objętych posługą prymatu. Jako Biskup Rzymu dobrze wiem – i stwierdziłem to po raz kolejny w niniejszej encyklice – że pełna i widzialna komunია wszystkich Wspólnot, w których mocą wierności Boga zamieszkuje Jego Duch, jest gorącym pragnieniem Chrystusa. Jestem przekonany, że ponoszę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich Wspólnot i na wsłuchiwaniu się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację. (...) Modłę się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości<sup>99</sup>.

Cytowane słowa padają w szerokim kontekście eklezjologicznym. W ich tle dostrzegamy dynamiczną wizję Kościoła rozumianego jako *communio*, wezwanie do pokuty i nawrócenia, interpretację najczęściej wykorzystywanych w tym kontekście tekstów biblijnych, dotychczasowe rozstrzygnięcia doktrynalne oraz osobiste świadectwo biskupa Rzymu<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, nr 95.

<sup>100</sup> Por. T. Kałużny, Ł. Kamykowski, *Encyklika „Ut unum sint”. Wokół recepcji zaproszenia do dialogu na temat posługi biskupa Rzymu* [w:] *Testi Ioannis Pauli II. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Jego Eminencji księdza kardynała Stanisława Dziwisza metropolity krakowskiego i wielkiego kanclerza Papieskiej Akademii Teologicznej*, A. Baczyński, S. Koperek (red.), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2009, s. 438–445; B. Sesboüé, *Władza w kościele. Autorytet, prawda i wolność*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2003, s. 279–282; J. Famerée, *Ecclésiologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Peeters, Leuven–Paris–Bristol, CT 2017, s. 123–129.



Poza katolickimi<sup>101</sup>, także wiele ekumenicznych środowisk teologicznych potraktowało ten tekst papieża jako prośbę o pomoc w reformie prymatu i skierowało własne propozycje. Syntezę i komentarz do wybranych głosów na ten temat znajdujemy w dokumencie Dykasterii do spraw Popierania Jedności Chrześcijan zatytułowanym *Biskup Rzymu. Prymat i synodalność w dialogach ekumenicznych oraz w odpowiedziach na encyklikę „Ut unum sint”*<sup>102</sup>, który będzie stanowił schemat i podstawę dla refleksji w tym podrozdziale<sup>103</sup>. Warto zaznaczyć, że omawiane tam stanowiska pochodzą z deklaracji powstałych w wyniku różnych dialogów ekumenicznych i niosą szerszą, niż tylko katolicka, perspektywę teologiczną. Z takim założeniem prezentujemy je również w tym podrozdziale.

W słowie wstępnym do tekstu dykasterii jej prefekt Kurt Koch zaznaczył, że studium powstało na drodze konsultacji ekumenicznych i pracy synodalnej nad około trzydziestoma bezpośrednimi odpowiedziami na *Ut unum sint* i pięćdziesięcioma dokumentami dialogu ekumenicznego, które dotyczyły tego zagadnienia.

<sup>101</sup> Między innymi w Watykanie w dniach 2–4 grudnia 1996 roku odbyło się sympozjum naukowe „Prymat Następcy Piotra”, po którym Kongregacja Nauki Wiary wydała własne uwagi: Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19981031\\_primato-successore-pietro\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_pl.html) (dostęp: 7.12.2024).

<sup>102</sup> Dicastery for Promoting Christian Unity, *The Bishop of Rome. Primacy and synodality in the ecumenical dialogues and in the responses to the Encyclical „Ut unum sint”. A study document, 2024*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2024.

<sup>103</sup> Wiele wątków pobocznych zostało rozwiniętych i szerzej zanalizowanych w: D. Wąsek, *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Wydawnictwo WAM, Księży Jezuitów, Kraków 2014; D. Wąsek, *Papież strażnikiem „krążenia miłości”. Reforma prymatu w duchu Oliviera Clémenta*, „Studia Leopoliensia”, 2015, t. 8, s. 255–265; D. Wąsek, *Neuaustrichtung des Papsttums – Legitimität, Konfliktpunkte und Wandel* [w:] *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe: das theologische Programm von Papst Franziskus*, K. Appel, J. H. Deibl (hrsg.), Herder, Freiburg 2016, s. 366–378; D. Wąsek, *Natura i manifestacje kolegialności biskupów w dialogu z myślą Johna R. Quinna*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2019, t. 28, nr 2, s. 49–70.

Wprowadzenie w sposób syntetyczny ukazuje drogę refleksji papieża nad prymatem biskupa Rzymu, który z jednej strony ze swej natury powinien służyć budowaniu jedności, a z drugiej strony, wydaje się być najbardziej spornym obszarem rozmów między podzielonymi chrześcijanami. Czytamy tam, że możliwość debaty na ten temat pojawiła się dzięki zaproponowanemu w *Unitatis redintegratio* otwarciu Kościoła katolickiego na dialog z niekatolikami. Z troską o jedność Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* podkreślił, że prymat nie łączy się z pragnieniem dominacji nad ludzkością, ale z posługą miłości<sup>104</sup>, a przez wprowadzenie instytucji Synodu Biskupów i obowiązkowych konferencji episkopatów krajowych chciał uczynić jego sprawowanie bardziej kolegialnym. Jan Paweł II we wspomnianym już fragmencie *Ut unum sint* nie tylko zachęcił do dyskusji, ale – co wydaje się najistotniejsze – zasugerował, że należy rozdzielić nienaruszalną istotę prymatu od historycznych form jego sprawowania. Przekonanie to powtórzył również Benedykt XVI podczas spotkania z przedstawicielami Kościołów prawosławnych i wschodnich we Fryburgu w 2011 roku. Powiedział tam, że wspomniane rozróżnienie może dać owocne impulsy na przyszłość<sup>105</sup>. Pośród różnych, częściowo już opisanych, inicjatyw ekumenicznych papieża Franciszka, dla poruszanej tu kwestii ważne jest zwrócenie uwagi na zaniebdania wysiłków na polu reformy prymatu. W adhortacji *Evangelii gaudium* czytamy:

Od chwili, gdy zostałem wezwany, by żyć tym, o co proszę innych, muszę również myśleć o nawróceniu papieżstwa. Jako Biskup Rzymu, winienem pozostać otwarty na sugestie dotyczące sprawowania

---

<sup>104</sup> Por. Paweł VI, Encyklika „*Ecclesiam suam*”, o drogach, którymi Kościół Katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji, nr 114, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/encykliki/ecclesiam\\_suam\\_06081964](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964) (dostęp: 12.06.2024).

<sup>105</sup> Por. Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami Kościołów prawosławnych i wschodnich (Fryburg, 24 września 2011 r.)*, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110924\\_orthodox-freiburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110924_orthodox-freiburg.html) (dostęp: 3.12.2024).

mojej posługi, aby uczynić ją bardziej wierną znaczeniu, jakie Jezus Chrystus chciał jej nadać, oraz aktualnym potrzebom ewangelizacji. Papież Jan Paweł II poprosił o pomoc w znalezieniu «takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację». Niewiele postąpiliśmy w tym kierunku. Także papieństwo oraz centralne struktury Kościoła powszechnego muszą wsłuchiwać się w wezwania do nawrócenia<sup>106</sup>.

Pierwsza część omawianego dokumentu dotyczy stanowisk, które wprost odpowiadały na encyklikę Jana Pawła II. Wyszczególniono pisma podejmujące temat relacji między prymatem i kolegialnością lub synodalnością, zredagowane w ekumenicznych komisjach teologicznych Kościoła katolickiego i Kościołów prawosławnych<sup>107</sup>, Wschodnich Kościołów prawosławnych, wspólnot anglikańskich, luterańskich, reformowanych, metodystycznych, ewangelickich, baptystycznych, zielonoświątkowych, menonickich i Światowej Rady Kościołów. Intensywność tych wystąpień świadczy nie tylko o pogłębionym namyśle teologicznym, ale również o ekumenizmie duchowym, ponieważ zaprezentowane stanowiska doktrynalne powinny i w dużej mierze odzwierciedlać doświadczenia religijne wiernych.

W drugiej części autorzy poszukiwali odpowiedzi na pytanie o fundamentalne kwestie teologiczne najczęściej pojawiające się w dialogu o prymacie. Pierwsza z nich dotyczy podstaw biblijnych, a więc tekstów na temat roli Piotra w gronie apostołów. Ekumeniczna ich egzegeza pozwoliła na potwierdzenie szczególnych zadań Piotra

<sup>106</sup> Franciszek, *Adhortacja Apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, nr 32, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (dostęp: 3.10.2024).

<sup>107</sup> Szczegółowe opracowanie tego dialogu można znaleźć w: J. Bujak, *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005-2015*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016; A.A.J. DeVille, *Orthodoxy and the Roman Papacy. „Ut Unum Sint” and the Prospects of East-West Unity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2016.

w kręgu uczniów Jezusa oraz zasugerowała zasadność pewnych analogii między miejscem Piotra wśród apostołów a pozycją biskupa Rzymu wśród pozostałych biskupów. Prymat papieski nie jest więc sprzeczny z Nowym Testamentem i można go uznać za element Bożego zamysłu wobec Kościoła, ale teksty biblijne nie stanowią wystarczających podstaw dla aktualnego jego rozumienia. Nie można więc uzasadniać wszystkich doktrynalnych i instytucjonalnych wymiarów posługi papieskiej „tekstami Piotrowymi”. Powołując się na stanowisko Grupy z Dombes, zatrzymano się szczególnie nad fragmentem Ewangelii według św. Mateusza, w którym Jezus nazywa Piotra opoką (16,17–19), i zwrócono uwagę na różne możliwości interpretacyjne tej perykopy.

Na marginesie dokumentu dykasterii warto wspomnieć, że próby reinterpretacji nowotestamentalnych tekstów wykorzystywanych w teologii prymatu pojawiały się również w innych, nieobecnych w tym studium, propozycjach reformy. Przykład ciekawego i kompleksowego ich potraktowania znajdujemy u francuskiego teologa prawosławnego Oliviera Clémenta w książce *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*<sup>108</sup>. Najpierw zastanawia się on nad pierwszeństwem Piotra w katalogach apostołów (np. Mk 1,36; Dz 2,14 i 37). Choć na pierwszy rzut oka można w nich dostrzec formę prymatu, dokładna analiza pozwala na doprecyzowanie jego charakteru. W tym celu należy zestawić ze sobą dwa greckie terminy na określenie pierwszeństwa: πρῶτος i ἀρχή. Pierwszy z nich pojawia się, gdy jest mowa o wyliczaniu czy ustalaniu sekwencji, natomiast drugi określa źródło i zasadę. W Kościele ἀρχή dotyczy wyłącznie Jezusa, a w strukturach eklezjalnych można mówić tylko o πρῶτος. Piotr w bardzo wielu przypadkach nie posiadał głosu decydującego, więc Biblia pozwala na wyciągnięcie wniosku o niezależności poszczególnych apostołów,

<sup>108</sup> Prezentowane tu uwagi pochodzą głównie z książki: O. Clément, *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, M. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 11–23.

a w konsekwencji na proces, który moglibyśmy nazwać zarządzaniem kolegialnym. Ilustracją dla takiego podejścia jest tak zwany Sobór Jerozolimski (Dz 15,22–26), gdzie podejmowanie decyzji wymagało debaty między „apostołami i starszymi wraz z całym Kościołem”. Dla Clémenta najlepszym przykładem niezależności był św. Paweł, który został wybrany do misji ewangelizacyjnej przez Chrystusa, a do Piotra udał się dopiero po trzech latach, i to nie po to, by zyskać jego aprobatę, ale by się z nim poznać (Ga 1,15–18). Podczas późniejszego spotkania w Antiochii nie miał też oporów, by otwarcie sprzeciwić się Piotrowi (Ga 2,11). Co istotne, francuski teolog nie kwestionował roli Piotra w pierwotnym Kościele, dostrzegając jego miejsce w rozdzielających się strukturach. Zwracał jedynie uwagę, że obok Kefasa istniał reprezentowany przez Pawła wymiar charyzmatyczny, wiążący się z niezależnością, a czasem nawet wyższością nad urzędem.

Innym wątkiem biblijnym spośród tych poruszanych w *Rzym inaczej* są obietnice dawane Piotrowi przez Chrystusa (Mt 16,18; Łk 22,31n; J 21,15–17). Clément podkreślił, że dwie z nich występują w sąsiedztwie surowych napomnień skierowanych w stronę apostoła, a trzecia łączy się z uświadomieniem mu jego grzeszności i obietnicą męczeństwa<sup>109</sup>. Pozycja Piotra nie ma więc nic z chwały ziemskiej, a wnikliwe spojrzenie na jej naturę prowadzi do wniosku, że Kościół żyje tylko Bożym przebaczeniem, a jego moc jest jedynie w krzyżu Chrystusa<sup>110</sup>. W innym swym dziele *La révolte de l'Esprit* francuski teolog przeniósł środek ciężkości w narracji o prymacie na współczesny kontekst ekumeniczny. Jego zdaniem można dziś zobaczyć w po-

<sup>109</sup> Na konieczność uwzględnienia w dialogu ekumenicznym obydwu ewangelicznych portretów Piotra, umacniającego innych i słabego grzesznika zwrócił uwagę także J.R. Quinn, *The Exercise of the Primacy and The Costly Call to Unity* [w:] *The exercise of the primacy: continuing the dialogue*, P. Zagano, T.W. Tilley (eds.), Crossroad Pub. Co, New York 1998, s. 24n.

<sup>110</sup> Por. także E.A. Johnson, *Going Fishing: Papal Primacy and The Words of Women* [w:] *The exercise of the primacy: continuing the dialogue*, P. Zagano, T.W. Tilley (eds.), Crossroad Pub. Co, New York 1998, s. 48.

słudze biskupa Rzymu urząd budujący i gwarantujący jedność. Krytyczne stanowiska chrześcijan prawosławnych i protestantów pełnią jednak funkcję piętnowania jego braków i niedoskonałości, by pamiętać, że jest grzeszny i wezwany do nieustannego nawracania się<sup>111</sup>.

Trzecim, ważnym obszarem analiz biblijnych jest refleksja nad Mt 16,15–16, a więc dialogiem Jezusa i Piotra pod Cezareą Filipową. Francuski myśliciel nawiązał głównie do egzegezy antiocheńskiej i skupił się na relacji między imieniem apostoła a skałą, na której zbudowany jest Kościół. Podkreślił, że nie można utożsamiać dwóch użytych tam terminów (Πέτρος i πέτρα), ponieważ skałą nie jest Piotr, a wiara, którą ten wyznał („Ty jesteś Mesjaszem, Synem Boga żywego”), i każdy, kto wraz z apostołem wyznaje taką prawdę, jest następcą Piotra. On jest jedynie przykładem człowieka wyznającego bóstwo Chrystusa<sup>112</sup>. Można podsumować refleksję prawosławnego teologa następującymi jego słowami:

Biskup Rzymu „jest sukcesorem” Piotra, lecz swoje świadectwo musi zharmonizować ze świadectwem Pawłowym. Jego posługa polega na przypominaniu i obronie, a także rozpowszechnianiu wiary, którą Piotr i Paweł wyznali. „Prymat – pisze święty Ambroży – jest prymatem wyznania, a nie zaszczytu; wiary, a nie jurysdykcji”. Rola Rzymu, jego „Piotrowy” charyzmat polega więc na czuwaniu nad jednością Kościołów lokalnych, na uniemożliwianiu im izolowania

---

<sup>111</sup> Por. O. Clément, *La révolte de l'esprit. Repères pour la situation spirituelle d'aujourd'hui*, Stock, Paris 1979, s. 86n.

<sup>112</sup> Podobne podejście mają niektórzy chrześcijańscy teologowie z innych denominacji. Przykładowo, Denis Fortin, adwentysta dnia siódmego z Andrews University, pisał: „W rzeczywistości obaj, Piotr i Paweł nauczali, że Jezus jest skałą, na której zbudowany jest Kościół. Nigdzie w Nowym Testamencie nie znajdujemy wzmianki, że Jezus lub apostołowie ustanowili sakramentalny episkopat lub prymat papieski oparty na apostołstwie Piotrowym do krzewienia, zaszczerpienia czy utrzymania jedności pierwszych chrześcijan. Jedność jest raczej definiowana w kategoriach bycia chrześcijan w Chrystusie, przez ich akceptację, że Jezus jest Zbawicielem i Panem i przez chrzest”; D. Fortin, *Current Perspectives on Petrine Ministry and Papal Primacy*, „Andrews University Studies” 2003, t. 41, nr 2, s. 207.

się, na interweniowaniu na prośbę jednego z nich (jak w Koryncie w 96 lub 170 r.), na służeniu jako punkt odniesienia w sytuacji próby nawiązania do którejś z najpoważniejszych, najstarszych tradycji apostołskich. W pierwszych wiekach Rzym nie rości sobie prawa do jurysdykcji nad innymi Kościołami, lecz cieszy się szczególnym „autorytetem” („autorytetem”, a nie „władzą”), podstawowym „przyjęciem”, i wykazuje dużą troskliwość charytatywną<sup>113</sup>.

Wracając do dokumentu dykasterii, czytamy tam, że w debacie o źródłach biblijnych prymatu katolicy zostali skonfrontowani również z poglądami kwestionującymi przekazywalność posługi Piotrowej. Zdaniem wspomnianej już Grupy z Dombes, nie mamy nowotestamentalnych świadectw przemawiających za transferem autorytetu z Kościoła jerozolimskiego do rzymskiego. Bazując na tym przekonaniu, w dialogu luterańsko-katolickim w USA pojawił się pomysł wprowadzenia „funkcji Piotrowej” (*Petrine function*), niekoniecznie związanej z jakąś stolicą biskupią, której zadaniem byłoby promowanie i zachowywanie jedności Kościoła przez ułatwianie komunikacji między wspólnotami lokalnymi, koordynowanie wzajemnej pomocy oraz korygowanie i współpracę w działalności misyjnej. W wielu dialogach ekumenicznych podkreślana była też rola episkopatu na poziomie lokalnym, regionalnym i powszechnym, ponieważ ona jest pierwotniejsza od prymatu: najpierw było grono apostołów, a dopiero później spośród nich wybrany został Piotr. Jeśli jego rola była związana z władzą, to władzę tę należy rozumieć jako diakonię, służbę na wzór Chrystusa. Ogólnie rzecz ujmując, trzeba stwierdzić, że natura prymatu związana jest nie tyle z tekstami biblijnymi, ile z kontekstem żywej Tradycji pierwszych wieków chrześcijaństwa, która rozwijała się w perspektywie dwóch tendencji. Z jednej strony, wybrzmiewała narracja teologiczna, wynikająca z wiary w Kościołach apostołskich, a z drugiej strony, rosła rola Rzymu jako centrum politycznego, kulturalnego i religijnego ówczesnego świata. Zdaniem komisji katolicko-prawosławnej

<sup>113</sup> O. Clément, *Rzym inaczej*, s. 21.

w USA ten drugi czynnik był decydujący, więc „Rzym został potwierdzony jako stolica prymacjalna bez odniesienia do tradycji Piotrowej”. W tym miejscu warto wspomnieć o komentarzu do przekazywalności posługi Piotrowej każdorazowemu biskupowi Rzymu, który pojawił się w dialogu między Kościołem katolickim a Syryjskim Kościołem Prawosławnym Malankara. We wspólnym oświadczeniu dotyczącym episkopatu i posługi Piotrowej z 2002 roku czytamy, że zgodnie z Biblią i Tradycją Jezus powierzył Piotrowi szczególną posługę, a później przeszła ona na biskupa Rzymu w Kościele katolickim i patriarchę Antiochii w Syryjskim Kościele Prawosławnym. W praktyce mamy więc dwóch papieży dla dwóch różnych obszarów w Kościele.

W kolejnej części studium *Biskup Rzymu* podjęto refleksję na temat ustanowienia prymatu boskim prawem (*de iure divino*), co kwestionuje większość niekatolickich Wspólnot chrześcijańskich. Uważają oni, że za prymatem stoi jedynie prawo ludzkie (*de iure humano*). Szukając ekumenicznego konsensusu, stwierdzono, że świadomość historyczności Kościoła nie pozwala na ostre rozróżnienie tych dwóch praw. Właściwszym podejściem wydaje się uznanie, że prawo boskie jest zapośredniczone w ludzkim i występuje zawsze w konkretnych formach historycznych. Prymat papieski należy więc do istoty Kościoła, ale jest też otwarty na adaptacje do konkretnych realiów kulturowych i historycznych. Jak wspomniano, wiele „ran”, problemów i obaw niekatolików wiąże się z tymi zmiennymi, kontekstualnymi cechami prymatu, a nie z jego istotnymi aspektami.

Zagadnieniem związanym z umocowaniem prymatu w boskim prawie jest doktryna o nieomyślności i zwierzchnictwie jurysdykcyjnym biskupa Rzymu, zdefiniowana jako ostateczna na Soborze Watykańskim I w konstytucji *Pastor aeternus*<sup>114</sup>. Ekumeniczne komisje

---

<sup>114</sup> Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”* (18.07.1870) [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księży Jezuitów, Kraków 2005, s. 912–927.



teologiczne niejednokrotnie podejmowały się zadania hermeneutyki tych orzeczeń soborowych. Nie da się właściwie odczytać ustanowionych na *Vaticanum I* dogmatów bez uwzględnienia kontekstu historycznego tego soboru. Na podejście ojców soborowych wpłynęły, z jednej strony, gallikanizm, dzięki któremu ponownie doszły do głosu tendencje koncylarystyczne i eksponowanie wartości Kościołów lokalnych, oraz regalizm i antyklerykalny liberalizm. Z drugiej strony, wybuchła wojna francusko-pruska, co doprowadziło do skrócenia obrad. W rezultacie nie wybrzmiała teologia kolegialności biskupów, która została opracowana dopiero na Soborze Watykańskim II<sup>115</sup>. Biorąc to pod uwagę, Grupa Farfa Sabina zauważyła, że w interesujących nas dogmatach na poziomie intencji chodziło o pomoc w zapewnieniu jedności Kościoła w kwestiach wiary w obliczu zagrożenia oraz zapewnienie wolności ewangelizacji i obsadzania urzędów kościelnych w każdym systemie społecznym – cała reszta jest kontekstem. Maksymalistyczna interpretacja oparta na literze, a nie na duchu, byłaby zaprzeczeniem Tradycji Kościoła pierwszego tysiąclecia, który tak mocnego prymatu nie znał.

Dokument dykasterii krótko wspomina, że kluczowe znaczenie dla właściwego odczytania omawianych orzeczeń soborowych miała odpowiedź biskupów niemieckich na okólnik Bismarcka z 1875 r. i jej przyjęcie przez Piusa IX. Warto rozwinąć ten wątek dla pełniejszego zrozumienia zagadnienia prymatu jurysdykcyjnego papieża. Według relacji Johna R. Quinna w dwa lata po zamknięciu soboru niemieccy dyplomaci otrzymali od cesarza poufną wiadomość, że zgodnie z *Pastor aeternus* jurysdykcja papieska została rozszerzona na wszystkie diecezje, zastępując jurysdykcję biskupów. Ujawnienie tej notatki spowodowało oświadczenie biskupów niemieckich, którzy zarzucili

<sup>115</sup> Zagadnienie relacji między prymatem i kolegialnością biskupów w dokumentach ostatnich dwóch soborów zanalizował J. Krzywda, *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II, Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008.

Bismarckowi błędną interpretację soborowego dogmatu. Podkreślili, że papież jest przede wszystkim biskupem Rzymu i tam pełni rolę ordynariusza, więc nie może zastąpić episkopatów krajowych. One mają umocowanie w prawie boskim, więc żadna władza kościelna nie ma kompetencji, by to zmienić<sup>116</sup>. Wspomniana reakcja Piusa IX to list apostolski *Mirabilis illa constantia* z 1875 roku. Z uwagi na charakter tej wypowiedzi przytoczmy obszerniejszy jej fragment:

Przedłużyliście chwałę Kościoła, wy, Czcigodni Bracia, gdy podjęliście się przywrócić prawdziwe znaczenie orzeczeń Soboru Watykańskiego zniekształcone w podstępym wyjaśnieniu zawartym w pewnym rozpowszechnionym liście okrężnym, a uczyniliście to po to, by nie wprowadzał on wiernych w błąd i powodując wrogość, dawał, jak się wydaje – oparcie dla dokonywania podstępów przeciwko swobodzie wyboru nowego Papieża. Zaiste, wyrazistość i moc waszego oświadczenia jest taka, że – skoro nic nie pozostaje do życzenia – należałoby tylko wyrazić przy tej okazji Naszą ogromną radość. Jednak podstępne głosy niektórych pism domagają się od Nas również poważniejszego świadectwa. Te głosy, dla przywrócenia znaczenia odrzuconego przez was listu, usiłują odebrać wiarygodność waszej pracy, przekonując, że przyjęta przez was nauka zawierająca soborowe orzeczenia została złagodzona i że z tego powodu zupełnie nie zgadza się z myślą Stolicy Apostolskiej. My przeto odrzucamy to chytre i podstępne pomówienie i opinię, ponieważ wasze oświadczenie przypomina pierwotne, katolickie, a zatem właściwe twierdzenie świętego Soboru i Stolicy Świętej, tak bardzo trafnie obwarowane znakomitymi i pewnymi dowodami i tak przejrzysto wyjaśnione, aby każdemu uczciwemu człowiekowi wykazać, że w atakowanych orzeczeniach nie ma niczego nowego lub czegoś, co dokonywałoby zmiany w dawnych stosunkach i co mogłoby dostarczyć komuś pozoru dla powodowania wstrząsu w Kościele<sup>117</sup>.

<sup>116</sup> Por. J.R. Quinn, *The reform of the Papacy: the costly call to Christian unity*, Crossroad Pub Co, New York 1999, s. 79.

<sup>117</sup> Pius IX, *List apostolski „Mirabilis illa constantia”* [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, s. 271–272.

Na podstawie słów papieża możemy się domyślać, że opinia wyrażona przez Bismarcka wpisywała się w szerszą narrację i faktycznie dochodziła do głosu większa liczba osób, które twierdziły, że Sobór Watykański I odebrał kompetencje biskupom lokalnym. Świadczą o tym słowa: „głosy niektórych pism”. Pius IX potępił takie interpretacje jako pomówienie, podkreślając, że biskupi wciąż mają te same prawa, jakimi dysponowali wcześniej.

Wracając do tekstu *Biskup Rzymu*, znajdujemy tam wynikające z dialogów ekumenicznych wyjaśnienie, że dogmat o powszechnej jurysdykcji papieża zawiera szereg ograniczeń wynikających z samej konstytucji soborowej. Użyte w jego wyrażeniu terminy „zwyczajna” i „powszechna” dotyczą tego, że owa jurysdykcja jest nieodłączna od urzędu papieskiego i umożliwia papieżowi służbę jedności w całym Kościele, nie czyniąc z niego jednak kogoś na wzór absolutnego monarchy. W podobnym duchu zinterpretowano dogmat o nieomyślności. Podkreślono, że nie jest ona osobistą cechą papieża, ale przyznaniem, że w pewnych warunkach może on nieomyślnie głosić wiarę Kościoła. Stwierdzenie, że prezentowane tak prawdy nie wymagają konsensusu Kościoła, należy rozumieć kontekstualnie, jako odpowiedź na tendencje gallikanów i koncyliarystów. Sam termin *ex consensu ecclesiae* dotyczy raczej prawnego zatwierdzenia, a nie akceptacji tych tez przez Kościół. Nieomyślność nie jest więc aktem absolutnym i papież nie może głosić autorskiej nowej nauki, a jedynie podawać poszerzone rozumienie sformułowanych już doktryn, zakorzenionych w wierze Kościoła.

Przedstawione wyjaśnienia zbliżyły stanowiska różnych Wspólnot chrześcijańskich, ale nie rozwiązywały wszystkich wątpliwości. Omawiany dokument formułuje cztery zagadnienia, które wciąż budzą zastrzeżenia. Po pierwsze, nie do zaakceptowania dla luteran w świetle ich podejścia do Pisma Świętego wydaje się dogmat o papieskiej nieomyślności obejmujący możliwość definiowania także prawd z Tradycji. Drogą rozwiązania problemu mogłoby być ograniczenie decyzji

*ex cathedra* do definiowania prawd zawartych w Biblii. Po drugie, dla metodystów trudne do przyjęcia jest przekonanie o nieomyślności konkretnego człowieka, ponieważ wydaje się, że pełne rozeznanie prawdy przekracza możliwości grzesznych istot. Do zaakceptowania dla nich byłoby przekonanie, że nieomyślność jest cechą całego Kościoła, ale nie widzą możliwości uzasadnienia tezy, że biskup Rzymu może działać w tym procesie w imieniu całej wspólnoty. Po trzecie, szczególnie dla chrześcijan prawosławnych problematyczna jest relacja podległości między papieżem i biskupami. Choć interpretacja *Pastor aeternus* w kontekście *Lumen gentium* wskazuje na potrzebę działania kolegalnego przy podejmowaniu decyzji, z prawosławnego punktu widzenia Sobór Watykański II w sposób niewystarczający zinterpretował definicje *Vaticanum I*. Po czwarte, wiele wspólnot niekatolickich podkreśla potrzebę przemyślenia na nowo znaczenia *sensus fidei* i *sensus fidelium* w procesie recepcji orzeczeń Magisterium Kościoła. Choć komisja katolicko-anglikańska podkreśliła, że przyjęcie definicji doktrynalnych przez lud Boży jest inspirowanym przez Ducha Świętego wskazaniem, że są one wolne od błędu, to dla anglikanów niezrozumiałe jest, że papież może wydawać wiążące oceny bez konieczności akceptacji ze strony wiernych. Chrześcijanie prawosławni podkreślają podobny wymóg powszechnej recepcji dla orzeczeń soborowych.

W trzeciej części dokumentu dykasterii zatrzymano się nad perspektywami posługi jedności w zjednoczonym Kościele. Najpierw podano trzy, wynikające z wielu odpowiedzi na *Ut unum sint*, uzasadnienia dla potrzeby prymatu dla całego Kościoła. Pierwsze z nich to argument z Tradycji Apostolskiej. Wspólnoty, które ją uznają, zgadzają się, że w Kościele pierwszych wieków był prymat honorowy biskupa Rzymu, jednak rozumiany jako *primus inter pares*. Drugie uzasadnienie odwołuje się do historii eklezjologii. Skoro źródła historyczne podają, że od początku w Kościele na poziomie lokalnym i regionalnym istniała zarówno synodalność jak i prymat, nie ma powodów, by sądzić, że dziś nie powinien on funkcjonować również w wymiarze

powszechnym. Trzeci aspekt ma charakter praktyczny. Współczesne środowiska religijne dostrzegają potrzebę jakiegoś centrum komunii. Może być ono skuteczniej uzasadnione, jeśli jest zakorzenione w historii. W tej perspektywie szczególnie wspólnoty anglikańskie doceniają urząd, który pomaga zachować jedną wiarę. Papież byłby więc widzialnym znakiem jedności całego Kościoła.

Drugi blok trzeciej części to refleksja historyczna, wynikająca w dużej mierze z dialogów z Kościołem prawosławnym i wschodnimi Kościołami prawosławnymi. Autorzy odwołali się do czasów, w których możemy mówić o pełnej komunii, szukając w nich inspiracji dla współczesnych rozwiązań. Współistnienie różnych Kościołów lokalnych połączonych było wtedy więziami liturgicznymi, a nie prawnymi. Jedność potwierdzano przez wzajemne wypowiedzianie imion zwierzchników innych wspólnot podczas Eucharystii. Biskup Rzymu nie sprawował władzy kanoniczej nad innymi patriarchatami. Przejawami komunii były niesformalizowane gesty na poziomie regionalnym. Nie znaczy to, że wcale nie było prymatu na poziomie centralnym. Traktowano go jednak jako honorowe przywództwo w ramach głównych patriarchatów, a nie władzę rządu powierzoną jednemu z nich. Modelem z potencjałem jednoczącym może być struktura opisana w *Kanonach Apostolskich*. Czytamy tam, że każdy biskup na ważne inicjatywy powinien mieć zgodę tego, który jest pierwszy (πρῶτος), ale i pierwszy niczego nie może uczynić bez zgody wszystkich<sup>118</sup>. Innym z inspirujących źródeł mogą być akta synodu w Sardyce (343), gdzie Rzym traktowany jest jako

<sup>118</sup> „Kanon apostolski 34: Biskupi poszczególnych ludów winni znać swego prymasa i uznawać go za przełożonego, nie powinni podejmować żadnych ważnych czynności bez jego wiedzy, a każdy winien decydować jedynie w sprawach swej diecezji oraz terenów jej podległych. Również prymas niechaj nie czyni niczego bez wiedzy wszystkich [biskupów]: dzięki temu zapanuje zgoda i wielbiony będzie Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym”; *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, t. II, A. Baron, H. Pietras (red.), S. Kalinkowski, A. Caba (tłum.), Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, Kraków 2007, s. 280.

instancja odwoławcza w sprawach dyscyplinarnych lub w przypadku konfliktów między biskupami i metropolitami<sup>119</sup>. Do zaakceptowania przez wielu chrześcijan byłaby też szczególna rola papieża podczas soborów. Choć nie zwoływał on tych zgromadzeń i im nie przewodniczył, a czasem nawet nie był na nich bezpośrednio obecny, jego inicjatywy były bardzo ważnym przyczynkiem do ostatecznych ustaleń i pomagały w ich recepcji. Modelowy mógłby być w końcu zróżnicowany charakter Kościołów lokalnych w pierwszym tysiącleciu. Skoro wtedy jedność nie przeszkadzała pluralizm form eklezjalnych, to i dzisiaj można pomyśleć o odchodzeniu od pełnej unifikacji.

Zdając sobie sprawę, że każdy moment historyczny ma swój niepowtarzalny kontekst, trudno bezrefleksyjnie kopiować rozwiązania z przeszłości<sup>120</sup>. W ostatniej części tego bloku dokumentu dykasterii podjęto próbę sformułowania zasad, które wynikają z przeszłości i mogą być pomocne w budowaniu jedności w XXI wieku. Główna z nich to łączenie prymatu z synodalnością. Szczególnie w dialogu z prawosławiem podkreślano, że nie można dzielić chrześcijan na pochodzących ze Wschodu, gdzie promuje się synodalność i kolegialność, oraz tych z Zachodu, gdzie ważniejszy jest prymat. Właściwe podejście powinno uwzględniać prymat sprawowany w duchu kolegialnym i synodalnym.

---

<sup>119</sup> Sardyka (343–344): „Kanon 3: Biskup nie powinien udawać się do obcej diecezji bez zaproszenia; biskup nie powinien wzywać biskupa z innej prowincji na rozjemcę; odwołania od wyroków należy kierować do Rzymu”; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. I, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księży Jezuici, Kraków 2006, s. 148.

<sup>120</sup> Z podobnym podejściem spotykamy się u Pedro Rodrígueza, który przestrzegał przed budowaniem nowej eklezjologii w duchu powrotu do źródeł w stylu przypominającym prace archeologiczne. Jeśli budujemy nowe modele, powinniśmy korzystać zarówno z bogactwa przeszłości, jak i uwzględniać wymagania przyszłości; P. Rodríguez, *Natura e fini del primato del Papa. Il Vaticano I alla luce del Vaticano II* [w:] *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la dottrina della fede. Testo e commenti*, R. Pesch (ed.), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2002, s. 111.

Także w tym punkcie można uzupełnić refleksję stanowiskiem wspomnianego Oliviera Clémenta. Jego zdaniem najpoważniejszym wyzwaniem na polu eklezjologii jest budowanie Kościoła na wzór Trójcy Świętej, a więc wspólnoty, w której panuje jedność, ale szanuje się różnorodność. Francuski teolog pisał o brakach w budowaniu takiej jedności we własnym środowisku. Czytamy:

Prawosławni diaspory, ponieważ musieli określać kwestie zasadnicze, powiedzieliby: Kościół to wspólnota wspólnot opartych na Eucharystii i nią zjednoczonych. Wszystkie wspólnoty eucharystyczne gromadzą się wokół biskupa. Wszyscy biskupi trwają w komunii synodalnej wokół prymatów lokalnych, które kierują życiem i umożliwiają Kościołom lokalnym zbytnie zasklepienie się w sobie. Lecz jest to wizja idealna. W rzeczywistości są to Kościoły autokefaliczne, które współpracują ze sobą w bardzo nikłym stopniu, silnie zhierarchizowane, chociaż, według utartego wyrażenia, „zwierzchnictwo pozostaje w soborze”, który jest niejako odzwierciedleniem lokalnych episkopatów. Koncepcja Kościoła jako komunii wspólnot eucharystycznych stanowi podstawę prawosławia, lecz jej realizacja jest sprawą dalekiej przyszłości, i to wydaje się dramatem dzisiejszego prawosławia, nakazującym i usprawiedliwiającym konieczność jego reformy w XXI wieku<sup>121</sup>.

Zdaniem tego autora przeciwne tendencje dominują w Kościele katolickim. Tam widział przeakcentowanie centralizmu, które wiązał z niewłaściwym podejściem do roli Ducha Świętego. Według niego używane w teologii określenie „Tchnienie bierne” sugeruje podporządkowanie Ducha Świętego Synowi. Jeśli na takiej koncepcji zbudowany jest Kościół, to działanie Ducha w wiernych podporządkowane jest hierarchii, a w rezultacie chrześcijaństwo staje się „piramidalnym społeczeństwem”, a nie „miejscem kontynuowania Pięćdziesiątnicy”<sup>122</sup>. Sytuacja ta może być nazwana *filioquizmem*, w nawiązaniu do formuły

<sup>121</sup> O. Clément, *Pamiętniki nadziei. Rozmowa z Jeanem-Claudem Noyer*, M. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2008, s. 208.

<sup>122</sup> Por. O. Clément, *La révolte de l'esprit*, s. 86.

*filioque*, deprecjonującej, w jego przekonaniu, rolę Ducha Świętego. Clément pisał, że tak budowane struktury eklezjalne w katolicyzmie zamykały Kościół na ruchy charyzmatyczne i czasem potępiały wiernych, którzy niezależnie od struktur wychodzili z ewangelicznymi inicjatywami, co stało się jedną z przyczyn reformacji<sup>123</sup>.

Podobne stanowisko zaprezentował jezuita Thomas P. Rausch. Promował on eklezjologiczny model komunii wspólnot lokalnych, krytykując inicjatywy wprowadzające do Kościoła ustrój monarchistyczny. Podkreślał konieczność poszanowania zasady pomocniczości i zwrotu w stronę większej kolegialności<sup>124</sup>. Dokument dykasterii wyraża pragnienie synodalności zaczerpniętym z dialogów hasłem: „wszyscy-niektórzy-jeden”, gdzie „wszyscy” odnosi się do słuchania powszechnego zmysłu wiernych, „niektórzy” to docenienie kolegialności biskupów, a „jeden” to prymat, który powinien być zawsze sprawowany w kontekście dwóch pozostałych wymiarów.

Na kanwie tych rozważań dykasteria postawiła pytanie o relację między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi. Rozwijając to zagadnienie, idąc za stanowiskiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, stwierdzono, że nie można mówić o pierwszeństwie którejkolwiek z tych rzeczywistości. W cytowanym dokumencie Komisji czytamy, że „dzięki temu, że jest katolicki, Kościół czyni powszechnym to, co lokalne i lokalnym to, co jest powszechne”<sup>125</sup> i w ten sposób są one wobec siebie wewnętrzne. „W Kościele jako katolickim

<sup>123</sup> Por. O. Clément, *La révolte de l'esprit*, s. 92; D. Klejnowski-Różycki, *Oliwiera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009, s. 152–159.

<sup>124</sup> Por. T. Rausch, *Archbishop Quinn's Challenge: A Not Impossible Task* [w:] *The exercise of the primacy: continuing the dialogue*, P. Zagano, T.W. Tilley (eds.), Crossroad Pub. Co, New York 1998, s. 71.

<sup>125</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 59, <https://synod.org.pl/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-pdf/#2-toc-title> (dostęp: 22.02.2022).



różnorodność nie jest jedynie współlistnieniem, ale połączeniem we wzajemnej korelacji i zależności: *perichoresis* eklezjologiczna, w której komunია trynitarna odnajduje swoje eklezjalne odzwierciedlenie. Komunია Kościołów między sobą w jednym Kościele powszechnym wyjaśnia eklezjologiczne znaczenie kolegialnego „my” episkopatu zgromadzonego w jednośc *cum Petro et sub Petro*<sup>126</sup>.

Dialogi ekumeniczne poświęcają też wiele miejsca regionalnym strukturom eklezjalnym, rozważając formę sprawowania prymatu w odniesieniu do połączonych jedną kulturą i tradycją Kościołów lokalnych. Zdaniem przedstawicieli prawosławnych Kościołów na Wschodzie, nie do zaakceptowania w perspektywie przyszłej jednośc*i* jest relacja zbudowana między Rzymem a katolickimi Kościołami Wschodu. Roszczenie bezpośredniej jurysdykcji papieskiej i pojawiające się w historii przejawy uniatyzmu, czyli przekonania, że Kościoły niebędące w jednośc*i* z Rzymem należy objąć działalnością misyjną, by przywrócić je do komunii, nie mogą stanowić kontekstu dla wysiłków ekumenicznych, ponieważ docelowy model eklezjalny nie powinien być rodzajem fuzji, a związkiem, któremu odpowiada określenie „Kościoły siostrzane”. Patrząc na wspólnoty chrześcijańskie na Zachodzie, wrażliwość na lokalne struktury eklezjalne domaga się uznania szerokich kompetencji zgromadzeń biskupów. Zdaniem Grupy z Dombes powinni mieć oni prawo do decydowania o organizacji własnych Kościołów, mianowaniu biskupów, określaniu programów katechetycznych i kształtu liturgii. W dialogu z Kościołem Szwecji i starokatolikami często wracał temat patriarchalnej konstrukcji Kościoła w pierwszych wiekach jako paradygmatyczny dla przyszłych relacji. W takim modelu papież byłby pierwszym wśród patriarchów<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 60.

<sup>127</sup> Próby aplikacji starożytnych struktur patriarchalnych do współczesnego Kościoła dokonał J.R. Quinn, *Ever ancient, ever new. Structures of communion in the Church*, Paulist Press, New York, NY-Mahwah, NJ 2013.

Zdaniem anglikanów do takiego myślenia o decentralizacji faktycznie przybliży postulowane przez papieża Franciszka zwiększenie kompetencji konferencji episkopatów krajowych. Jednocześnie, jako przeciwny przykład nadmiernej centralizacji, wskazywana jest natura ordynariatów personalnych, które powstają na mocy konstytucji apostołskiej *Anglicanorum coetibus* Benedykta XVI<sup>128</sup> wraz z późniejszymi uzupełnieniami Kongregacji Nauki Wiary<sup>129</sup>. Generalnie, w relacjach prymatu do struktur regionalnych inne wspólnoty oczekują przede wszystkim wdrożenia zasady pomocniczości w stylu, w jakim realizowana ona była w Kościele w starożytności. Znaczyłoby to, że biskup Rzymu interweniowałby tylko wtedy, gdy „niższe” instancje nie byłyby w stanie sobie poradzić. Dzięki takiemu podejściu zachowana byłaby „zdrowa” różnorodność w teologii, liturgii, świadectwie i służbie, a prawa mniejszości byłyby właściwie chronione w ramach jednej wiary. Jak to wybrzmiało w dialogu luterancko-katolickim w USA, władza papieża nie powinna być większa niż taka, jaka jest konieczna do pełnienia funkcji promotora i strażnika jedności, więc on sam powinien dobrowolnie ograniczyć własne kompetencje jurysdykcyjne.

Ostatni rozdział *Biskup Rzymu. Prymat i synodalność w dialogach ekumenicznych oraz w odpowiedziach na encyklikę „Ut unum sint”* zawiera praktyczne sugestie i prośby skierowane do Kościoła katolickiego w dialogach ekumenicznych, mogące bardziej otworzyć prymat na budowanie jedności między chrześcijanami. Pierwsza z nich to reinterpretacja doktryny Soboru Watykańskiego I, polegająca na poszukiwaniu nowych wyrażeń dla pierwotnych intencji ojców soborowych

---

<sup>128</sup> Benedykt XVI, *Konstytucja apostołska „Anglicanorum coetibus”* (04.11.2009), „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2010, t. 31, nr 1, s. 11–13.

<sup>129</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Complementary Norms for the Apostolic Constitution „Anglicanorum Coetibus”* (2019), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20190319\\_norme-anglicanorum-coetibus\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20190319_norme-anglicanorum-coetibus_en.html) (dostęp: 6.12.2024).

i umieszczeniu papieskiej nieomyślności w kontekście „obietnicy, zaufania i nadziei”, a nie „prawa, obowiązku i posłuszeństwa”<sup>130</sup>.

Druga sugestia to zróżnicowanie formy sprawowania prymatu papieskiego, uwzględniające inne obowiązki biskupa Rzymu wobec własnej diecezji, inne wtedy, gdy pełni rolę zwierzchnika Kościoła na Zachodzie (patriarcha Zachodu), a jeszcze inne wobec Kościoła powszechnego lub szerszej wspólnoty chrześcijańskiej. W niemieckim dialogu luterańsko-katolickim te rozróżnienia zostały jeszcze bardziej rozbudowane. Zasugerowano, by wyszczególnić kompetencje papieża jako biskupa Rzymu, pasterza całego Kościoła, głowy Kolegium Biskupów, patriarchy Zachodu, prymasa Włoch, arcybiskupa i metropolity prowincji kościelnej Rzymu oraz suwerena Watykanu. Na marginesie tej refleksji warto dodać, że w obecnych realiach łączenie wszystkich funkcji papieskich powoduje wiele komplikacji. Jak wspomniał John R. Quinn, szczególnie w odniesieniu do diecezji rzymskiej papież nosi tytuł ordynariusza, a obowiązki wypełnia inny biskup. Jako przykłady zmarginalizowania tej funkcji w urzędzie papieskim, amerykański hierarcha wskazał, że elekcja papieża następuje w bazylice św. Piotra, choć katedra diecezjalna jest na Lateranie, a kalendarz liturgiczny, którym posługuje się biskup Rzymu, ma inny układ uroczystości niż ten, który obowiązuje w diecezji rzymskiej<sup>131</sup>.

Trzeci postulat dotyczy synodalności *ad intra*. W dialogach przewija się przekonanie, że wiarygodność wysiłków ekumenicznych Kościoła katolickiego weryfikuje się przez procedury budowania wspólnoty wewnątrz samych struktur katolickich. Uczestnictwo duchownych i świeckich w procesach synodalnych, realizacja kolegialności biskupów, udział Kościołów lokalnych w decyzjach Rzymu,

---

<sup>130</sup> Aktualny stan badań nad tą kwestią zaprezentowano w tekstach zebranych w: *Vatican I, infallible or neglectable? Historical and theological approaches to the event and reception of the First Vatican Council*, D. Bosschaert, P. de Mey, S. Beentjes (eds.), Brepols, Turnhout 2023.

<sup>131</sup> Por. J.R. Quinn, *The reform of the Papacy*, s. 148–149.

pielęgnowanie różnorodności opinii teologicznych, procedury Kurii Rzymskiej to obserwowane przez chrześcijan niekatolików przestrzenie, które stanowią test dla autentyczności otwartości Kościoła katolickiego na dialog *ad extra*.

Ostatnia sugestia to synodalność *ad extra*. Z niektórych dialogów płynie postulat zwołania przez papieża „ekumenicznego soboru” rozumianego jako wspólne spotkanie przedstawicieli Kościoła katolickiego i innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich w celu debaty nad istotnymi kwestiami doktrynalnymi i duszpasterskimi. Konsultacje i wymiana myśli powinny się odbywać również na szczeblach regionalnych, gdzie regularnie biskupi z różnych wyznań dawaliby publiczne świadectwo pragnienia komunii. Anglikanie zasugerowali, by biskupi anglikańscy towarzyszyli katolickim podczas wizyt *ad limina* w Rzymie. Poza spotkaniami i konsultacjami, wszyscy chrześcijanie na każdym poziomie w Kościele powinni dążyć do wspólnych działań i razem się modlić. Jako przyczynki do takich inicjatyw wymieniono wspomniane już gesty papieża Franciszka, który nie tylko przyjmuje na audiencjach liderów innych wspólnot chrześcijańskich, ale wraz z nimi pielgrzymuje i organizuje modlitewne czuwania.

W podsumowaniu dokumentu dykasterii ponownie, syntetycznie nakreślono główne owoce refleksji prymacjalnej w dialogach ekumenicznych. Wśród nich wymieniono odnowioną lekturę tekstów „Piotrowych”, wyjaśnienie boskich i ludzkich źródeł prymatu i reinterpretację dogmatów *Vaticanum I*. Istotną konkluzją z większości rozmów było także uznanie potrzeby prymatu papieskiego, choć w formie jego sprawowania bliższej tej z pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, a więc w duchu synodalności i poszanowania autonomii Kościołów lokalnych.

Omawiany tekst uzupełniono dodatkiem: *W kierunku sprawowania prymatu w XXI wieku. Propozycja zgromadzenia plenarnego Dykasterii do spraw Promowania Jedności Chrześcijan oparta na dokumencie studyjnym „Biskup Rzymu”*. Po docenieniu refleksji, jakie z różnych

ekumenicznych środowisk napłynęły po ogłoszeniu encykliki Jana Pawła II *Ut unum sint*, wyszczególniono tam zadania, które w najbliższej przyszłości domagają się szczególnej troski. Pierwsze z nich to lepsza koordynacja dialogów, które toczą się na różnych poziomach, mają różną rangę i rozmówców z różnych wyznań, by uniknąć powtórzeń i wzajemnie się ubogacać. Drugie zadanie to połączenie w jedno zagadnienie prymatu i synodalności, ponieważ dziś wyraźnie widać, że nie są to wymiary przeciwstawne, a komplementarne i konstytutywne dla eklezjologii. Zaproponowano metodologię, w świetle której dialog teologiczny na temat prymatu miałby się rozpocząć od refleksji nad synodalnością. Po trzecie, doprecyzowania, wyjaśnienia i jednoznacznego zdefiniowania domagają się kluczowe określenia teologiczne, które pojawiają się w różnych dialogach. Wymieniono tu przykładowo takie terminy jak synodalność/soborowość, kolegialność, prymat, autorytet, władza, administracja, rządzenie, jurysdykcja, a przede wszystkim Kościół powszechny (różnica między *Ecclesia universalis* a *Ecclesia universa*). Czwartą troską jest wspieranie procesu recepcji rezultatów dialogów, by mogły stać się wspólnym dziedzictwem. Piąte zadanie to aktualizacja stanu relacji między poszczególnymi wspólnotami chrześcijańskimi, by nie koncentrować się jedynie na historycznych różnicach doktrynalnych, ale widzieć również obecną dziś, pogłębioną współpracę i wzajemną życzliwość.

W dalszej części dykasteria wydobyla z dialogów propozycje, które uznała za najbardziej obiecujące. Podkreśliła ona w tym temacie zasadę pomocniczości, interpretację dogmatów o prymacie jurysdykcyjnym i o nieomylności w świetle *Lumen gentium* i eklezjologii *communio*, rozróżnienie między różnymi obowiązkami papieża w zależności od pełnionej funkcji, uwzględniając szczególnie jego posługę biskupią na szczeblu lokalnym oraz konieczność rozwijania w strukturach eklezjalnych praktyki synodalności i kolegialności jako *modus vivendi et operandi* całego Kościoła. Jako bardzo ważną i odważną deklarację uznać należy stwierdzenie, że Kościół katolicki może od-

nowić formę sprawowania prymatu papieskiego i zaproponować model, który będzie zbudowany w oparciu o służbę w miłości, otwarty na różnorodność wspólnot lokalnych i oparty głównie o te wymiary papieżstwa, które istniały w pierwszym tysiącleciu. Podejmując dalsze dialogi i inicjatywy ekumeniczne trzeba mieć jednak świadomość, że ostatecznym źródłem i zasadą komunii może być tylko Duch Święty, którego światło powinno oświetlać wspólną drogę chrześcijan.

### 3. EKUMENIZM W POLSCE

Prezentacja recepcji katolickich zasad ekumenizmu zawartych w dekrecie *Unitatis redintegratio* byłaby niepełna bez nakreślenia choćby tylko ogólnej panoramy ekumenicznego zaangażowania Kościoła katolickiego w Polsce po Soborze Watykańskim II<sup>132</sup>. W tym celu na początku zwrócimy uwagę na struktury ekumeniczne, a następnie przedstawimy główne przejawy działalności ekumenicznej Kościoła katolickiego w Polsce<sup>133</sup>.

#### 3.1. STRUKTURY EKUMENICZNE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Promocja idei ekumenicznych wymaga nie tylko otwartości umysłów, ale i konkretnego zaplecza organizacyjnego. Spójrzmy na początki wysiłków organizacyjnych na tym polu w naszym kraju.

---

<sup>132</sup> Na temat realizacji soborowych idei ekumenicznych w innych krajach zob. *Życie ekumeniczne w Kościołach lokalnych*, P. Jaskóła, R. Porada (red.), Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2003; R. Vázquez Jiménez, *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”*, s. 363–388; R. Burigana, *Una straordinaria avventura. Storia del Movimento ecumenico in Italia (1910–2010)*, EDB, Bologna 2013.

<sup>133</sup> Szerzej na ten temat zob. *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016.

## *Pierwsze struktury*

Początki ekumenicznej działalności Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce sięgają 1961 roku. W październiku tego roku z inicjatywy ks. Stanisława Mystkowskiego, za zgodą prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, została utworzona Sekcja Ekumeniczna przy Warszawskim Studium Duszpasterskim. Jej działalność obejmowała między innymi wykłady o tematyce ekumenicznej dla duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego, dla sióstr zakonnych i dla katechetów. Zapraszano prelegentów nie tylko katolickich, ale także z innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. W wykładach tych uczestniczyli także świeccy, zainteresowani problematyką ekumeniczną. Dnia 10 stycznia 1962 roku, za zgodą kard. Stefana Wyszyńskiego, odbyło się pierwsze nabożeństwo ekumeniczne w Kościele Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża pw. św. Marcina w Warszawie. Kilkanaście dni później delegacja katolicka wzięła udział w nabożeństwie ekumenicznym w kościele luterańskim<sup>134</sup>.

Prace ekumeniczne prowadzone w ten sposób szybko otrzymały oficjalny mandat. Dnia 1 października 1962 roku kard. Wyszyński powołał przy warszawskiej kurii metropolitalnej Ośrodek do Spraw Jedności Chrześcijan, który kontynuował prace wcześniejszej Sekcji Ekumenicznej. Na jego czele stanął ks. Władysław Miziołek. Ośrodek ten podjął starania w celu nawiązania kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną, jak również zorganizowania pracy ekumenicznej w skali ogólnokrajowej. W związku z tym pod koniec stycznia 1965 roku, dla przykładu, z inicjatywy tegoż Ośrodka odbył się w Warszawie zjazd duszpasterzy ekumenicznych ze wszystkich diecezji w Polsce<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Por. W. Miziołek, *Inicjatywy ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra...*, s. 398.

<sup>135</sup> Por. W. Miziołek, *Inicjatywy ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego*, s. 399; L. Balter, *Ekumenizm w Polsce po Soborze Watykańskim II* [w:] *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, P. Jaskóła (red.), Wydział Teologiczny UO, Opole 2000, s. 109.

## *Komisja/Rada Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu*

Komisja Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu została powołana przez Konferencję Episkopatu Polski dnia 10 lutego 1966 roku. W 1996 roku przekształcono ją w Radę Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu<sup>136</sup>. Celem Komisji/Rady jest: 1) wprowadzenie w życie Dekretu o ekumenizmie oraz dyrektyw Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski dotyczących rozwoju ruchu ekumenicznego w Polsce; 2) organizowanie badań odnoszących się do problemów ekumenicznych oraz formacja ekumeniczna duchownych i wiernych świeckich; 3) dążenie do zbliżenia między Kościołem katolickim i innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi w Polsce. Ponadto przed Komisją stoi zadanie współpracy z diecezjalnymi ośrodkami ekumenicznymi. Oficjalnym organem Komisji był „Biuletyn Ekumeniczny” (wydawany do 2010 roku)<sup>137</sup>.

W trosce o upowszechnianie działalności ekumenicznej w całym kraju Komisja wypracowała *Instrukcję* dla referentów diecezjalnych ośrodków ekumenicznych<sup>138</sup>. Komisja przygotowała ponadto *Wyttyczne* w sprawie ekumenicznej formacji w seminariach duchownych i fakultetach teologicznych w Polsce<sup>139</sup> oraz ramowy program wykładów

<sup>136</sup> Pierwszym przewodniczącym Komisji został bp Jerzy Modzelewski (1966–1969). Następnie funkcję tę pełnili: bp Władysław Jędruszek (1969–1974), bp Władysław Miziołek (1975–1979), abp Alfons Nossol (1980–2006), bp Tadeusz Pikus (2006–2011), bp Krzysztof Nitkiewicz (2011–2021) i bp Jacek Jezierski (2021–).

<sup>137</sup> Por. *Utworzenie Komisji Episkopatu Polski*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1967, t. 1, nr 1, s. 1; *Regulamin Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 224–227; L. Balter, *Ekumenizm w Polsce po Soborze Watykańskim II*, s. 109–110.

<sup>138</sup> Por. Komisja Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, *Instrukcja dla referentów względnie kierowników Diecezjalnych Ośrodków Ekumenicznych* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 228–230.

<sup>139</sup> Por. Komisja Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, *Wyttyczne programowe w sprawie ekumenicznej formacji w seminariach duchownych i fakultetach teologicznych w Polsce*, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 230–233.



nt. „Zagadnienia ekumeniczne”<sup>140</sup>. Corocznie organizowane są spotkania diecezjalnych i zakonnych referentów, na których omawiane są aktualne wydarzenia ekumeniczne. Wspólnie z Polską Radą Ekumeniczną opracowywane są materiały duszpasterskie na Tydzień Powszechnej Modlitwy o Jedność Chrześcijan<sup>141</sup>.

Ważnym aspektem działalności Komisji było nawiązanie na początku lat 70. ubiegłego wieku oficjalnych kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną. W 1974 roku utworzono Komisję Mieszaną do Spraw Kontaktów między Kościołem Rzymskokatolickim w Polsce a Polską Radą Ekumeniczną. Pierwsze jej posiedzenie odbyło się 22 maja 1974 roku. Dnia 7 grudnia 1977 roku ustanowiona została Podkomisja do Spraw Dialogu Doktrynalnego. W 1997 roku w miejsce Komisji i Podkomisji do Spraw Dialogu powołano Komisję do Spraw Dialogu Konferencji Episkopatu Polski i Polskiej Rady Ekumenicznej. W tym samym roku Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła składy katolickiej strony trzech nowych komisji do spraw dialogu bilateralnego: z Kościołem Starokatolickim Mariawitów w RP, z Kościołem Polskokatolickim w RP oraz z Kościołem Adwentystów Dnia Siódmego w RP. Podjęto też dialog z Kościołem Ewangelicko-Augsburskim. W 2001 roku został ustanowiony Zespół Bilateralny Katolicko-Prawosławny<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Por. Komisja Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, *Ramowy program wykładów pt. „Zagadnienia ekumeniczne” (dla studentów teologii)*, [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, s. 234–235.

<sup>141</sup> Por. Z. Glaeser, K. Karski, Z.J. Kijas, *Aktualne struktury ekumeniczne w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 55–56.

<sup>142</sup> Por. L. Balter, *Ekumenizm w Polsce po Soborze Watykańskim II*, s. 123; Z. Glaeser, K. Karski, Z.J. Kijas, *Początki i rozwój ruchu ekumenicznego w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 35; K. Nitkiewicz, *Kościół katolicki w dialogu ekumenicznym – ludzie, nauczanie, działania* [w:] *Lublin. Miasto zgody religijnej. Ekumenizm w historii, teologii, kulturze*, S. Pawłowski, S.J. Żurek (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2017, s. 220–221.

### 3.2. GŁÓWNE PRZEJAWY DZIAŁALNOŚCI EKUMENICZNEJ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego w Polsce przybiera różne formy i obejmuje liczne inicjatywy. W naszej refleksji zwrócimy uwagę na trzy istotne wymiary tej aktywności: duchowy, doktrynalny i praktyczny. W prezentacji zagadnienia ograniczamy się do przybliżenia jedynie wybranych osiągnięć polskiej ekumenii.

#### *Dokonania polskiego ekumenizmu doktrynalnego*

Istotną rolę w dążeniu do widzialnej jedności chrześcijan odgrywają międzykościelne dialogi doktrynalne. Zmierzają one do wyjaśnienia nauki swej wspólnoty i lepszego poznania doktryny innych wspólnot chrześcijańskim. Dialogi teologiczne, w które zaangażowany jest Kościół katolicki w Polsce, dotyczą kwestii mających ścisły związek z konkretną sytuacją życiową wiernych. W związku z tym w centrum prowadzonych od końca lat 70. XX wieku dialogów znajdują się dwa główne tematy: wzajemne uznanie chrztu oraz teologia i praktyka duszpasterska związana z zawieraniem małżeństw osób o różnej przynależności wyznaniowej<sup>143</sup>.

Owoce dialogu w Polsce na temat chrztu jest wspólna deklaracja *Sakrament chrztu znakiem jedności*, podpisana w 2000 roku przez Kościół katolicki i Kościoły należące do Polskiej Rady Ekumenicznej (z wyjątkiem Kościoła Chrześcijan Baptystów)<sup>144</sup>. W ramach dialogu w Polsce w 2011 roku został również wypracowany projekt doku-

<sup>143</sup> Por. M. Składanowski, *Ekumeniczne oblicze Kościoła katolickiego w Polsce* [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050 rocznica Chrztu*, J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto (red.), s. 202–203.

<sup>144</sup> Por. *Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia* (23.01.2000), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2000, t. 16, nr 1, s. 143–144. Na temat historii dialogu w Polsce na temat chrztu zob. Z. Glaeser, W. Hanc, *Międzywyznaniowe dialogi doktrynalne w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 77–90.

mentu pt. *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej*, który został przesłany do Stolicy Apostolskiej, gdzie do tej pory czeka na *recognitio*<sup>145</sup>.

Owoce dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołami zrzeszonymi w Polskiej Radzie Ekumenicznej są wspólne przesłania i apele dotyczące ważnych spraw religijnych i społecznych, np.: *Apel Kościołów w Polsce o ochronę stworzenia* (2012); *Apel Kościołów w Polsce o poszanowanie i świętowanie niedzieli* (2015); *Przesłanie Kościołów w Polsce w sprawie uchodźców* (2016); *Przesłanie Kościołów w 100. Rocznicę odzyskania niepodległości przez Polskę* (2018)<sup>146</sup>. Ważnym ekumenicznym wydarzeniem było także podpisanie w 2012 roku przez Kościół rzymskokatolicki w Polsce i Rosyjski Kościół Prawosławny *Wspólnego przesłania do narodów Polski i Rosji*<sup>147</sup>.

Spośród dialogów bilateralnych na uwagę zasługuje między innymi dialog katolicko-prawosławny w Polsce. Jednym z centralnych tematów prac Zespołu Bilateralnego Katolicko-Prawosławnego jest sprawa małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej, a w ostatnim czasie wyzwania duszpasterskie związane z wojną w Ukrainie<sup>148</sup>. W ramach dialogu między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem polskokatolickim, obok wspólnych spotkań, organizowane są sesje

<sup>145</sup> Por. *Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku trzeciego tysiąclecia* [projekt dokumentu z dnia 10 maja 2011], <https://ekumenia.pl/materiały/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/malzenstwo-chrzcijanski-osob-o-roznej-przynaloznosci-wyznaniowej/> (dostęp: 27.11.2024). Na temat historii dialogu w Polsce na temat chrztu zob. Z. Glaeser, W. Hanc, *Międzywyznaniowe dialogi doktrynalne w Polsce*, s. 91–95.

<sup>146</sup> Teksty wymienionych powyżej dokumentów zob. <https://ekumenia.pl/materiały/czytelnia/> (dostęp: 27.11.2024).

<sup>147</sup> *Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji* (17.08.2012), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2013, t. 29, nr 1-2, s. 162–165.

<sup>148</sup> Por. S. Ulaczyk, *Zespół Bilateralny Katolicko-Prawosławny. Spojrzenie historyczne z nutą optymizmu na przyszłość*, [w:] *Ekumenizm w posoborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*, M. Składanowski, T. Syczewski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 51–63.

naukowe. Ich owocem jest szereg monografii naukowych, prezentujących ekumenicznie ważne tematy z perspektywy rzymskokatolickiej i polskokatolickiej<sup>149</sup>. Natomiast owocem prac Wspólnej Komisji do Spraw Dialogu Teologicznego pomiędzy Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Starokatolickim Mariawitów (1998–2011) są dwa dokumenty końcowe, podsumowujące główne nurty prac Komisji: *Dwustronna refleksja o treściach objawień Matki Marii Franciszki Kozłowskiej dotyczących Dzieła Wielkiego Miłosierdzia oraz Ze źródeł kwestii mariawickiej. Nieznane dokumenty z lat 1903–1904*<sup>150</sup>.

W budowaniu świadomości ekumenicznej w Polsce uczestniczą także uczelnie wyższe, w ramach których tego rodzaju aktywność podejmują osobne katedry, instytuty i sekcje teologii ekumenicznej<sup>151</sup>. Na organizowane przez te ośrodki konferencje i sesje naukowe zapraszani są prelegenci różnych wyznań chrześcijańskich. W ostatnim czasie wzrosła znacząco liczba ekumenicznych publikacji naukowych. Na uwagę zasługuje w tym miejscu między innymi monografia naukowa pt. *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, która jest owocem współpracy między różnymi ośrodkami naukowymi w Polsce, w sposób szczególny zaś między trzema ośrodkami akademickimi bezpośrednio zaangażowanymi w realizację tego projektu: Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetem Opolskim i Uniwersytetem Śląskim. Publikacja ta zawiera syntetyczną prezentację historii ruchu ekumenicznego w Polsce oraz

<sup>149</sup> Tematy organizowanych sesji naukowych dotyczyły m.in. osoby ks. Franciszka Hodura, posłannictwa Biskupa Rzymu, sukcesji apostołskiej i urzędu biskupa, synodalności, Eucharystii i ekumenizmu. Por. Z.J. Kijas, *Dialog rzymskokatolicko-polskokatolicki: 5 lat prac Zespołu ds. Dialogu Ekumenicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim (1998–2003)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 12–37; P. Rabczyński, *Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej. Perspektywa historyczna, teologiczna i ekumeniczna*, „Roczniki Teologiczne” 2024, t. 71, z. 1, s. 71–90.

<sup>150</sup> Por. T. Kałużny, *Na drogach jedności...*, s. 241–243.

<sup>151</sup> Szerzej na ten temat zob. Z. Glaeser, K. Karski, Z.J. Kijas, *Aktualne struktury ekumeniczne w Polsce*, s. 57–61.

dane dotyczące polskich ekumenistów po Soborze Watykańskim II. Poza wymiarem ściśle naukowym, inicjatywa ta stanowiła okazję do pogłębienia wzajemnych relacji pomiędzy przedstawicielami różnych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich w Polsce, zaproszonych do współpracy w realizacji projektu<sup>152</sup>.

### *Osiągnięcia polskiego ekumenizmu duchowego i praktycznego*

W urzeczywistnieniu pełnej jedności chrześcijan szczególne miejsce zajmuje ekumenizm duchowy. Do najbardziej rozwiniętych form tego rodzaju ekumenizmu w Polsce należy niewątpliwie Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, obchodzony tradycyjnie od 18 do 25 stycznia. Od 1994 roku, tradycyjnie w maju, odbywają się w Polsce Ekumeniczne Dni Biblijne, które służą pogłębieniu znajomości Biblii. Z tą inicjatywą związany jest też Ekumeniczny Maraton Biblijny, czyli wielogodzinna, publiczna lektura Pisma Świętego. W latach 1964–2000 Ośrodek Ekumeniczny „Joannicum” Sióstr Franciszkanek Służebnic Krzyża w Laskach k. Warszawy organizował coroczne rekolekcje ekumeniczne dla duchownych i sióstr zakonnych z różnych Kościołów i Wspólnot kościelnych. W Wielkim Poście w różnych miejscach na terenie całego kraju organizowane jest nabożeństwo „ekumenicznej drogi krzyżowej”. Ekumeniczny charakter mają też odbywające się co kilka lat (od 1997 roku) Zjazdy Gnieźnieńskie<sup>153</sup>.

Praktyczne działania ekumeniczne w Polsce realizowane są przede wszystkim w duszpasterstwie parafialnym. Wyraża się to między innymi w trosce o małżeństwa o różnej przynależności wyznaniowej. Przykładem szczególnie intensywnych praktycznych działań ekumenicznych jest Śląsk Cieszyński (np. Brenna). Okazją do zapoznania się z problemami i oczekiwaniami rodzin o różnej przynależności wy-

<sup>152</sup> Por. S. Pawłowski, *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014) – recenzja*, „Communio” 2016, t. 36, nr 1–2, s. 221–222.

<sup>153</sup> Por. J. Budniak, T. Kałużny, Z.J. Kijas, *Duchowe aspekty polskiej ekumenii*, [w:] *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 64–74.

znaniowej – jak zauważa ks. Józef Budniak – są wizyty duszpasterskie, czyli wspólne odwiedziny kapłana katolickiego i duchownego innego wyznania. Katolicy i luteranie przeżywają tu razem święta Bożego Narodzenia i Wielkanocy, wspólnie uczestniczą w ślubach i pogrzebach, chrzcinach, w uroczystościach komunijnych i konfirmacjach. Na tym terenie tradycją stały się też ekumeniczne dożynki<sup>154</sup>.

Kościoły chrześcijańskie w Polsce od wielu lat współpracują w obszarze działalności charytatywnej. Wiele wspólnych inicjatyw w tym względzie podejmowanych jest w ramach współpracy trzech organizacji charytatywnych: „Caritas Polska” Kościoła rzymskokatolickiego, „Eleos” Kościoła prawosławnego i „Diakonii” Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Wspólne działania dotyczą między innymi opieki nad osobami niepełnosprawnymi, starszymi i chorymi, organizowanych w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia akcji „Wigilijne Dzieło Pomocy”<sup>155</sup>.

Równie ważnym obszarem współpracy ekumenicznej jest katecheza. Konkretnym wyrazem tej współpracy jest między innymi obecność w katolickich i pozakatolickich programach katechetycznych i podręcznikach problematyki z zakresu dialogu ekumenicznego. W związku z tym wskazuje się na trzy zasadnicze aspekty ekumenicznego wymiaru katechezy: poznanie własnego wyznania, poznanie innych wyznań oraz kształtowanie ekumenicznie otwartych postaw<sup>156</sup>.

W 2016 roku powstało Polskie Forum Chrześcijańskie, w którym aktywnie uczestniczą również przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego. Forum to jest częścią Globalnego Forum Chrześcijańskiego. Celem Forum jest tworzenie płaszczyzny spotkania i współpracy przed-

---

<sup>154</sup> Por. J. Budniak, *Ekumenizm Śląska Cieszyńskiego* [w:] *Życie ekumenia w Kościołach lokalnych*, s. 37–45.

<sup>155</sup> Por. J. Budniak, Z.J. Kijas, *Praktyczne formy działalności ekumenicznej w Polsce*, [w:] *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 111–112.

<sup>156</sup> Por. T. Kałużny, *Ekumeniczny wymiar katechezy*, „Symposium” 2011, t. 15, nr 2, s. 55–67; B. Bielicka, *Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990*, „Teologia praktyczna” 2017, t. 18, s. 25–41.

stawicieli różnych wspólnot chrześcijańskich, bez formalnego członkostwa podmiotów zainteresowanych działaniami tegoż Forum<sup>157</sup>.

W ten wymiar ekumenizmu wpisuje się również inicjatywa związana z przekładem Biblii, której owocem jest wydany w 2017 roku polski ekumeniczny przekład Pisma Świętego<sup>158</sup>, czy współpraca chrześcijańskich muzyków<sup>159</sup>. Problematyka ekumeniczna obecna jest też w pracach synodów Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, które formułują kierunki przyszłych działań i dają szczegółowe zalecenia dotyczące duszpasterstwa ekumenicznego<sup>160</sup>.

### *Recepcja Karty Ekumenicznej w Polsce*

Warto w tym miejscu odnieść się również do recepcji w Polsce *Karty Ekumenicznej*. Podpisanie w 2001 roku Karty spotkało się z dużym entuzjazmem w wielu krajach Europy, w tym również w Polsce<sup>161</sup>. We wprowadzeniu do polskiego wydania tegoż dokumentu, przygotowanego wspólnie przez Radę Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu i Polską Radę Ekumeniczną, napisano, że „Karta Ekumeniczna powinna stać się w Europie i w Polsce drogowskazem wskazującym Kościołom chrześcijańskim kierunek do podejmowania konkretnych zadań”. Wyrażono także nadzieję, że dokument

<sup>157</sup> Szerzej na ten temat: <https://polskieforumchrzescijanskie.pl/> (dostęp: 28.11.2024); A. Perzyński, *Polskie Forum Chrześcijańskie. Nowa inicjatywa ekumeniczna*, „Ateneum Kapłańskie” 2017, t. 168, z. 2, s. 348–362.

<sup>158</sup> Por. *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2017. Na ten temat zob. K.J. Wojtyra, *Biblia Ekumeniczna w języku polskim...*, s. 163–195.

<sup>159</sup> Por. J. Budniak, Z.J. Kijas, *Praktyczne formy działalności ekumenicznej w Polsce*, s. 113–119.

<sup>160</sup> Por. Z. Glaeser, K. Karski, Z.J. Kijas, *Początki i rozwój ruchu ekumenicznego w Polsce*, [w:] *Encyklopedia ekumenizmu...*, s. 35–48.

<sup>161</sup> Por. Z. Kijas, *Jedność – rzeczywistość czy sen? Refleksje wokół „Karty Ekumenicznej”*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2002, nr 2, s. 22–38.

„będzie inspiracją i pomocą dla wspólnego tworzenia dzieł ekumenicznych w drodze do jedności”<sup>162</sup>.

Podjmując próbę oceny recepcji *Karty Ekumenicznej* w Polsce po 10 latach od jej przyjęcia, bp Marcin Hintz jest zmuszony stwierdzić, że „poza wąskim kręgiem specjalistów pozostaje [ona] dokumentem nieznanym”. W rezultacie, *Karta Ekumeniczna* – jak to ujął autor w tytule swojego artykułu – pozostaje „deklaracją niespełnionych nadziei ekumenicznych”<sup>163</sup>. Pytając o przyczyny słabej recepcji tego dokumentu w Polsce, bp Hinz przywołuje wypowiedź ks. Wacława Hryniewicza, w której polski ekumenista zwraca uwagę między innymi na małe zainteresowanie tym dokumentem ze strony hierarchów i zwierzchników Kościołów w Polsce. Poza tym ks. Hryniewicz zauważa, że Karta z założenia zupełnie unika dyskusji na tematy dogmatyczne i stanowi jedynie wytyczne o charakterze praktycznym. W ten sposób jednak „nie wnosi żadnych rozwiązań w spornych kwestiach dogmatycznych”<sup>164</sup>. O ile powody słabej recepcji omawianego dokumentu są niewątpliwie różne, to powyższa wypowiedź zdaje się potwierdzać, że dla skutecznej realizacji soborowych idei ekumenicznych są niezbędne wszystkie trzy zasadnicze wymiary ekumenizmu: duchowy, doktrynalny i praktyczny.

---

<sup>162</sup> Por. Rada Konferencji Kościołów Europejskich, Rada Konferencji Episkopatów Europy, *Charta Oecumenica. Wytyczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie* (22.04.2001), Rada Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Polska Rada Ekumeniczna, T. Pikus (tłum.), Warszawa 2003, s. 4.

<sup>163</sup> Por. M. Hintz, „*Charta Oecumenica*” – deklaracja niespełnionych nadziei ekumenicznych, „*Studia Oecumenica*” 2011, t. 11, s. 1, 14–15.

<sup>164</sup> W. Hryniewicz, *Entuzjazm i upór. Czy Karta Ekumeniczna zbliżyła Kościoły europejskie po ponad roku od jej podpisania*, „*Tygodnik Powszechny*” 2002, nr 40. Cyt. za: M. Hintz, „*Charta Oecumenica*” – deklaracja..., s. 13.



## *Recepcja inicjatyw ekumenicznych w świetle syntez synodalnych*

Ważnym elementem oceny stanu recepcji idei ekumenicznych w Polsce są wypowiedzi uczestników procesu synodalnego na poziomie krajowym. Punktem odniesienia dla niniejszej refleksji są opublikowane syntezy diecezjalne, zestawione w ujednoliconym dokumencie zamieszczonym na oficjalnej stronie synodu<sup>165</sup>.

Przede wszystkim należy zauważyć, że opracowane w poszczególnych diecezjach syntezy prezentują zróżnicowany obraz recepcji dokonań polskiej ekumenii. Z jednej strony uczestnicy procesu synodalnego wskazują na potrzebę ekumenizmu, przywołując konkretne obszary swojego zaangażowania ekumenicznego. Najczęściej wymienia się nabożeństwa ekumeniczne organizowane w Tygodniu Modlitw o Jedność Chrześcijan, spotkania ekumeniczne (np. spotkania w Taizé) oraz praktyczne działania w różnych obszarach codziennego życia<sup>166</sup>. Niektórzy dostrzegają nowe wyzwania ekumeniczne, jakie niesie z sobą obecność w Polsce migrantów z Ukrainy<sup>167</sup>.

Z drugiej strony, w dokumencie zauważa się, że uczestnicy spotkań synodalnych – ogólnie biorąc – „mieli w tej kwestii mało do powiedzenia”<sup>168</sup>. W niektórych syntezach „ten temat w ogóle nie był poruszany lub zaznaczony marginalnie”<sup>169</sup>. W związku z tym stwier-

<sup>165</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych: Synod 2021–2023* [wersja ujednolicona, 30.11.2022], <https://synod.org.pl/ekumenizm/> (dostęp: 29.11.2024).

<sup>166</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 155 (archidiecezja łódzka), s. 161 (diecezja opolska), s. 182 (diecezja płocka), s. 222 (diecezja rzeszowska), s. 257 (diecezja toruńska), s. 269 (archidiecezja warszawska), s. 290 (diecezja włocławska), s. 298 (archidiecezja wrocławska).

<sup>167</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 155 (archidiecezja łódzka), s. 182 (diecezja płocka), s. 250 (diecezja tarnowska), s. 269 (archidiecezja warszawska), s. 298 (archidiecezja wrocławska).

<sup>168</sup> *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 21 (synteza krajowa), s. 280 (diecezja warszawsko-praska).

<sup>169</sup> *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 21 (synteza krajowa).

dza się, że spotkania ekumeniczne nie cieszą się „zbyt dużym zainteresowaniem” wśród wiernych<sup>170</sup>. Niektórzy zauważają, że inicjatywy ekumeniczne są wprawdzie podejmowane, ale dokonują się „raczej na poziomie hierarchii”<sup>171</sup>, „są zarezerwowane dla księży znających tę tematykę”<sup>172</sup> i mają charakter „odgórných” inicjatyw, organizowanych najczęściej poza parafią<sup>173</sup>. W rezultacie stwierdza się, że ekumenizm „nie przeszedł na poziom wiernych”<sup>174</sup> i pozostaje „doświadczeniem elitarnym”<sup>175</sup>.

Uczestnicy procesu synodalnego wskazują też na niektóre przyczyny pewnego „dystansu” wiernych wobec podejmowanych w naszym kraju inicjatyw ekumenicznych. W tym kontekście najczęściej zwracają uwagę na niedostateczną wiedzę na temat ekumenizmu<sup>176</sup>. Niektórzy stwierdzają wprost, że „są nieprzygotowani” do podejmowania aktywności ekumenicznej<sup>177</sup>. W tym kontekście część uczestników mówi o obawach związanych z utratą tożsamości katolickiej w kontaktach ekumenicznych, głównie z protestantami<sup>178</sup>. Zdaniem

---

<sup>170</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 270 (archidiecezja warszawska).

<sup>171</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 194 (archidiecezja poznańska).

<sup>172</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 270 (archidiecezja warszawska).

<sup>173</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...* s. 21 (synteza krajowa), s. 222 (diecezja rzeszowska).

<sup>174</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 194 (archidiecezja poznańska).

<sup>175</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 155 (archidiecezja łódzka).

<sup>176</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 43 (archidiecezja białostocka), s. 155 (archidiecezja łódzka), s. 222 (diecezja rzeszowska).

<sup>177</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 155 (archidiecezja łódzka), s. 250 (diecezja tarnowska).

<sup>178</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 298 (archidiecezja wrocławska).

niektórych ekumenizm może prowadzić do „rozmycia katolicyzmu”<sup>179</sup>, „zacierania różnic” między Kościołem katolickim a innymi Wspólnotami chrześcijańskimi<sup>180</sup>, „protestantyzacji” Kościoła katolickiego<sup>181</sup>.

Uczestnicy procesu synodalnego wskazują jednocześnie na konkretne zadania, wobec jakich staje dziś polska ekumenia. W związku z tym zauważa się przede wszystkim potrzebę formacji ekumenicznej lub katechezy w celu pogłębienia „ekumenicznej świadomości katolików”<sup>182</sup>. Niektórzy zauważają, że w pogłębieniu refleksji między chrześcijanami różnych wyznań mogą wnieść swój wkład małżeństwa mieszane<sup>183</sup>. Pojawił się też postulat „włączenia tematyki ekumenicznej do tradycyjnego duszpasterstwa w Kościele katolickim”<sup>184</sup>.

Podsumowując niniejszy rozdział, należy stwierdzić, że sformułowane w dekrecie *Unitatis redintegratio* katolickie zasady ekumenizmu znalazły swoją daleko idącą recepcję w życiu Kościoła katolickiego, jak również w oficjalnych dialogach teologicznych na płaszczyźnie światowej i lokalnej. Odnotowane problemy i trudności na drodze realizacji ekumenizmu wskazują, że proces recepcji nie jest zakończony,

<sup>179</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 155 (archidiecezja łódzka).

<sup>180</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 257 (diecezja toruńska).

<sup>181</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 21 (synteza krajowa), s. 182 (diecezja płocka).

<sup>182</sup> *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 156 (archidiecezja łódzka), s. 161 (diecezja opolska), s. 182 (diecezja płocka), s. 194 (archidiecezja poznańska), s. 270 (archidiecezja warszawska).

<sup>183</sup> Por. *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 222 (diecezja rzeszowska). Problematyka małżeństw o różnej przynależności wyznaniowej jest podejmowana głównie w dialogach ekumenicznych na płaszczyźnie światowej. W związku z tym dla przykładu zob. R. Górski, *Małżeństwa mieszane między katolikami a prawosławnymi. Problemy natury konfesyjnej oraz próby ich rozwiązania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015; P. Jaskóła, *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2013.

<sup>184</sup> *Zestawienie ujednoliconych syntez diecezjalnych...*, s. 161 (diecezja opolska).

ale staje wobec konkretnych wyzwań. Dialogi teologiczne uświadomiły nam jednocześnie, jak słusznie zauważa ks. Przemysław Kantyka, że problemów doktrynalnych nie można pominąć na drodze przywracania pełnej jedności chrześcijan<sup>185</sup>. Poza tym podejmowane wysiłki w sferze duchowej i praktycznej pozwoliły nam na – powolne, co prawda, ale jednak faktyczne – odkrywanie bogactwa zawartego w naszych tradycjach wyznaniowych. Można zatem powiedzieć, że dotychczasowe starania dotyczące recepcji soborowych idei ekumenicznych pozwoliły nam wzrastać ku jedności i przyczyniły się do trwałej przemiany współczesnego Kościoła. Uświadomiły nam wreszcie, że „nie sami i nie wyłącznie własnymi siłami sięgniemy po widzialną jedność Kościoła, gdyż ona jest darem Boga”<sup>186</sup>.

Ogólne spojrzenie na ostatnie kilka dziesięcioleci recepcji Dekretu o ekumenizmie pozwala więc dostrzec konkretne i widoczne owoce wysiłków na rzecz przywrócenia pełnej jedności chrześcijan, które mogą stanowić zachętę do tego, by dalej wytrwale postępować na drodze praktycznego wdrażania soborowych idei ekumenicznych<sup>187</sup>. Osiągnięte efekty, modlitwy, spotkania i wspólne uzgodnienia – jak powie Jan Paweł II – „zapisaly już całe stronicie naszej «Księgi jedności» – Księgi, którą winniśmy nieustannie przeglądać i na nowo odczytywać, aby czerpać z niej natchnienie i nadzieję”<sup>188</sup>.

---

<sup>185</sup> Por. P. Kantyka, *Dialog ekumeniczny*, s. 196.

<sup>186</sup> P. Kantyka, *Dialog ekumeniczny*, s. 196.

<sup>187</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, nr 2.

<sup>188</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, nr 25.

## ZAKOŃCZENIE

**W**e wstępie do komentarza postawiliśmy szereg pytań, które stały się drogowskazami na drodze naszych poszukiwań i analiz. Podczas wielowymiarowej lektury *Unitatis redintegratio* i tekstów związanych z przygotowaniem oraz recepcją tego dekretu odpowiedzi na niektóre z nich wybrzmiewały bardzo wyraźnie, kreśląc jasne perspektywy. Były też takie kierunki myślenia, które rodziły niedosyt, komplikowały potencjalnie proste rozwiązania i prowadziły do kolejnych dylematów. Jeśli mielibyśmy posłużyć się analogią z zakresu malarstwa, napisalibyśmy, że obraz, jaki wyłania się z soborowych i okołosoborowych wysiłków na rzecz ekumenizmu, jest wielobarwnym pejzażem z zarysowaną perspektywą i szkicami kilku detali. Nie jest to jednak dzieło skończone i wciąż czeka na kolejne ruchy pędzla artysty. Szczegółowej oceny soborowego dokumentu dokonywaliśmy w tekście i nie będziemy jej tutaj powtarzali. Spróbujemy jednak wydobyć pewne akcenty, które naszym zdaniem warto wyeksponować, by otworzyć przestrzenie pozwalające na dalsze, samodzielne poszukiwania i zainspirować do poszerzonego spojrzenia na wiarę i Kościół.

Po pierwsze, analizując podejście Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego, widzimy, że przed soborem nie tylko nie był on jego promotorem, ale przez długi czas z ostrożnością podchodził do

wysiłków niekatolików. Trzeba było kilku dziesięcioleci, odwagi pojedynczych duszpasterzy, teologów i biskupów oraz niejednokrotnie trudnych doświadczeń, by zmienić sposób myślenia osób odpowiedzialnych za rozwój katolickiej doktryny. Ta historia powinna uczyć nas otwartości na dynamiczny charakter nauczania Kościoła i dystansu do rozwiązań teologicznych, które na pewnym etapie wydawać się mogą ostateczne i nienaruszalne. Oceniając *Unitatis redintegratio*, przywołaliśmy pojęcie hermeneutyki reformy, użyte przez Benedykta XVI. Jej założenia przekonują, że właściwie rozumiana wierność Tradycji nie polega na biernym powtarzaniu sformułowań, które znalazły się w dokumentach poprzednich soborów i papieży. Jeśli tak miałyby być, Tradycja byłaby „pamiątkową monetą przekazywaną z ręki do ręki, aż ona całkowicie się wytrze”<sup>1</sup>, a Kościół muzeum, a nie żywą wspólnotą, szukającą najlepszych dróg realizacji Ewangelii i budowania relacji z Bogiem w konkretnych okolicznościach kulturowych i społecznych. O tym nieustannym „byciu w drodze” papież Franciszek pisał: „Będzie się tak działo, aż Duch nie doprowadzi nas do całej prawdy (por. J 16, 13), to znaczy, kiedy wprowadzi nas w pełni w tajemnicę Chrystusa i będziemy mogli widzieć wszystko Jego spojrzeniem”<sup>2</sup>. Komentując główne idee tego pontyfikatu, Walter Kasper powiedział, że Dobra Nowina kwestionuje zastaną rzeczywistość, wzywa do nieustannego nawrócenia i zmiany, musimy więc wciąż dawać się Bogu zaskakiwać i wyrywać z utartych schematów<sup>3</sup>. Bez wątplenia doktryna domaga się wysiłku ciągłego rozwoju, bo tylko wtedy będzie spełniała swoje zadanie, a więc prowadziła wiernych do doświadczenia religij-

---

<sup>1</sup> W. Kasper, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, K. Markiewicz (tłum.), Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2015, s. 30.

<sup>2</sup> Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie* (19.03.2016), nr 3, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html) (dostęp: 21.04.2023).

<sup>3</sup> Por. W. Kasper, *Papież Franciszek*, s. 23.

nego<sup>4</sup>. Można się zastanawiać, czy brak wystarczającej otwartości na zmiany w Kościele katolickim nie jest główną przyczyną opóźnień w osiągnięciu pełnej komunii chrześcijan? Karl Rahner napisał kiedyś, że Kościół katolicki często gloryfikuje przeszłość, a niechętnie patrzy na terażniejszość, zbyt łatwo ją potępiając i „często czeka o wiele za długo lub nawet, jak w dziewiętnastym i dwudziestym wieku, zbyt pochopnie mówi «nie» tam, gdzie powinien dawno już powiedzieć «tak», z niuansami, z zastrzeżeniami może, lecz przecież – «tak»”<sup>5</sup>. Może jest jednak inaczej i zbyt daleko idące zmiany w niekatolickich wspólnotach chrześcijańskich sprawiły, że w niektórych elementach ścieżka, którą podążają, nie jest już właściwym rozwojem Ewangelii, a zerwaniem z jej duchem, czego nie możemy zaakceptować? Choć trudno o jednoznaczne odpowiedzi na te pytania, mamy obowiązek nieustannego konfrontowania się z nimi.

Po drugie, recepcja *Unitatis redintegratio* to proces skłaniający do refleksji nad wewnętrzną strukturą i procedurami w Kościele katolickim. Zarówno w *votach*, jak i na marginesie refleksji o prymacie wybrzmiało przekonanie, że sposób, w jaki Rzym traktuje katolickie Kościoły lokalne, jak szanuje ich specyfikę i umożliwiał im wpływ na decyzje dotyczące Kościoła powszechnego jest „papierkiem lakmusewym” dla niekatolików, którzy zastanawiają się nad własnym miejscem w potencjalnym, zjednoczonym chrześcijaństwie. Można więc powiedzieć, że w pewnym sensie Dekret o ekumenizmie wzywa do rozwoju i praktycznej realizacji teologii wiarygodnego świadectwa. W interesującym nas kontekście najbardziej aktualną weryfikacją wypowiedzianych słów katolickiego Magisterium o szacunku dla różno-

---

<sup>4</sup> Taka interpretacja funkcji doktryny w wierze jest jedną z głównych idei książki: G. O’Collins, *Revelation. Towards a Christian interpretation of God’s self-revelation in Jesus Christ*, Oxford University Press, Oxford 2016.

<sup>5</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, A. Morawska (tłum.), Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1965, s. 31.

rodności jest styl realizacji idei synodalnych na różnych szczeblach struktury eklezjalnej.

Po trzecie, ekumenizm jest jedną z tych przestrzeni myślenia teologicznego, która w sposób jednoznaczny wskazuje na istotność relacji między rzeczywistością a językiem, którego używamy do jej opisywania. Wielu hierarchów, teologów i obserwatorów zwracało uwagę na konieczność zmiany terminów używanych przez katolików w narracji o innych chrześcijanach. Sprzeciwiano się nie tylko takim obraźliwym określeniom, jak „heretycy”, „zdrajcy” czy „odstępcy”, ale kwestionowano nawet te łagodniejsze, jak „bracia odłączeni”, twierdząc, że błędnie sugeruje ono wyłączną winę niekatolików za rozłam. Jak pisaliśmy we wstępie, Jan XXIII stawiał przed Soborem Watykańskim II zadanie okazania „braterskiej miłości”. Pierwszym krokiem w jego wypełnieniu jest zmiana używanego języka, a zasada ta wydaje się aktualna nie tylko w dialogu ekumenicznym.

Po czwarte, wartością nie do przecenienia jest samo prowadzenie dialogu. W pierwszych latach po soborze perspektywa pełnej komunii chrześcijan wydawała się bardzo bliska. Z biegiem czasu, z różnych powodów ten entuzjazm słabł, a na drodze do jedności piętrzyło się coraz więcej przeszkód. Pomimo upływu sześćdziesięciu lat, wciąż nie udało się uzyskać pełnej zgody, a w niektórych wymiarach nastąpiło nawet zwiększenie dystansu. Jak wspomnieliśmy w rozdziale V, jednym z najważniejszych owoców *Unitatis redintegratio* jest fakt, że wciąż toczą się dialogi i szukamy rozwiązań. Historia ekumenizmu uczy, że dopóki rozmawiamy, możemy żyć cierpliwą nadzieją na przezwycięzenie podziałów.

Po piąte, Dekret o ekumenizmie i jego recepcja uczy właściwego ustawienia priorytetów. Jak mogliśmy dostrzec, niejednokrotnie w procesie pojednania przeszkadzają nie tyle rozbieżności doktrynalne, ile rozwiązania strukturalne, jurydyczne i proceduralne. Wydaje się, że wiele z tych formalnych elementów można zmienić, ponieważ dobro, które za nimi stoi jest dużo mniejsze od potencjalnych warto-



ści, możliwych do osiągnięcia po rezygnacji z ich utrzymywania. Encyklika *Ut unum sint* dowodzi, że zdawał sobie z tego sprawę Jan Paweł II, proponując namysł nad reformą prymatu papieskiego. Papież zadeklarował możliwość rezygnacji z pewnych uprawnień, ponieważ jedność była dla niego wyższą wartością niż władza. W pogłębionej refleksji nad granicami kompromisów może pomóc między innymi obecna w omawianym dekreście zasada hierarchii prawd wiary.

Po szóste, budowanie prawdziwej jedności wymaga wrażliwości na partykularne historie. Ojcowie soborowi zdawali sobie sprawę z tego, że również Kościół katolicki jest winnym rozłamów, ponieważ czasem źle odczytywał niektóre znaki czasu, postępował autorytarnie i upierał się przy rozwiązaniach, które trudno usprawiedliwić Ewangelią. Z perspektywy czasu można zaryzykować stwierdzenie, że gdyby w obliczu zagrażających schizm wszystkie strony sporu wykazały więcej otwartości na dialog i determinację w poszukiwaniu rozwiązań, wielu dramatów udałooby się uniknąć. Dziś nie da się już zmienić biegu historii, ale można uczyć się na błędach z przeszłości. Podstawową lekcją z interesującego nas w tej książce obszaru jest dialog polegający na słuchaniu z próbą zrozumienia intencji mówiącego i szukanie rozwiązań, które w maksymalnym stopniu odpowiedzą na jego dylematy, a czasem ulecą jego rany. Odpowiednim modelem dla takiego słuchania i działania wydaje się promowane przez papieża Franciszka „nawrócenie duszpasterskie”, dążące do tego, by ważniejsze od literalnego zachowania doktryny było okazanie miłosierdzia człowiekowi, który zmaga się z różnego rodzaju biedą. Cytowany już Walter Kasper scharakteryzował założenia takiej teologii słowami: „Pozostaje prawdą, że Ewangelia i doktryna są podstawą duszpasterstwa, ale należy zrozumieć, że nie można ich stosować w sposób wyłącznie dedukcyjny. Wiara jest światłem towarzyszącym w drodze wiernym i Kościołowi, ale doktryna nie jest ideologią, z której abstrakcyjnie można wywnioskować wskazówki na drogę niosącą wiele niespodzianek. Praktyka nie jest jedynie logiczną konsekwencją doktryny. Życie tak

nie działa. Fundamentem wszystkich cnót jest roztropność, jak mówił już Tomasz z Akwinu, a roztropność polega na stosowaniu prawdy Ewangelii do okoliczności nie w sposób abstrakcyjny, ale poszukując jej w konkretnej sytuacji. A słynny interpretator świętego Tomasza dodawał, że roztropność jest świadomością sytuacji, ponieważ w konkretnej sytuacji można zrozumieć, co oznacza przykazanie i czego Bóg ode mnie chce”<sup>6</sup>.

Przedmiotem rozważań w tej książce było bardzo wiele obszarów i wymiarów związanych z ekumenizmem. Przynajmniej kilku zasadniczych jednak zabrakło. Są wśród nich modele jedności, metoda i cel prowadzenia dialogów oraz kwestie etyczne i moralne. Z pewnością to główne perspektywy badawcze, przed jakimi stoją dziś ekumeniści różnych wyznań.

Na koniec chcemy powtórzyć za Janem Pawłem II, że „nie widzimy na tym etapie dziejów chrześcijaństwa i dziejów świata innej możliwości wypełnienia powszechnego posłannictwa Kościoła w dziedzinie ekumenicznej, jak tylko tę, aby rzetelnie, wytrwale, pokornie i odważnie zarazem szukać dróg zbliżenia i jedności, tak jak tego przykład osobisty dał nam Papież Paweł VI. Musimy jej więc szukać bez względu na to, jakie trudności na tych drogach mogą się pojawiać i spiętrzać. Inaczej nie dochowalibyśmy wierności słowu Chrystusa, nie wypełnilibyśmy Jego testamentu. Czy wolno nam na to się ważyć?”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> W. Kasper, *Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem*, T. Szewmin (tłum.), Przedsiębiorstwo Wydawnicze „Arti”, Warszawa 2016, s. 93–94.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), nr 6, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) (dostęp: 11.12.2024).

## ANEKS

### ***UNITATIS REDINTEGRATIO* OZAMI NIEKATOLIKÓW**

PRZEMYSŁAW ARTEMIUK<sup>1</sup>

**C**elem tekstu jest ukazanie recepcji soborowego dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* przez wspólnoty niekatolickie. W części pierwszej zwrócę uwagę na perspektywę prawosławia. Część drugą poświęcę protestantom, przede wszystkim luteranom, a także kalwinom i waldensom. W każdej z części oddam głos przedstawicielom wybranych denominacji chrześcijańskich.

### **GŁOS PRAWOSŁAWIA**

Prawosławny teolog H. Paprocki uważa, że w XX wieku dokonała się niebywała rewolucja w relacjach między chrześcijanami różnych

---

<sup>1</sup> Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, ORCID: 0000-0001-5337-0329.

denominacji. Przemiany te zapoczątkował protestantyzm jeszcze podczas I wojny światowej, a z czasem dołączyło prawosławie. Narodziły się wtedy Komisja „Wiara i Ustrój” oraz Praktyczne Chrześcijaństwo. Zdaniem prawosławnego teologa punktem kulminacyjnym był rok 1964 i otwarcie się Kościoła rzymskokatolickiego na inne wyznania chrześcijańskie. Paprocki, charakteryzując ten proces, stwierdza: „Kościół rzymskokatolicki po przejściu trudnej drogi od potępienia dotarł do tego punktu, w którym afirmacja stała się nieunikniona. Niechęć, mówiąc ogólnie, a niekiedy nienawiść, powoli zastępować zaczęły spotkania i przyjazne relacje. Można nawet mówić o entuzjazmie ekumenicznym lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych minionego wieku”<sup>2</sup>. Prawosławny teolog docenia wagę soborowych zmian i otwarcie rzymskich katolików na ekumenizm oraz wartość późniejszych dialogów prawosławno-rzymskokatolickich, ale nie jest w stanie pozbyć się pesymizmu, kiedy myśli o kwestii jedności. Przyznaje: „Entuzjazm zaczął jednak powoli opadać. Przeciętny wierny oczekiwał szybkich decyzji, których nie było. Jestem skłonny twierdzić, że obecnie ekumenizm znajduje się w fazie kryzysu. Oficjalnie mamy do czynienia z «ekumenizmem okolicznościowym», mającym charakter «wybuchowy» w miesiącu styczniu”<sup>3</sup>. W tym kontekście, wieszczącym raczej rezygnację niż nadzieję, zapytajmy, jak prawosławni odczytują dokument *Vaticanum II* dotyczący ekumenizmu? Czym w ich oczach jest dekret *Unitatis redintegratio*?

Na dwie kwestie należy na początku zwrócić uwagę. Po pierwsze, prawosławni dużo wcześniej włączyli się w nurt przywracania jedności. Po drugie, nie znajdziemy nigdzie oficjalnej reakcji hierarchii prawosławnej na soborowy dokument. Przy okazji kolejnych okrągłych

---

<sup>2</sup> H. Paprocki, *Przyjazna współpraca i co dalej?* [w:] *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, M. Kita (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015, s. 27.

<sup>3</sup> H. Paprocki, *Przyjazna współpraca i co dalej?*, s. 27.

rocznic publikacji dekretu wschodni teolodzy zwracają uwagę na *Unitatis redintegratio*, odnosząc się do dokumentu i komentując wybrane punkty. I tak bp Jeremiasz w 20. rocznicę promulgacji katolickiego dokumentu stwierdza: „Wydaje się, że próba zrozumienia obecnej sytuacji ekumenicznej w kontekście roli «Dekretu o Ekumenizmie» musi uwzględniać przede wszystkim dwie sprawy. Pierwsza z nich dotyczy prezentowanego przez Dekret celu, druga – sposobu wprowadzania w życie ekumenizmu. Najwięcej kłopotów sprawia i sprawiać będzie kwestia pierwsza. Jest tak dlatego, że z określeniem celu wiąże się ściśle wizja jedności Kościoła. Pod tym względem Dekret zawiera treści, które w działaniu praktycznym prowadzą – jak się wydaje – do pewnych dwuznaczności”<sup>4</sup>.

Jerzy Tofiluk przypomina z kolei, że nie posiadamy żadnej oficjalnej wypowiedzi, która by komentowała soborowy dekret. Teolog stwierdza: „Brak oficjalnej reakcji ze strony Kościołów prawosławnych na «Dekret o Ekumenizmie» pozwala traktować moje wystąpienie jako bardziej prywatne, niż oficjalne, ale jednak, w co chciałbym wierzyć, pozostające w zgodzie z opiniami teologów Kościoła prawosławnego”<sup>5</sup>.

Niezależnie od tych zastrzeżeń, soborowy dekret pozostaje mocnym punktem orientacyjnym dla współczesnych prawosławnych teologów.

Bp Serafin zauważa, że jest to kluczowy dokument dla Soboru Watykańskiego II, nie tylko z perspektywy katolickiej, ale i prawosławnej. Współcześnie nie traci nic z aktualności. Definiuje ekumenizm, wyjaśnia jego sens i wzywa chrześcijan do zaangażowania. Rosyjski hierarcha przyznaje, że terminy *ekumenizm* czy *ekumeniczny* nie budzą wśród prawosławnych entuzjazmu i wywołują negatywne

<sup>4</sup> Bp Jeremiasz (Jan Achimiuk), „Dekret o ekumenizmie” po 20 latach w ocenie prawosławnych, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1985, nr 2, s. 60–64.

<sup>5</sup> J. Tofiluk, „Dekret o ekumenizmie” Soboru Watykańskiego II w spojrzeniu teologów prawosławnych, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2016, nr 4, s. 71–80.

konotacje. Nie zmienia to jednak faktu, że pragnienie budowania jedności jest imperatywem. Reakcja rosyjskich prawosławnych na sam sobór, a potem jego dokumenty była, zdaniem bp. Serafina, pozytywna. W uczelniach prawosławnych, szczególnie w Akademii Duchownej w Sankt-Petersburgu, wtedy Leningradzie, „studium nad dokumentami Soboru Watykańskiego II traktowano nie tylko jako rzecz obowiązkową, lecz i szczególnie interesującą”<sup>6</sup>. Bp Serafin dodaje, że Dekret o ekumenizmie to jeden z najistotniejszych dokumentów Soboru, zasługujący na szczególną uwagę. „Analizując ten dekret obecnie, winniśmy pamiętać, że prezentowany punkt widzenia kształtował się przez doświadczenia sześćdziesięciu lat uczestnictwa Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w ruchu ekumenicznym”<sup>7</sup>. Prawosławne spojrzenie na innych chrześcijan, zauważa rosyjski hierarcha, kształtuje z kolei dokument „Fundamentalne zasady relacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z innymi wyznaniem” z roku 2000. Niezależnie jednak od własnego spojrzenia, warto sięgać do soborowego dekretu i inspirować się jego przesłaniem. Co z perspektywy rosyjskiego prawosławia jest tam istotnego?

Bp Serafin podkreśla, że głębia treści tego dekretu „stymuluje do podejmowania analiz wielu ważnych problemów dotyczących rozumienia Kościoła i międzykościelnych relacji. W szczególności należy tu podkreślić tezę o «jedności w różnorodności» – jako jedną z ważnych idei omawianego dokumentu”<sup>8</sup>. Ujawnia się ona, kiedy zestawiamy różnice doktrynalne. Rosyjski hierarcha stwierdza bowiem, że „wskazana różnorodność może współistnieć z fenomenem jedności, a nawet go wzbogacać”<sup>9</sup>. I dodaje, że zgodnie z soborowym doku-

---

<sup>6</sup> Bp Serafin (Włodzimierz Leonidowicz Amielczenkow), *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego po 55 latach od jego ogłoszenia*, „Rocznik Teologiczny CHAT” 2020, t. 3, s. 845.

<sup>7</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 844.

<sup>8</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 844.

<sup>9</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 844.

mentem, „kluczem do przewyciężenia niepokonalnych – jak się wydaje – przejawów różnorodności może być dialog ekumeniczny”<sup>10</sup>.

Podejmując obecnie recepcję *Unitatis redintegratio*, należy przyjąć, zdaniem prawosławnego teologa, perspektywę porównawczą, zwracając uwagę na poszukiwanie jakości prawosławnych rozwiązań ekumenicznych, które ujawniły się w przygotowaniach do Panprawosławnego Soboru na Krecie w 2016 roku. Bp Serafin sugeruje, że „należy to uczynić w celu uświadomienia, w jakim stopniu dla współczesnego prawosławia ważna jest idea *aggiornamento*”<sup>11</sup>.

Pierwszą kwestią jest potrzeba zmiany lingwistyczno-kulturowej, gdy chodzi o termin ekumenizm i jego pochodne. Hierarcha zauważa: „Należy [...] nieustannie przypominać zarówno studentom teologii, jak i wiernym, którzy w sposób negatywny odnoszą się do omawianego terminu, że w Nowym Testamencie spotyka się go piętnaście razy. Również w Septuagincie słowo *ekumenē* da się stosunkowo często odnaleźć i jest synonimem określonych słów hebrajskich, odnoszących się do pokoju, ziemi bądź kraju. Świat hellenistyczny pojmował to słowo jednak nieco inaczej: mogło oznaczać teren zamieszkały, a także świat cywilizowany, czyli królestwo kultury grecko-rzymskiej”<sup>12</sup>. W świecie prawosławnym „wieloznaczne pojmowanie terminu «ekumenizm» po dziś dzień daje znać o sobie w postaci jego niewłaściwego używania bądź w czasie kłopotliwych sytuacji. Bardzo często przeciwnicy strategii ekumenicznej traktują ekumenizm jako herezję. Konieczne jest więc, jak się wydaje, szczegółowe wyjaśnienie, że nie istnieje system wiary określony jako «ekumenizm», a należy raczej mówić o «ruchu ekumenicznym». Biorąc ten fakt pod uwagę, niektórzy teologowie jednoznacznie postulują, by nie wspominać w narracji naukowej o «ekumenizmie», lecz wyłącznie o «ruchu ekumenicznym». Istotnie, w danym przypadku taki «zabieg lingwistyczny» upraszcza

<sup>10</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 844.

<sup>11</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 845.

<sup>12</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 845.

zadanie i pozwala uniknąć dwuznaczności, osłabiając zarazem ataki przeciwników samej idei<sup>13</sup>. Prawosławni teolodzy sugerują, by w celu uniknięcia dwuznaczności odejść od słów „ekumenizm” i „ekumeniczny” a wprowadzić termin „interkonfesyjność” na określenie relacji i kontraktów. „Taki stan rzeczy uniemożliwia jednak zaistnienie dialogu na temat ducha ekumenicznego, ekumenicznej atmosfery czy ekumenicznego wychowania. Warto by więc poddać to greckie słowo procesowi rehabilitacji i zachować wskazane wyżej terminy, aczkolwiek są przypadki, w których można by zastąpić określenie «ekumeniczny» pojęciem «chrześcijański»<sup>14</sup>.

Druga kwestia to inspirująca rola Dekretu o ekumenizmie. Po trzydziestu sześciu latach od jego ogłoszenia Rosyjski Kościół Prawosławny w sierpniu 2000 roku przyjął „Fundamentalne zasady relacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z innymi wyznaniem<sup>15</sup>”. Dokument prawosławny to rodzaj przewodnika dla duchownych i wiernych. Stał się on również swego rodzaju aktem normatywnym, zdecydowanie przewyższającym wcześniejsze. Odnosząc się do *Unitatis redintegratio*, prawosławni również widzą potrzebę pracy nad jednością Kościoła. Stwierdzają, że ta jedność „[...] pokonuje przeszkody i granice, w tym także granice rasowe, językowe, społeczne. Głoszenie zbawienia winno być rozgłaszane wszystkim narodom, aby je skierować na jedno łono, zjednoczyć mocą wiary czy łaską Świętego Ducha (Mt 28,19–20; Mk 16,15; Dz 1,8). W Kościele pokonuje się barierę wrogości i obcości, dokonuje się pojednania w miłości rozdzielonego przez grzech człowieczeństwa na podobieństwo Jednoistotnej Trójcy<sup>16</sup>”.

Postawę prawosławnych, jak sami zauważają, cechuje jednak ostrożność. Widać to szczególnie tam, gdzie jest mowa o odnowie.

<sup>13</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 846.

<sup>14</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 847.

<sup>15</sup> Zob. *Osnovnye principy otnošenija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k inoslaviju*, cyt. za: Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 844nn.

<sup>16</sup> *Osnovnye principy*, nr 1.4–1.5, cyt. za: Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 851.



Soborowy dekret, i szerzej cały Sobór Watykański II, uznał to pojęcie za kluczowe dla swoich działań. W numerze 4 autorzy dekretu stwierdzają: „Przez «ruch ekumeniczny» rozumie się działalność oraz przedsięwzięcia zmierzające do jedności chrześcijan, zależnie od różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili, jak np.: najpierw wszelkie wysiłki celem usunięcia słów, opinii i czynów, które by w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadały rzeczywistości stanowi braci odłączonych, a stąd utrudniały wzajemne stosunki z nimi [...] Wszyscy wreszcie obliczają się ze swej wierności wobec woli Chrystusa co do Kościoła i jak należy biorą się rzetelnie do dzieła odnowy i reform” (UR 4). Bp Serafin dopowiada: „naturalna ostrożność teologów prawosławnych, podobnie jak i pomijanie określenia «odnowienie», nie zmienia faktu, że całego Kościoła, jako Bogoludzkiego organizmu, nie da się wyobrazić bez odnowy”<sup>17</sup>.

Bp Serafin zauważa także, przywołując tekst dokumentu „Fundamentalne zasady relacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z innymi wyznaniem”, że „najważniejszym celem relacji Kościoła prawosławnego z wyznawcami innych konfesji wydaje się być aktualizacja zapowiadanej przez Boga jedności chrześcijan (J 17,21). Jedność ta stanowi element Bożego zamysłu i należy do istoty chrześcijaństwa. Jest to pierwszorzędne zadanie dla Kościoła prawosławnego na wszystkich poziomach jego funkcjonowania. Obojętność wobec tego zadania bądź jego zaniedbanie wydaje się być grzechem przeciw przykazaniu Bożemu o jedności”<sup>18</sup>. Ponadto prawosławny hierarcha podkreśla, że „ruch ekumeniczny nie jest celem samym w sobie, ale narzędziem prowadzącym do pokoju i jedności. Taka droga domaga się pokuty, oczyszczenia, odnowienia. Bez uwzględnienia zewnętrznych zmian – narastających negatywnych skutków globalizacji, nieuchronnej sekularyzacji; bez odnowienia przejawów życia kościelnego, bez

<sup>17</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 852.

<sup>18</sup> *Osnovnye principy*, nr 2.1–2.2, cyt. za: Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 854.

odnowienia języka i intonacji przekazu, trudno żywić nadzieję na powodzenie ewangelizacyjnej misji Kościoła. Współpraca wszystkich chrześcijan, budowanie wspólnej kultury może być właśnie pewnym punktem wyjścia dla zaistnienia nowych form współpracy Kościoła i społeczeństwa. Spuścizna rosyjska, zarówno w dziedzinie religii, jak i filozofii, daje możliwość dialogu wiary i nauki, rozmowy wierzących i niewierzących. Ponadto wzbogacenie tego dialogu innymi tradycjami chrześcijańskimi jest nie tylko pożyteczne, lecz wręcz niezbędne<sup>19</sup>.

Z refleksji nad Dekretem o ekumenizmie wynika także misja pojednania i posługa pokoju, którą należy wprowadzić do formacji prawosławnych studentów, akcentując wymiar ekumeniczny. „Musi ona nabrać charakteru permanentnego zarówno w odniesieniu do duchownych, jak i świeckich. To jednak wymaga czasu, cierpliwości i twórczych wysiłków. Proces ten może zostać wzmocniony poprzez umiejętne wykorzystanie osiągnięć współczesnej psychologii praktycznej w tym zakresie, tam, gdzie zbieżna jest ona z praktyką ascetyczną starożytnego Kościoła. Ponadto współczesna psychologia potwierdza, że osobiste doświadczenie bez pośredniego kontaktu wydaje się najbardziej efektywnym środkiem zapobiegającym ksenofobii<sup>20</sup>”.

Podsumowując, bp Serafin stwierdza, że ruch ekumeniczny „to istotny sposób kształtowania w ludziach pokojowych postaw. Kultura pojednania i pokojowych zachowań w sytuacji zetknięcia się z agresją, jest szczególnie pożądana w procesach wychowawczych młodzieży. W tym względzie bardzo istotna wydaje się być współpraca w realizacji pokojowych projektów, potwierdzających postawę określoną mianem *caritas*. By jednak ruch ekumeniczny był dla ludzi atrakcyjny, należy przekazać im prawidłowe teologiczne i społeczne myślenie, a także zaszczerpić w nich potrzebę zgłębiania postanowień soborowych, aby ich treść funkcjonowała w życiu jednostki jako obowiązująca norma<sup>21</sup>”.

<sup>19</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 859.

<sup>20</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 860.

<sup>21</sup> Bp Serafin, *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy...*, s. 860.

Abp Jerzy (Pańkowski) bada znaczenie Dekretu o ekumenizmie z perspektywy ustaleń Ogólnoprawosławnego Soboru na Krecie (2016)<sup>22</sup>. Hierarcha nawiązuje najpierw do dekretowych dwuznaczności, które już akcentował abp Jeremiasz. Chodzi o następujące sformułowanie soborowego dokumentu: „Prawie wszyscy jednak, chociaż w różny sposób, tęsknią za jednym i widzialnym Kościołem Bożym, który by był naprawdę powszechny i miał posłannictwo do całego świata, aby ten świat zwrócił się do Ewangelii i w ten sposób zyskał zbawienie na chwałę Bożą” (UR 3). Według hierarchy sformułowanie „który by był naprawdę powszechny” jest dla teologów prawosławnych „trudne do zaakceptowania i przyjęcia”<sup>23</sup>. Dokument krecieńskiego soboru mówi o tym wyraźnie.

Abp Jerzy zwraca uwagę na to, że podczas obrad na Krecie Dekret o ekumenizmie nie stanowił dla prawosławnych punktu odniesienia i nie posługiwano się jego tekstem oraz nie konfrontowano go z tekstami własnymi. „Prawosławni zaprezentowali własne rozumienie ekumenizmu. Hierarcha zauważa, że prawosławne pojmowanie «ekumenizmu», czy mówiąc językiem z Krety, «relacji z pozostałym światem chrześcijańskim», oznacza «świadczenie w dialogu»<sup>24</sup>. Jaki jest zatem sens pracy nad jednością? „Sens uczestnictwa Kościoła prawosławnego w dialogu ekumenicznym wynika zatem z pragnienia «dawania świadectwa» o prawosławiu i troski o tych, którzy znaleźli się poza nim”<sup>25</sup>. „Orędzie” wyraża to następująco: „Cerkiew wykazuje wrażliwość wobec tych, którzy oddalili się od niej, oraz okazuje za-

---

<sup>22</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru na Krecie w 55. rocznicę „Dekretu o Ekumenizmie Unitatis redintegratio”*, „Rocznik Teologiczny CHAT” 2020, t. 3, s. 815–839.

<sup>23</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 820.

<sup>24</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 820.

<sup>25</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 820.

interesowanie tymi, którzy nie rozumieją jej głosu. Świadoma faktu, że stanowi żywą obecność Chrystusa w świecie, Cerkiew przekłada boski plan na konkretne działania przy użyciu wszelkich dostępnych Jej środków, aby dać wiarygodne świadectwo prawdy z całą precyzyjnością wiary apostołskiej” (Orędzie, nr VII, 1).

Jaki jest zatem sens dialogów międzychrześcijańskich i dlaczego Cerkiew prawosławna w nich uczestniczy? Dialogi te „stały się dla prawosławia okazją do zademonstrowania szacunku do nauczania ojców Cerkwi i dawania wiarygodnego świadectwa o autentyczności tradycji jednej, świętej, powszechnej i apostołskiej Cerkwi” (Orędzie, nr VII, 1). Ponadto „Dialogi, które prowadzi Cerkiew prawosławna, nigdy nie oznaczały, nie oznaczają i nigdy nie będą oznaczać jakiegokolwiek kompromisu w sprawach wiary. Są one świadectwem o prawosławiu, opartym na orędziu ewangelicznym: «przyjdź i zobacz» (J 1,46), że «Bóg jest miłością»” (1 J 4,8) (Orędzie VII, 1).

Cóż te fragmenty oznaczają? Konfrontując je z *Unitatis redintegratio*, abp Jerzy przywołuje trzeci numer soborowego dekretu. Czytamy w nim: „Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie chrzest, pozostają w jakiejś, choć niedoskonałej wspólnotcie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego. Faktem jest, że z powodu rozbieżności utrzymujących się w różnej formie między nimi a Kościołem katolickim, czy to w sprawach doktryny, a niekiedy też zasad karności, czy odnośnie do struktury Kościoła, pełna łączność (*communio*) kościelna napotyka niemało przeszkód, częstokroć bardzo poważnych, które przełamać usiłuje ruch ekumeniczny. [...] Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia” (UR 3). I komentuje ten tekst: „Tutaj więc oba punkty widzenia wychodzą z jednej koncepcji eklezjologii. Różnica dotyczy sposobu pojmowania soteriologii pielęgnowanej w Kościele i dostępnej poza jego granicami”<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 821.

Według prawosławnego hierarchy zbliżona jest świadomość Kościoła prawosławnego i katolickiego odnośnie do bycia „jedną, świętą, powszechną (katolicką) i apostołską Cerkwią». Wiąże się z tym także przywilej zajmowania «głównego miejsca w kwestii promocji chrześcijańskiej jedności we współczesnym świecie» wynikający z założenia go przez Chrystusa, zachowanej sukcesji apostołskiej i tradycji patrystycznej<sup>27</sup>. Trudności, podkreśla przywoływany przez abp. Jerzego bp Jeremiasz, „teologa prawosławnego, i chyba również ewangelickiego, rozpoczynają się przy próbie ustalenia statusu własnego Kościoła w świetle Dekretu. Zwraca uwagę fakt, że termin «Kościół» jest używany właściwie tylko w odniesieniu do Kościoła Rzymskokatolickiego. W stosunku do innych termin ten występuje najczęściej w liczbie mnogiej. Nie występuje też ani razu termin «Kościół prawosławny». Można się domyślać, że Kościół prawosławny został zaliczony do jednej grupy z Kościołami przedchalcedońskimi i innymi<sup>28</sup>.

Prawosławni, zgodnie z kreteńskim dokumentem, wszystkich, którzy znajdują się poza własną społecznością, podobnie jak Dekret o ekumenizmie, nazywają „odłączonymi braćmi”, a dokładnie tymi, „którzy się odłączyli od Niego, bliskich i dalekich”. Sensem dialogu i celem równocześnie jest wspólne poszukiwanie dróg i sposobów przywrócenia jedności wierzących w Chrystusa. Podstawą dialogów według prawosławnych jest świadomość własnego wyznania oraz siedem soborów powszechnych. Ponadto kreteński dokument stwierdza, że „zgodnie z ontologiczną naturą Cerkwi, jej jedność nie może zostać naruszona. Mimo to Cerkiew prawosławna przyjmuje historyczną nazwę nieznajdujących się z nią we wspólnocie innych heterodoksyjnych Kościołów chrześcijańskich i wyznań, ale wierzy, że jej relacje z nimi powinny opierać się na możliwie szybszym i bardziej obiektywnym

<sup>27</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 822.

<sup>28</sup> Bp Jeremiasz (Jan Achimiuk), „*Dekret o ekumenizmie*” po 20 latach w ocenie prawosławnych, s. 60.

sprecyzowaniu całości kwestii eklezjologicznej, szczególnie w zakresie ich ogólnego nauczania o sakramentach, łasce, kapłaństwie i sukcesji apostołskiej”<sup>29</sup>. Zapis ten spowodował, że część uczestników soboru nie podpisała jego uchwał. Abp Jerzy wyjaśnia, że „sformułowanie «mimo to» uzasadnia w świetle dokumentu sens i potrzeba prowadzenia dwustronnych i wielostronnych dialogów, a także uczestnictwo w ruchu ekumenicznym”<sup>30</sup>.

Prawosławny hierarcha przyznaje, że dekret *Vaticanum II* w kwestii soteriologii jest odważny i konkretny. Stwierdza bowiem, że „nasi bracia odłączeni sprawują wiele chrześcijańskich obrzędów, które niezależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub Wspólnoty – niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia. Same te Kościoły i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia” (UR 3).

Mysząc z kolei o wspólnej modlitwie, którą postuluje soborowy dekret w numerze 4<sup>31</sup>, prawosławny hierarcha zaznacza, że ta perspektywa jest „nieco” trudna do realizacji. „Dekret nie dookreśla ponadto, co oznaczają słowa «gdzie tylko się godzi», a nieco później w tym samym paragrafie jakby trochę przeczy temu «poszukiwaniu jedności Kościoła», stwierdzając: «Wierni Kościoła katolickiego powinni bez

<sup>29</sup> *Relacje*, nr 6 [w:] *Relacje Cerkwi prawosławnej z pozostałym światem chrześcijańskim*, A. Kuźma, J. Charkiewicz, J. Betlejko (tłum.), „Cerkiewny Wiestnik” 2016, nr 4, s. 34–40.

<sup>30</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 823.

<sup>31</sup> „Przez taki bowiem dialog uzyskują wszyscy bliższe prawdy poznanie doktryny oraz życia jednej i drugiej Wspólnoty i bardziej bezstronną ocenę, wtedy też te Wspólnoty osiągają pełniejszą wspólnotę we wszystkich zadaniach, które dla wspólnego dobra stawia przed nimi sumienie chrześcijańskie, i gromadzą się, gdzie tylko się godzi, na jednomyślną modlitwę. Wszyscy wreszcie rozliczają się ze swej wierności wobec woli Chrystusa co do Kościoła i jak należy biorą się rzetelnie do dzieła odnowy i reformy” (UR 4).

wątpienia w pracy ekumenicznej troszczyć się o odłączonych braci, modląc się za nich, używając im wiadomości o sprawach Kościoła i pierwsi powinni wychodzić im naprzeciw» (UR 4)<sup>32</sup>.

Jeśli chodzi o dialogi teologiczne prowadzone przez Kościół prawosławny, to zgodnie z nauczaniem zawartym w dokumentach kretańskich, mają być one prowadzone zgodnie z zasadą prawosławnej eklezjologii i według kryteriów tradycji cerkiewnej.

Abp Jerzy zwraca również uwagę na kłopotliwość, która w Dekrecie o ekumenizmie dotyczy wyrażenia „Kościoły wschodnie”. „Niepokój historyczny i eklezjalny budzi bowiem już sam początek tekstu”. Jest tam zawarte następujące zdanie: „Kościoły Wschodu i Zachodu przez szereg wieków kroczyły swą własną drogą, złączone jednak wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary i karność kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą” (UR 14). Zdaniem hierarchy świadczy ono o zrównaniu Kościoła prawosławnego z Kościołami przedchalcedońskimi i innymi, a także podkreśleniu, że jedynym modelem egzystencji jest unia. Kościół prawosławny wobec tych stwierdzeń ma problem z ustaleniem własnego miejsca w wizji eklezjologicznej soborowego dokumentu. Abp Jerzy zauważa, że podobne odczucia mogą wywołać u katolika zapisy soboru kretańskiego<sup>33</sup>. Chodzi o wyrażenie: „nieprawosławni chrześcijanie posiadają zdrowe cechy pochodzące ze wspólnej starożytnej Tradycji, ale i bardzo poważne odstępstwa w obszarze wiary i porządku, ze względu na które nie mają łączności z Kościołem prawosławnym”<sup>34</sup>.

Podsumowując, abp Jerzy zauważa, że „ojcowie Soboru na Krete domagali się tego samego, co zapisano w «Dekrecie o Ekumeni-

<sup>32</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 826–827.

<sup>33</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 828.

<sup>34</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 832.

zmie», a mianowicie jasnej eklezjologii, dalekiej od «pięknych słów» i «ekumenicznej przyzwoitości», ale nie ewangelicznej i chrześcijańskiej miłości. Chodziło właśnie o «ekumeniczną przyzwoitość», która często rozmywa jednoznaczność dogmatycznych pojęć zapisywanych we wspólnych dokumentach. Sobór na Krecie obnażył w istocie naszą słabość w kwestii ekumenizmu – słabość nas wszystkich<sup>35</sup>.

Hierarcha zauważa także zmiany, jakie zaszły w czasach posoborowych, wpływając bezpośrednio z realizacji Dekretu o ekumenizmie. „Mamy większy dostęp do obopólnej lektury, pojawia się coraz więcej patrystycznych edycji w języku polskim z czasów jeszcze niepodzielnego chrześcijaństwa. Wiele prawosławnych książek wydawanych jest przez katolickie wydawnictwa. To wszystko pozwala na szczerzy dialog nie tylko wybranej elicie Kościoła, lecz również coraz większej rzeszy naszego społeczeństwa. Smutne dla teologów nieraz jest tylko to, że zwykli ludzie, nie znający do końca zawiłych prawd teologicznych, umieją ze sobą znacznie lepiej komunikować się językiem Ewangelii i żyć prawdą teologiczną w swoich sercach niż powołani do tego słudzy Kościoła. Oby takich przypadków było jak najmniej w naszych relacjach. Na koniec warto zatem stwierdzić, że dla strony prawosławnej zarówno «Dekret o Ekumenizmie», jak i dokument Soboru na Krecie pt.: «Relacje Kościoła prawosławnego z pozostałym światem chrześcijańskim» są dokumentami niekompletnymi teologicznie. Ich wartość polega jednak na tym, że pozwalają nam prowadzić szczerą i pogłębioną dyskusję na temat naszych relacji, historii Kościoła i jego dogmatyki – dyskusji, która może nieoczekiwanie przynieść wymierny plon w postaci obiektywnych wniosków i działań, a przede wszystkim pozwoli nam miłować się nawzajem miłością ewangeliczną, będącą zawsze zwiastunem i owocem jedności<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 836.

<sup>36</sup> Abp Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru...*, s. 837.



Prawosławny teolog G. Vlantis w artykule *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche di oggi. Un approccio ortodosso* odnosi się również do soborowego dekretu, ukazując prawosławną perspektywę, ze szczególnym uwzględnieniem jej greckiej wersji. Interesuje go szczególnie odniesienie soborowego tekstu do tak zwanych Kościołów wschodnich oraz osiągnięcia dialogu ekumenicznego, który dokument oraz szerzej *Vaticanum II* postulował. Jeśli chodzi o tekst dekretu, to zdaniem Vlantisa odzwierciedla on różne zapotrzebowania soboru domagającego się *aggiornameto*<sup>37</sup>. Teolog stwierdza: „pozostawiając za sobą ekskluzywistyczną i konfesyjną retorykę ekumenizmu powrotnego, asymilacji wszystkich Kościołów z Kościołem katolickim, Sobór reaguje realistycznie i logicznie na nową i nieodwracalną sytuację stworzoną przez ruch ekumeniczny na poziomie światowym. W ten sposób uznaje się wysiłki podejmowane w ramach chrześcijaństwa, mające na celu przywrócenie jedności Kościoła; heterodoksyjnemu *innemu* przypisuje się pozytywną dynamikę teologiczną i eklezjalną; aktywna obecność Ducha jest uznawana i rzeczywiście szanowana nawet poza granicami własnego Kościoła; bez niepokoju związanego z kontaktem można teraz modlić się nie tylko *za drugiego*, ale *także razem z nim*, z wdzięcznością za już istniejącą jedność, ale jednocześnie bez złudzeń co do żmudnej pracy, którą należy wykonać w perspektywie *communio*”<sup>38</sup>. Przyznaje jednak, że trudno zgodzić się teologom prawosławnym z wizją historii Kościoła, którą proponuje soborowy dokument. „W ostrożnych stanowiskach Soboru na temat roli Stolicy Apostolskiej w Kościele pierwszego tysiąclecia, a także na temat późniejszych schizm, można dostrzec odczytanie historii zdecydowanie odmienne od prawosławnego”<sup>39</sup>. Należy jednak z uznaniem dostrzec „samokrytyczne wypowiedzi Soboru na temat odpowiedzial-

<sup>37</sup> Por. G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche di oggi. Un approccio ortodosso*, „Studi Ecumenici” 2015, vol. 33, s. 475.

<sup>38</sup> G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche...*, s. 475–476.

<sup>39</sup> G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche...*, s. 476.

ności za zaistniałe schizmy<sup>40</sup>, które „ujawniają zamiar wspólnego opracowania kłopotliwej przeszłości i troski o pamięć bez żadnych roszczeń do samousprawiedliwienia”<sup>41</sup>.

Vlantis podkreśla, że nazwanie zróżnicowanego chrześcijaństwa wschodniego Kościołem wschodnim jest kuriozalne. Pomija bowiem specyfikę poszczególnych tradycji, ich oryginalność, różnorodność i odmienność. „Klasyfikacja heterodoksyjnych rodzin wyznaniowych według kryteriów geograficznych i kulturowych pociąga za sobą ryzyko przeoczenia decydujących różnic w wierze i historycznej obecności tych Kościołów, co może prowadzić do fałszywych koncepcji jedności”<sup>42</sup>. Prawosławny teolog zaznacza, że soborowy dekret uznaje eklezjalność Kościołów wschodnich, a prawosławie jest nazwane wyznaniem apostołskim, co suponuje ważność udzielanych tam sakramentów, począwszy od chrztu. Według G. Vlantis pojawiające się w dokumencie określenie „Kościoły siostrzane” dotyczy raczej wspólnot lokalnych, a nie bliskości doktrynalnej. Z perspektywy ekumenicznej kluczowym wyrażeniem soborowym, które domaga się pogłębienia, jest wyrażenie *subsistit in*. To wyrażenie i wiele podobnych „sprzyjają bardziej otwartemu odczytaniu roszczenia Kościoła katolickiego do bycia prawowitym spadkobiercą wszystkich dóbr, które pochodzą od Chrystusa i do Niego prowadzą. Niemniej jednak stanowisko, że Kościoły poza katolicyzmem posiadają tylko część elementów, które generalnie budują Kościół i odniesienie do braków tych Kościołów, pokazują, że pomimo postępu wciąż pozostaje wiele do zrobienia dla ekumenicznie i eklezjologicznie owocnego zrozumienia heterodoksyjnego *innego*”<sup>43</sup>.

Zdaniem greckiego teologa z uznaniem należy spojrzeć na soborowe otwarcie katolicyzmu na prawosławie. Można je dostrzec w kon-

<sup>40</sup> G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche...*, s. 476.

<sup>41</sup> G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche...*, s. 476.

<sup>42</sup> G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche...*, s. 476–477.

<sup>43</sup> G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche...*, s. 477.

stytucji *Lumen gentium*, w której pojawia się eklezjologia eucharystyczna, w konstytucji *Dei Verbum*, świadczącej o wyraźnym zbliżeniu zachodniej i wschodniej teologii Objawienia, a przede wszystkim w konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, która zawiera bliską prawosławiu teologię liturgii<sup>44</sup>.

Metropolita Damaskinos (Papandreou) z kolei zauważa, że soborowy dekret wzbudza nieustannie zainteresowanie. I jest to jak najbardziej pozytywne. Zdaniem prawosławnego hierarchy nie uwzględnia się jednak przy ogólnej analizie dokumentu dwóch elementów. Po pierwsze, że tekst ten stanowi nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego i ukazuje przede wszystkim jego stanowisko w sprawie różnorodności eklezjologicznej. Po drugie, zasady zawarte w dekreście, które chcą rozwiązać problem eklezjologiczny, muszą być potraktowane zgodnie ze stanowiskiem Kościoła rzymskokatolickiego<sup>45</sup>. Dostrzeżenie obu elementów wydaje się niezbędne, jeśli chce się obiektywnie ocenić dekret. „W ostatecznej analizie nie chce on określać niczego innego niż rzymskokatolicki punkt widzenia warunków, jakich należy się trzymać przy tworzeniu drogi, która jest do zaakceptowania przez wszystkich chrześcijan i po której wszyscy razem mogą zmierzać do jedności eklezjalnej”<sup>46</sup>. Ponadto należy zauważyć, że „Kościół rzym-

<sup>44</sup> Por. G. Vlantis, *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche...*, s. 477.

<sup>45</sup> Por. Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat po jego promulgacji* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 1988, s. 83. Bp Jeremiasz, który prezentuje polską perspektywę prawosławną, analizując soborowy dekret, zwraca uwagę na jego eklezjologię (miejsce Kościoła prawosławnego w chrześcijańskim świecie), sformułowania dogmatyczne (chodzi o uprawnioną różnorodność i odmienne teologiczne formułowane prawdy wiary) oraz drogi szukania jedności; zob. Bp Jeremiasz (Anchimiuk), *Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach w ocenie prawosławnych* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 1988, s. 101–107.

<sup>46</sup> Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 83.

ski dekretem tym definiuje ogólne i szczegółowe zasady bynajmniej nie w celu bezpośredniego przywrócenia jedności Kościoła, lecz ze względu na swoje własne uczestnictwo – naturalnie tak, jak on sam je rozumie – w wysiłkach całego chrześcijaństwa, prowadzących do osiągnięcia tej jedności. Ten fundamentalny musi się uwzględnić, jeśli się pragnie oceniać omawiany tekst – w przeciwnym razie istnieje niebezpieczeństwo, już będzie się go rozumiało i interpretowało w niewłaściwym sensie<sup>47</sup>.

Prawosławny metropolita podkreśla, że *soborowy dekret jest pierwszym oficjalnym dokumentem* Kościoła rzymskokatolickiego dotyczącym ekumenizmu. Dekret ten opiera się na autorytecie oraz wypełnia głęboką próżnię ekumeniczną obecną w Kościele rzymskokatolickim. Czytając soborowy tekst, można odnaleźć wiele cennych elementów z perspektywy prawosławnej. Są nimi praktyka urzeczywistniania ekumenizmu, dokonująca się przez odnowę Kościoła, nawrócenie serca, wzajemne poznanie, sposoby formułowania wiary oraz współpracę z braćmi odłączonymi. Te elementy mogą być przyjęte przez prawosławnych. „Jest rzeczą pewną, że takie stanowisko ubogaca dialog ekumeniczny i wywiera swój wpływ na życie kościelne oraz wszelkie koła, na których spoczywa odpowiedzialność ekumeniczna<sup>48</sup>”.

Zdaniem prawosławnego metropolity dekret zawiera sześć wyraźnych elementów pozytywnych, których nie można pominąć.

Po pierwsze, „należy zauważyć jednoznaczną tendencję do unikania formalnej deklaracji odnoszącej się do określenia granic jednego, świętego, katolickiego i apostołskiego Kościoła oraz jego ekskluzywnej identyfikacji z kanonicznymi granicami Kościoła rzymskokatolickiego<sup>49</sup>”.

<sup>47</sup> Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 83–84.

<sup>48</sup> Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 86.

<sup>49</sup> Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 86.

Po drugie, dekret podkreśla, że „chrześcijanie, którzy znajdują się poza kanonicznymi granicami Kościoła rzymskokatolickiego”, nie są już dzisiaj członkami zabląkanymi, lecz uważa się ich za członków Kościołów lub Wspólnot chrześcijańskich, w których działa Duch Święty<sup>50</sup>.

Po trzecie, soborowy dokument nie stawia ponad posługiwanie Dwunastu specyficznej natury władzy oraz posługiwania Piotra Apostoła, co z perspektywy Kościoła katolickiego stanowi fundament uzasadnienia i rozwoju prymatu oraz nieomyłności papieskiej<sup>51</sup>.

Po czwarte, odpowiedzialność za podziały spoczywa na wszystkich chrześcijanach, zarówno na Kościele rzymskokatolickim, jak i na innych Kościołach i Wspólnotach wyznaniowych<sup>52</sup>.

Po piąte, podział Kościoła przeczy katolicyzmowi<sup>53</sup>.

Po szóste, praca na rzecz jedności nie eliminuje różnorodności eklezjalnej<sup>54</sup>.

Podjmując refleksję nad soborowym dekretem, prawosławni teologowie odczytują go jako znak zaangażowania się Kościoła katolickiego w dialog ekumeniczny, chociaż dostrzegają, że dokument ukazuje perspektywę jednej tylko strony – katolickiej. Ponadto zauważają, że strona katolicka całe chrześcijaństwo wschodnie traktuje jednakowo, nie dostrzegając różnorodności i statusu poszczególnych wspólnot. Prawosławni cieszą się, że soborowy dekret zawiera wiele pozytywnych akcentów dotyczących chrześcijańskiego Wschodu, ufają jednak, że dialog będzie kontynuowany i doprowadzi do konstruktywnych wniosków.

<sup>50</sup> Por. Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 87.

<sup>51</sup> Por. Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 87.

<sup>52</sup> Por. Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 87.

<sup>53</sup> Por. Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 87.

<sup>54</sup> Por. Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat...*, s. 87.

## GŁOS PROTESTANTÓW

Rzeczą prawie niemożliwą jest przedstawienie wszystkich protestanckich reakcji na soborowy dekret. „Można jednak założyć, stwierdza P. Ricca, że oceny były bardzo różne, zarówno dlatego, że dokumenty soborowe, w tym *Unitatis Redintegratio*, są obiektywnie otwarte na różne odczytania (niektórzy są zainteresowani podkreślaniem elementów nowości, a nawet zerwania, podczas gdy inni są zainteresowani podkreślaniem elementów ciągłości z wcześniejszym nauczaniem Magisterium), jak i dlatego, że różne elementy protestantyzmu mają dziś różne stanowiska wobec ruchu ekumenicznego w ogóle i relacji z Kościołem rzymskokatolickim w szczególności”<sup>55</sup>. Włoski teolog Kościoła Waldensów odczytuje *Unitatis redintegratio*, widząc w nim pięć promieni światła i dwa cienie.

Pierwsze światło to stwierdzenie, że ruch ekumeniczny pochodzi od Ducha Świętego, „a więc nie jest inicjatywą ludzką, ale boską, realizowaną, owszem, przez mężczyzn (i kobiety), ale chcianą, pobudzaną, ożywianą i kierowaną przez Boga”<sup>56</sup>. Ten osąd stoi w opozycji do słów papieża Piusa IX, zapisanych w encyklice *Mortalium animos* z 1928 roku. Tam jest on określany mianem „ruchu panchrześcijańskiego” i oceniony negatywnie. Zdaniem papieża ruch ekumeniczny jest „próżną próbą”, w której to, co szkodliwe, czyli „oszustwo” i „błąd”, zostają ukryte „pod pozorem dobra”, jakim jest jedność chrześcijaństwa. Dlatego papież wzywa katolików do nieangażowania się w ruch ekumeniczny. Katolikom nie wolno wspierać działań na rzecz jedności lub podejmować próby włączenia się w ekumenię, ponieważ w ten sposób „dojdą do nadania autorytetu udawanej religii chrześcijańskiej”, która nie ma nic wspólnego z jedynym Kościołem Chrystusa<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante di Unitatis Redintegratio*, „Studi Ecumenici” 2015, vol. 33, s. 459.

<sup>56</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 462.

<sup>57</sup> Por. P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 462–464.

Sobór, podkreśla Ricca, „dosłownie obalił podejście Rzymu do dyskursu ekumenicznego, mówiąc, [...] że ruch ekumeniczny «powstał dzięki łasce Ducha Świętego»”<sup>58</sup>. Jeśli więc stoi za tą inicjatywą Duch Święty, to nie może być on błędem, oszustwem czy też niebezpieczeństwem, niosącym zło.

Drugie światło dotyczy określenia chrześcijan, którzy nie są katolikami. Mówi o tym numer 3 dekretu. Włoski teolog zauważa, że pojawiające się tam stwierdzenie „jest [...] piękne [...], absolutnie nowe i teologicznie doskonałe, z głębokimi implikacjami eklezjologicznymi i ekumenicznymi”<sup>59</sup>. Według waldensa w numerze tym należy podkreślić kilka kwestii. Po pierwsze, „że inni chrześcijanie, nierzymscy katolicy, nie są opisywani na podstawie ich relacji z Kościołem katolickim, a tym samym ich odległości (większej lub mniejszej) od Rzymu, ale na podstawie ich relacji z Bogiem, która jest szczęśliwie podzielona na usprawiedliwienie z łaski przez wiarę [...] i w chrzcie”<sup>60</sup>. Po drugie, „protestanci chrześcijanie są «włączeni w Chrystusa», a więc nie tylko do ich własnego Kościoła partykularnego, ani nawet pośrednio do Kościoła katolickiego, ale do samego Chrystusa. Wcielenie do Chrystusa jest najwyższym celem, do którego chrześcijanin może aspirować, niezależnie od tego, do jakiego Kościoła należy”<sup>61</sup>. Po trzecie, „jeśli ktoś może być «wcielony do Chrystusa» poza granicami Kościoła katolickiego, oznacza to, że nie musi być rzymskim katolikiem, aby być chrześcijaninem: chrześcijaninem – można powiedzieć – w pełnym tego słowa znaczeniu, a nie chrześcijaninem na pozór, pół-chrześcijaninem lub gorzej, pseudo-chrześcijaninem.”<sup>62</sup>.

Trzecie światło także dotyczy numeru 3 soborowego dekretu. Chodzi o elementy, które znajdują się poza widzialnymi granicami

<sup>58</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 464.

<sup>59</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 464.

<sup>60</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 464–465.

<sup>61</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 465.

<sup>62</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 465.

Kościół, są to Słowo Boże, życie łaski, wiara, nadzieja i miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego i elementy widzialne, a także możliwość wykonywania w tych wspólnotach świętych uczynków religii chrześcijańskiej. Zdaniem Ricci te dekretowe stwierdzenia mają ogromną wagę w perspektywie ekumenicznej: „argumentuje się tutaj, że poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego istnieją elementy lub dobra, które służą budowaniu Kościoła, takie jak spisane Słowo Boże, życie łaski, wiara, nadzieja, miłość i szereg «świętych czynów», które mogą prowadzić do zbawienia. Wydaje się, że na podstawie tych stwierdzeń można bezpiecznie powiedzieć, że poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego istnieje to, co zwykle nazywa się «chrześcijańską istotą», tak że można być zbawionym poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego. Tam, gdzie kiedyś widziano tylko błędy, wady, odstępstwa, teraz dostrzega się chrześcijańskie elementy lub dobra, z których zbudowany jest Kościół. Co pociąga za sobą ta nowa perspektywa? Pociąga ona za sobą rezygnację każdego Kościoła, w tym Kościoła katolickiego, z roszczenia sobie monopolu na chrześcijaństwo: żaden Kościół nie ma wyłącznego prawa do chrześcijaństwa, żaden Kościół nie wyczerpuje w sobie chrześcijańskiej pełni. Dyskurs apostoła Pawła, że istnieje różnorodność darów, wzbudzonych przez jednego i tego samego Ducha, ale rozdzielonych różnym podmiotom «dla wspólnego dobra» (1 Kor 12,7), tak że każdy musi uciekać się do drugiego, aby mieć pełnię darów, a zatem nikt nie może powiedzieć drugiemu: «Nie potrzebuję ciebie, mogę być chrześcijaninem bez ciebie» – odnosi się to nie tylko do relacji wewnątrz indywidualnej wspólnoty chrześcijańskiej, ale także do relacji między Kościołami: żaden nie może twierdzić, że posiada wszystkie dary Ducha, a gdyby odważył się na takie twierdzenie, oszukiwałby tylko samego siebie; z drugiej strony, żaden Kościół nie może myśleć, że jest całkowicie pozbawiony darów, a zatem bezużyteczny w spotkaniu między Kościołami. Każdy Kościół ma coś do dania, każdy Kościół musi nauczyć



się przyjmować: żaden nie ma wszystkiego, żaden nie ma nic, każdy potrzebuje drugiego”<sup>63</sup>.

Czwarte światło również pochodzi z numeru 3 soborowego dokumentu, a dotyczy wartości zbawczych zawartych w Kościołach i wspólnotach niekatolickich. Włoski teolog podkreśla, że „nigdy [...] Kościół katolicki, w jednym ze swoich oficjalnych dokumentów, nie wyraził się w ten sposób w odniesieniu do Kościołów protestanckich, mówiąc o nich, że są «narzędziami lub środkami zbawienia». To najwięcej, co można powiedzieć o Kościele w pozytywnym sensie: czym innym może być Kościół, jeśli nie «środkiem zbawienia?»<sup>64</sup>. W odniesieniu do protestantów należy tutaj zwrócić uwagę, po pierwsze, na to, że „Sobór nie ukrywa faktu, że według niego Kościoły te «mają wady», które jednak nie czynią ich nieodpowiednimi jako «środki zbawienia»: to znaczy są Kościołami «niedoskonałymi», ale – można powiedzieć – nadal są Kościołami i jako takie «środkami zbawienia»<sup>65</sup>. Po drugie, „że osąd Kościołów protestanckich jako «środków zbawienia» nie jest przypisywany Soborowi ani Kościołowi katolickiemu, ale bezpośrednio «Duchowi Chrystusa»: to On, a nie instancja ludzka, akredytuje Kościoły protestanckie jako «środki zbawienia», nie odmawiając im posługiwania się nimi w Jego zbawczym dziele wśród ludzi»<sup>66</sup>. Według Ricci czwarte światło *Unitatis redintegratio* jest następujące: „to, co Sobór uważa za «braki» Kościołów innych niż Kościół rzymskokatolicki, nie jest w stanie uniemożliwić im bycia, ponownie według Soboru, «środkami zbawienia», których Duch Chrystusa nie odmawia»<sup>67</sup>.

Piąte światło znajduje się w numerze 11 dekretu i chodzi o porządek lub hierarchię w prawdach doktryny katolickiej. „Ta zasada lub kryterium ma fundamentalne znaczenie w dialogu ekumenicznym na

<sup>63</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 467.

<sup>64</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 468.

<sup>65</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 468–469.

<sup>66</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 469.

<sup>67</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 469.

poziomie doktrynalnym”<sup>68</sup>. Wcześniejsze dokumenty przywoływały zgoła inną zasadę, która podkreślała, że nie istnieje żadna hierarchia prawd. Dekret o ekumenizmie akcentuje, że „w każdym systemie doktrynalnym istnieje centrum i peryferie, istnieją prawdy centralne i inne, które nimi nie są. Aby być w komunii między różnymi Kościołami, istnieją prawdy centralne, które wszyscy muszą podzielać, oraz inne, które są charakterystyczne dla tradycji lub wyznania i które, ponieważ nie są centralne, niekoniecznie muszą być podzielane przez wszystkich, aby istniała prawdziwa i głęboka komunია: jest się w komunii w «chrześcijańskich podstawach», to znaczy w tym, co jest fundamentalne i konstytutywne dla wiary chrześcijańskiej”<sup>69</sup>. Włoski teolog podkreśla, że „komunia zbudowana na «chrześcijańskiej istocie» nie jest [...] komunią o niższym stopniu intensywności i jakości, komunią osiągniętą, by tak rzec, po taniaści. «Chrześcijański element podstawowy» nie jest minimum niezbędnym do narodzin wiary, ale jest jej sercem, tym, co ją konstytuuje jako taką. Komunია oparta na «chrześcijańskiej istocie» jest najtrwalsza, jaką można sobie wyobrazić”<sup>70</sup>.

Włoski teolog dostrzega także cienie zawarte w soborowym dekreście. Pierwszy dotyczy sposobu widzenia protestantów przez Kościół katolicki, który „postępując zgodnie z instrukcjami Soboru, nadal odmawia Kościołom protestanckim statusu «Kościółów»”<sup>71</sup>. Drugi dotyczy pełni zbawienia, które wierzący może otrzymać w katolickim Kościele Chrystusowym. Z wypowiedzi soboru wynika, że „Kościół protestancki są, owszem, «środkami zbawienia», ale są one pochodną Kościoła katolickiego; ich «wartość» jako «środków zbawienia» zależy wyłącznie od «pełni środków zbawienia» posiadanych przez Kościół katolicki. Można powiedzieć, że są one agendami Kościoła katolickie-

<sup>68</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 469–470.

<sup>69</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 470.

<sup>70</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 471.

<sup>71</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 472.

go. Jeśli rzeczywiście taka była intencja i wypowiedź Soboru, to jest to co najmniej kłopotliwe<sup>72</sup>.

Podsumowując, Ricca ufa, że ostatecznie siła światła pokona cienie obecne w Dekrecie o ekumenizmie.

Protestancki teolog T. George, podejmując lekturę *Unitatis redintegratio* z perspektywy 50 lat od jego ukazania się, zauważa, że pragnieniem soboru było przywrócenie utraconej jedności chrześcijaństwa<sup>73</sup>. Czytając dekret w kluczu historii ruchu ekumenicznego, stwierdza najpierw, że Kościół katolicki włączając się w działania ekumeniczne, zaczął się zmieniać, przekształcać. T. George soborowy dekret komentuje, omawiając istotne treści poszczególnych numerów, przyjmuje własną perspektywę wyznaniową. W rozdziale pierwszym zwraca uwagę na Janowe wezwanie do jedności (J 17,21). Teolog stwierdza: „skandaliczne separacje i podziały wśród tych, którzy noszą imię Jezusa, zaprzeczają modlitwie Chrystusa i przeciwdziałają misyjnemu zadaniu Kościoła «objawiania i przekazywania miłości Boga wszystkim ludziom i wszystkim narodom» [...]. Dążenie do jedności chrześcijan i zadanie ewangelizacji świata są nierozłączne<sup>74</sup>”.

Rozdział drugi dotyczy praktyk ekumenicznych. Tutaj George przywołuje wszystkie inicjatywy ekumeniczne, zarówno osobiste, ukazując zaangażowanie poszczególnych liderów ruchu ekumenicznego, jak i instytucjonalne, wpisane w programy działań poszczególnych Kościołów i wspólnot.

Oba rozdziały protestancki teolog definiuje jako wyrzuty sumienia i drogę do ekumenizmu. Następnie przechodzi do wątków komunii i dialogu, wskazując na drogi i środki do jedności. Komunia i dialog, to zdaniem George'a, kluczowe terminy soborowego dekretu. Teolog podkreśla: „Fakt, że pełna «widzialna» jedność jest właściwym

<sup>72</sup> P. Ricca, *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante...*, s. 472–473.

<sup>73</sup> Por. T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years: A protestant reading*, „Pro Ecclesia” 2016, vol. 25, no. 1, s. 53.

<sup>74</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 56.

celem projektu ekumenicznego, nie powinien oznaczać, że w naszym myśleniu nie ma miejsca dla Kościoła niewidzialnego. Ojciec Georges Florovsky zwykł mawiać, że Kościół charakteryzuje się ekumenicznością w czasie, jak również ekumenicznością w przestrzeni, motywem głęboko zakorzenionym w tradycji patrystycznej, na Wschodzie i Zachodzie<sup>75</sup>. Proponuje również dostrzeżenie Kościoła jako całości, który jest poza naszym czasem (J. Kalwin) i który „opiera się na wiecznym Bożym wybraniu, a zatem wykracza poza zakres ludzkiej wiedzy lub intuicji”<sup>76</sup>. Zgadza się również z soborowymi obrazami Kościoła, które są obecne we wszystkich konfesjach. Źródło komunii widzi w tajemnicy Trójcy Świętej. Ubolewa jednak, że dekret tylko Kościołom wschodnim nadał miano „Kościółów siostrzanych”, a dla protestantów zarezerwował nazwę „wspólnot kościelnych”. Pocieszające jest to, że „braterstwo, choć chaotyczne, a nie herezja czy schizma, było hasłem przewodnim Soboru Watykańskiego II”<sup>77</sup>.

Dla dialogu ekumenicznego istotny jest numer 11 dekretu, wprowadzający zagadnienie hierarchii prawd. Zdaniem George’a „idea ta nie oznacza, że niektóre prawdy objawione są bardziej wiążące niż inne, ponieważ nic, co zostało objawione przez Boga, nie jest opcjonalne dla wierzących. Sugeruje jednak, że prawdy wiary nie powinny być mierzone ani ilościowo, jak wiele przedmiotów w torbie, ani sekwencyjnie, jak żołnierze stojący w linii przeglądu. Różnią się one raczej pod względem ich związku z fundamentem wiary chrześcijańskiej. O prawdach wiary należy myśleć w sposób dynamiczny, jako o skoncentrowanych na osobie i tajemnicy Jezusa Chrystusa”<sup>78</sup>.

Istota dialogu, który nieustannie powraca na kartach soborowych dokumentów (aż 28 razy), polega na tym, że „obejmuje [on] zarówno słuchanie, jak i odpowiadanie, dążenie do zrozumienia i bycia zrozu-

<sup>75</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 60.

<sup>76</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 60.

<sup>77</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 63.

<sup>78</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 63.

mianym. Jest to gotowość do zadawania pytań i bycia kwestionowanym. Strony dialogu muszą być gotowe do dalszego wyjaśniania swoich idei i modyfikowania swoich osobistych poglądów oraz sposobów życia i działania, pozwalając się w tym kierować autentyczną miłością i prawdą. Zasadniczymi elementami dialogu są wzajemność i wzajemne zaangażowanie<sup>79</sup>. Protestancki teolog podkreśla, że „większe wzajemne zrozumienie jest ważnym celem w tego rodzaju dialogu i jest niezbędne, zanim nastąpi jakakolwiek możliwa fuzja horyzontów. Może to nastąpić tylko dzięki mocy Ducha Świętego, kiedy Jezus Chrystus, Pan Kościoła, staje się pierwszoplanową postacią w dialogu ekumenicznym. Dialog w ten sposób poszukuje zarówno jedności w miłości, jak i jedności w prawdzie, zarówno jasności, jak i miłości”<sup>80</sup>.

Z pewnością postęp w dialogu ekumenicznym będzie się dokonywał wraz z większym zaangażowaniem w słuchaniu Słowa Bożego. George przypomina, że Dekret o ekumenizmie akcentuje znaczenie Pisma Świętego w poszukiwaniu jedności. „Podczas soboru protestanccy obserwatorzy byli głęboko poruszeni uroczystą intronizacją Ewangelii na początku każdej sesji”<sup>81</sup>. Dlatego protestancki teolog podkreśla: „w Piśmie Świętym spotykamy się zarówno z naszymi najgłębszymi sporami, ponieważ, jak mówi św. Paweł, wciąż widzimy w zwierciadle przyćmionym (1 Kor 13,12), ale także z naszą największą jednością, gdy poddajemy się Temu, który jest Panem Pisma Świętego, a także Panem Kościoła”<sup>82</sup>.

Zamykając analizy soborowego dekretu, George stwierdza: „Dekret o ekumenizmie mówi o Duchu Świętym prowadzącym lud Boży ku pełni jedności, której pragnie Jezus Chrystus w modlitwie, słowie i działaniu. Wspólne dziedzictwo wiary chrześcijańskiej ponad podziałami konfesyjnymi obejmuje, zwłaszcza w naszych czasach,

<sup>79</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 64.

<sup>80</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 64.

<sup>81</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 65.

<sup>82</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 65.

przykład tych, którzy świadczą o Chrystusie aż do przelania własnej krwi”<sup>83</sup>. Dziedzictwo ostatniego soboru jest nader aktualne, ale należy je twórczo rozwijać. „Sobór Watykański II wezwał nas do odnowionego zaangażowania w doktrynę Kościoła i pozostaje to ewangelicznym imperatywem naszych czasów. Jednak żadna realna eklezjologia nie może być tworzona w oderwaniu od całej rady Bożej. W naszych czasach oznacza to zwrócenie szczególnej uwagi na eklezjalną rzeczywistość eschatologii, ewangelizacji i etyki”<sup>84</sup>.

Protestancki teolog widzi w *Unitatis redintegratio* „spełnienie modlitwy papieża Jana o swego rodzaju «nową Pięćdziesiątnicę», która miała mieć miejsce w świetle Soboru”<sup>85</sup>. I dodaje: „Dzień Pięćdziesiątnicy oznaczał narodziny Kościoła i wylanie Ducha Świętego. Ale był to również krytyczny moment w historii zbawienia, zbiegający się z wniebowstąpieniem zmartwychwstałego Chrystusa i przewidujący Jego powrót w chwale pod koniec wieku. W międzyczasie Kościół żyje między Pięćdziesiątnicą a *Paruzją*, między już nie a jeszcze nie, karmiony nadzieją i podtrzymywany świadectwem męczenników. Nie znamy daty *Paruzji* i dobrze jest pamiętać, jak powiedział mi kiedyś Richard John Neuhaus, że być może żyjemy w pierwszych dniach wczesnego kościoła! Ale zawsze otacza nas «wielki obłok świadków», a jedność, której szukamy tutaj na dole, jest jednością, którą oni dzielą już w chwale”<sup>86</sup>.

Karol Karski, polski teolog ewangelicki, stwierdza z kolei, że Dekret o ekumenizmie oznaczał „głęboko sięgającą korektę dotychczasowej negatywnej postawy kościoła rzymskiego wobec ruchu ekumenicznego. Dekret nie tylko zaleca uczestnictwo katolików w dążeniach ekumenicznych, lecz podnosi je wręcz do rangi obowiązku”<sup>87</sup>. Ponad-

<sup>83</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 68.

<sup>84</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 69.

<sup>85</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 69–70.

<sup>86</sup> T. George, *Unitatis redintegratio after fifty years...*, s. 70.

<sup>87</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego* [w:] *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, A. Choromański (red.), Wy-

to, dekret „jako jedną z zasad ekumenizmu podkreśla działanie łaski chrztu także w innych kościołach”<sup>88</sup>. Dodaje również, że „bez usunięcia istniejących podziałów nie jest możliwe wyrażanie powszechności Kościoła pod każdym względem”<sup>89</sup>. Protestantcki teolog zaznacza, iż „dekret nie pozostawia wątpliwości, że «jedność trwa stale w Kościele katolickim», dając jednocześnie wyraz nadziei, że będzie ona nieustannie wzrastać aż do skończenia świata”<sup>90</sup>. Godnym odnotowania jest podkreślenie, że wspólna modlitwa nazywana jest w dokumencie „właściwym znakiem więzów łączących katolików z braćmi odłączonymi”<sup>91</sup>. A debaty i dyskusje teologiczne dowartościowują partnerów. Dekret podkreśla istnienie hierarchii prawd, co również należy zauważyć. Karski zwraca uwagę, że dekret obudził Kościół katolicki z letargu i wyzwolił inicjatywy ekumeniczne na rozmaitych szczeblach. „Zwłaszcza w pierwszych latach posoborowych odnieść można było wrażenie, jak gdyby członkowie Kościoła katolickiego nadrobić chcieli zaległości, jakie powstały w minionych dziesięcioleciach, kiedy działalność ekumeniczna nie znajdowała aprobaty ze strony Stolicy Apostolskiej. Wspólne modlitwy i sympozja poświęcone problemom stojącym jeszcze na drodze do pełnej jedności stały się – zresztą zgodnie z zaleceniem dekretu – czymś oczywistym”<sup>92</sup>. Protestantcki teolog zauważa, że dla Kościoła rzymskokatolickiego nie tyle liczył się dia-

---

dawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014, s. 118; zob. K. Karski, *Stan recepcji Lumen gentium i unitatis redintegratio z perspektywy ewangelicko-luterańskiej* [w:] *Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji Lumen gentium i Unitatis redintegratio Lublin, 21–22 listopada 2004 roku*, A. Czaja, L. Górka, V. Kmiciek (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 137–146.

<sup>88</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 118–119.

<sup>89</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 119.

<sup>90</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 119.

<sup>91</sup> Zob. K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 119.

<sup>92</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 119.

log ze Światową Radą Kościołów, ile spotkania dwustronne z jednym konkretnym partnerem. „Wynikało to z centralistycznej struktury Kościoła rzymskokatolickiego oraz z jego uwarunkowanego historycznie bardzo zróżnicowanego stosunku do poszczególnych rodzin kościelnych”<sup>93</sup>. W dialogu dwustronnym Kościół katolicki zwykle odgrywa czołową rolę. Nie sposób także wymienić wszystkich dialogów bilateralnych. Zostały w nich podjęte bez mała wszystkie kluczowe kwestie będące przyczyną istniejących podziałów. „Problemem jest jedynie to, że są to wszystko dokumenty podpisane przez oficjalnie delegowanych teologów, lecz niezaprobowane przez władzę kościelną”<sup>94</sup>, poza „Wspólną deklaracją w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” z 31 października 1999 roku.

Należy zauważyć, że w momencie podpisania Dekretu o ekumenizmie relacje między Kościołami ewangelickimi w świecie nie były zbyt intensywne, nie mówiąc już o relacjach między nimi a Kościołem katolickim. Czasy posoborowe to zmieniły. Przystąpiono zarówno do rozmów wewnątrz protestantyzmu, jak i do dialogu z Kościołem katolickim. „Pięćdziesiąt lat temu Kościoły ewangeliczne widziały w sformułowaniach Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* ogromny postęp w porównaniu z tym, co wcześniej głosił urząd nauczycielski w kościele rzymskokatolickim. Jednak z perspektywy półwiecza, które było świadkiem tak wielu znaczących wydarzeń ekumenicznych, oczekiwania strony ewangelickiej poważnie wzrosły. Nie może się ona już zadowolić stałym powoływaniem się strony katolickiej na dokumenty soborowe, gdyż oczekuje dalszego postępu we wzajemnych relacjach. Z tej perspektywy dotychczasowe wypowiedzi papieża czy Kongregacji Nauki Wiary nie spełniają oczekiwań strony ewangelickiej”<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 120.

<sup>94</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 121.

<sup>95</sup> K. Karski, *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego*, s. 122–123.



Zdaniem bp. Z. Trandy, teologa reformowanego, w *Unitatis redintegratio* „brakuje odniesienia do dążeń ekumenicznych z okresu przedsoborowego, w którym Kościół rzymskokatolicki nie uczestniczył”<sup>96</sup>, a przecież historia ekumenizmu nie zaczyna się wraz z *Vaticanum II*. W czasach przedsoborowych Kościół katolicki w sposób systematyczny i urzędowy nie zajmował się ekumenizmem. Choć pojedynczy teolodzy podejmowali refleksję nad tym zagadnieniem i wyrażali w ten sposób tęsknoty za jednością chrześcijaństwa. „Owoce Soboru Watykańskiego II był mądry, wszechstronny Dekret o ekumenizmie. Znamienne jednak jest to, że droga do zrozumienia potrzeby rozwijania wspólnych dążeń ekumenicznych była trudna. Po stronie Kościołów nierzyskokatolickich panowały przez długi czas nieufność i obawy, których przyczyna tkwiła w niedobrej przeszłości, a także w ówczesnej terażniejszości”<sup>97</sup>.

Biskup protestancki zastanawia się, czy w dekreście nie pobrzmiewa dawna nuta, o powrocie innowierców do jedności z Rzymem. Ma on świadomość, że dekret porzuca dawną retorykę polemiczną i posługuje się nowym językiem. Można jednak w tekście dostrzec swoistą asymetrię, pomimo widocznej pokory ojców soborowych. Ponadto w dekreście wyraźny jest podział na Kościoły wschodnie i wspólnoty kościelne na Zachodzie. „Obserwuję zdecydowanie bliższy stosunek Kościoła rzymskokatolickiego do Kościoła prawosławnego, aniżeli do Kościołów wywodzących się z Reformacji XVI wieku i późniejszych ruchów wolnokościelnych. Wyczuwam także pewne stopniowanie: Kościół rzymskokatolicki na pierwszym miejscu, Kościół prawosław-

---

<sup>96</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej* [w:] *Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji Lumen gentium i Unitatis redintegratio. Lublin, 21–22 listopada 2004 roku*, A. Czaja, L. Górka, V. Kmieć (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 127.

<sup>97</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 129.

ny na drugim, a dopiero na dalszym Kościoły protestanckie różnych denominacji”<sup>98</sup>.

Bp Tranda zwraca także uwagę na ekumenizm odnowy moralnej i duchowej. „Odnowa ma szczególne znaczenie ekumeniczne, że rzeczywisty ekumenizm nie istnieje bez wewnętrznej przemiany, że nawrócenie serca i świętość życia oraz modlitwy wspólne i prywatne należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego i słusznie można je nazwać duchowym”<sup>99</sup>. Istotnym momentem dokumentu jest akcent położony na osobę Ducha Świętego, który prowadzi do zrozumienia przyczyn podziałów i jest Twórcą jedności. „Dekret w mądry sposób zwraca uwagę na istniejące z winy jednej lub drugiej strony rozbitcie chrześcijaństwa, mocno także podkreśla, że nie można obarczać winą za to tych, którzy dziś żyją”<sup>100</sup>.

Protestancki teolog podkreśla nowe spojrzenie soborowego dokumentu na „braci odłączonych”. Dekret w taki sposób ich nazywa, przyznaje, że w nich działa Duch Święty. „Wszystko, co łaska Ducha Świętego sprawia w braciach katolikach, może posłużyć również do naszego – ludzi innych wyznań – zbudowania”<sup>101</sup>.

Zdaniem Trandy dekret ma wyraźny rys chrystocentryczny, osobą kluczową jest Jezus, kamień węgielny i najwyższy pasterz. Jego modlitwa wypowiedziana podczas ostatniej wieczerzy pozostaje wezwaniem do budowania jedności dzisiaj. „Trudno oczekiwać podziwu i zafascynowania chrześcijaństwem jak długo jest ono pozbawione ducha braterstwa. Świat nie uwierzy ani w posłannictwo Chrystusa, ani szczególną rolę wyznawców Chrystusa na świecie, jak długo

---

<sup>98</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 130.

<sup>99</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 130.

<sup>100</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 131.

<sup>101</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 131.

chrześcijanie będą tworzyli obozy sobie przeciwne”<sup>102</sup>. Dlatego dekret apeluje o współpracę chrześcijan na wielu polach, od godności osoby ludzkiej, przez szerzenie pokoju, aż po rozwój nauki i sztuki w duchu chrześcijańskim. Ponadto soborowy dokument zwraca uwagę na dialog międzywyznaniowy. „Po pierwsze, chodzi o to, aby trudności w nawiązywaniu wspólnoty kościelnej pokonywać na drodze dialogu, opierając się na osiągnięciach ruchu ekumenicznego. Przy tym jednak zwraca się uwagę na to, aby dialog był prowadzony przez kompetentnych, przygotowanych ekspertów, którzy są zdolni do głębokiego wyjaśnienia nauki swego Kościoła. Dzięki takiemu dialogowi wszyscy uzyskują bliższe poznanie nauki i życia wspólnot oraz sprawiedliwą ich ocenę. Po drugie, dekret podkreśla, że odnowienie jedności ma być troską całego Kościoła, tak w codziennym życiu chrześcijańskim, jak i w badaniach teologicznych i historycznych”<sup>103</sup>.

Autorzy soborowego dekretu w zakończeniu przypominają, że „nie należy stwarzać przeszkód na drogach Opatrzności i nie tłumić przyszłych zachęt Ducha Świętego”<sup>104</sup>.

Perspektywę protestancką prezentuje także H. Meyer, analizując treść Dekretu o ekumenizmie z ewangelickiego punktu widzenia<sup>105</sup>. Zwraca uwagę na jego działanie oraz skutki oddziaływania. Działanie to „nowe dzieje”, które wywołał soborowy dokument. Manifestują się one w życiu poszczególnych Kościołów i wspólnot, w ekumenii lokalnej i na płaszczyźnie oficjalnych dialogów bilateralnych. Skutki

---

<sup>102</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 132.

<sup>103</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 133–134.

<sup>104</sup> Z. Tranda, *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej*, s. 135.

<sup>105</sup> H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu o ekumenizmie z ewangelickiego punktu widzenia* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 1988, s. 89–99.

działania dekretu to przełom i rozwój, które stanowią przewyżczenie podziałów, dystansu i animozji.

Z perspektywy protestanckiej lektura dekretu każe zapytać o kilka kluczowych kwestii. Najpierw o brak sakramentu kapłaństwa. Dekret mówi o *defectus* sakramentu kapłaństwa lub sakramentu ordynacji. „Na tle tradycyjnego myślenia katolickiego należało te słowa rozumieć jako deklarację nieważności w sensie niezachowania ordynacji i poszukiwania duchownego (*Ordination und Amt*) w tych Kościołach”<sup>106</sup>. Zdaniem Meyera konieczne jest pogłębienie tej kwestii w dialogach bilateralnych, aby ustalić rozumienie posługiwania kościelnego we wspólnotach protestanckich.

Druga kwestia to eklezjalne elementy i dobra obecne poza Kościołem katolickim. „Z jednej strony stwierdzenie to zostało powitane z zadowoleniem przez stronę ewangelicką jako postęp wobec tradycyjnych ujęć katolickich. Z drugiej strony – odzywały się także i krytyczne głosy, podkreślające, iż takie kwantytatywne twierdzenie o poszczególnych elementach jest niesłuszne wobec duchowej rzeczywistości innych Kościołów i jest brakiem rozumienia jej od ich centrum egzystencjalnego”<sup>107</sup>.

Trzecia kwestia to „hierarchia prawd”. „Nie tylko komentatorzy ewangeliccy i katoliccy, lecz sam *Dekret* widzi tu ważną wskazówkę metodologiczną dla dialogu ekumenicznego. Nic więc dziwnego, że posoborowe dialogi bardzo szybko podjęły próby owocnego wykorzystania tej wskazówki. Pierwotnie były to wewnątrzkatolickie problemy, które dały okazję Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła do zajęcia zdecydowanego stanowiska, iż dla katolików owa «hierarchia prawd» nie oznacza bynajmniej gradacji w mocy wiążącej poszczególnych dogmatów. Ten wewnątrzkatolicki monit znalazł swoje reperkusje w dialogu ekumenicznym i doprowadził do tego, że do tej ważnej idei

<sup>106</sup> H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu...*, s. 94.

<sup>107</sup> H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu...*, s. 95.

poczęto odwoływać się sporadycznie i nieśmiało<sup>108</sup>. Protestantki teolog podkreśla, że „w świetle Dekretu o ekumenizmie jest więc sprawą konieczną, aby mocniej zaakcentować i dalej rozwijać ekumeniczne znaczenie idei «hierarchii prawd»<sup>109</sup>.

Czwarta kwestia dotyczy uprawnionej różnorodności. W taki sposób Kościół katolicki spogląda na Kościoły orientalne, widząc w nich „uprawnioną różnorodność” i pożądanie „uzupełnienia wzajemnego”. Zestawiając to ze spojrzeniem na odłączone Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie, uderza akcent położony na przeciwieństwa w odniesieniu do nich. Protestantki teolog podkreśla, że „posoborowa teologia również i w tym punkcie poszła w swoim rozwoju wyraźnie naprzód. Problem, czy dana różnorodność ma charakter dzielącego Kościoły przeciwieństwa, czy też winna być respektowana jako różnorodność wewnątrz wspólnoty (tzn. uprawniona różnorodność), stał się także podstawowym kryterium w dialogu katolickim z Kościołami ewangelickim<sup>110</sup>.

Zdaniem Meyera soborowy dekret nieustannie domaga się relikwii, która winna skoncentrować się na eklezjalności Kościołów kręgu Reformacji, która nadal pozostaje kwestią otwartą<sup>111</sup>.

Protestanci wielu denominacji podejmują refleksję nad soborowym dekretem. Dokument stanowi dla nich krok milowy w relacjach z Kościołem katolickim. Podejmując wielowymiarową analizę Dekretu o ekumenizmie, dostrzegają jego mocne i słabe strony. Czują się dowartościowani przez soborowy tekst, stając się partnerami dialogu ekumenicznego oraz widzą dobrą wolę Kościoła katolickiego. Równocześnie ich niepokój budzi status przyznawany ich wspólnotom przez Kościół katolicki. Nie godzą się bowiem na to, by – niezależnie od denominacji – nazywać ich jedynie wspólnotami wyznaniowymi.

<sup>108</sup> H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu...*, s. 97.

<sup>109</sup> H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu...*, s. 97.

<sup>110</sup> H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu...*, s. 98.

<sup>111</sup> Zob. H. Meyer, *Działanie i dzieje oddziaływania Dekretu...*, s. 99.

Domagają się, by określić ich zawsze mianem Kościołów. Ponadto widzą w dialogu ekumenicznym szansę na uzdrowienie relacji oraz wspólną przyszłość.

## PODSUMOWANIE

Celem opracowania było ukazanie recepcji soborowego Dekretu o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* przez wspólnoty niekatolickie. W części pierwszej zwróciłem uwagę na spojrzenie prawosławia. Część drugą poświęciłem protestantom, przede wszystkim luteranom i ich spojrzeniu, a także kalwinom i waldensom. W każdej z części oddałem głos przedstawicielom wybranych denominacji chrześcijańskich.

Podsumowując, należy zauważyć, że chrześcijanie-niekatolicy z radością przywitali soborowy dokument. Poszczególne numery soborowego tekstu stały się punktem wyjścia ich analiz. Przy okazji kolejnych rocznic promulgacji dekretu niekatolicy teolodzy podejmowali debaty, w których odnosili się do *Unitatis redintegratio*. Nadzieja, obecna w ich tekstach, wypływająca z soborowych stwierdzeń, miesza się z wątpliwościami, które wyraźnie artykułują. Domagają się od Kościoła katolickiego nie tylko kontynuowania dialogu, ale przede wszystkim pogłębienia i doprecyzowania treści dekretu.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA

- Concilium Vaticanum II, *Decretum de Oecumenismo* [w:] *Enchiridion Vaticanum*, 1. *Documenti del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e traduzione italiana, a cura del Centro Dehoniano, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1976, s. 286–325.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (21.11.1964) [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Pallottinum, Poznań 1967, s. 203–218.
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 11–26 [polski przekład poprawiony].
- Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (21.11.1964) [w:] *Sobór Watykański II: konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski: nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 193–208.
- Unitatis redintegratio* [w:] *Concilium Vaticanum II – 1962–1965*, A. Melloni (ed.), CCCODG 3, Brepols, Turnhout 2010, s. 360–375.
- Gil Hellin F., *Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio*, [Concilii Vaticani II Synopsis 6], Libreria Editrice Vaticana, Roma 2005.

- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars I: Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars II: Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars III: Italia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars IV: Asia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars V: Africa*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VI: America Septemtrionalis et Centralis*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VII: America Meridionalis – Oceania*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen II: Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum. Pars VIII: Superiores Generales religiosorum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen III: Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1960.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars II: Universitates et Facultates extra Urbem*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiasticarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 1*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.



- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando. Series I: Antepreparatoria. Volumen IV: Studia et vota Universitatum et Facultatum ecclesiarum et catholicarum. Pars I: Universitates et Facultates in Urbe 2*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1961.
- Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus prima. Pars III: Congregationes generales XIX–XXX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1971.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus prima. Pars IV: Congregationes Generales XXXI–XXXVI*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1971.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus secunda. Pars V: Congregationes generales LXV–LXXXIII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1973.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus secunda. Pars VI: Congregationes generales LXXIV–LXXIX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1973.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus tertia. Pars II: Congregationes generales LXXXIII–LXXXIX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus tertia. Pars III: Congregationes generales XC–XCV*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus tertia. Pars IV: Congregationes generales XCVI–CII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1974.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen I: Periodus tertia. Pars VII: Congregationes generales CXIX–CXXII*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1975.

## ARCHIWA

### Archive in Centre for the Study of the Second Vatican Council, Leuven (CSVII)

#### *De Smedt Inventory*

- 121 SCUF, Sessio Generalis Mensis Augusti 1961 (26-31.8.1961), 28.8.1961, ante meridiem, De Oecumenismo catholico, Suggestioes practicae, Relator: Rev.mus Can. G. Thils, 4 p., Fr.

- 122 SCUF, Sessio Generalis mensis Augusti (26-31 Aug.), Feria III (29.8.1961) ante meridiem, Subcommissio IIa: „De Oecumenismo catholico”, Relatores: Rev.mus P.D. J. Hofer, Rev.mus Prof. G. Thils, 4 p., Fr.
- 123 SCUF, Die 30.8.1961, Feria IV post meridiem, De Oecumenismo catholico et opere conversionum, Relatio: Rev.mi P. E. F. Hanahoe, 3 p., Fr. [Minutes]
- 125 SCUF, Subcommissio III: „De Oecumenimo catholice et de opere conversionum”, Feria V, 31.8.1961, ante meridiem, 4 p. Fr. [Minutes]
- 132 Secrétariat pour l'unité des chrétiens, Subcommissio 3 – De Ministris qui catholici facti sunt et de eorum conditione relate ad ordines [sic] sacramentum recipiendum, 7 p., Fr.
- 133 SCUF, Subcommissio 3, F. Thijssen, Consulteur, Utrecht, Netherlands, 4 p., Fr. [Comments]
- 134 De Oecumenismo catholico. Suggestiones practicae, 11 p., Fr.
- 135 Secrétariat pour l'unité des chrétiens, De Oecumenismo catholico et De Opere conversionum, 9 p., Fr.
- 854 SCUF, Réunion avec les observateurs, 8.10.1963, 6 p. Fr. [With an introduction by G. Philips on collegiality]
- 884 Subcommissio Ia. De Quaestionibus theologicis et de Citationibus biblicis, 29.11.1963, 4 p. Lat.

**Archivio della Fondazione per le scienze religiose “Giovanni XXIII”,  
Fondo Vaticano II, Bologna (AFSCIRE/FVII)**

*Fondo Duprey*

- FDpy 1.6 A Note on the presentation of *De oecumenismo* 29.10.1963
- FDpy 1.8 Secretariat for Promoting Christian Unity. Meeting of the observers (25.11.1963)
- FDpy 1.10 Secretariat for Promoting Christian Unity. Remarks on the schema *De oecumenismo* (18.11.1963)
- FDpy 1.16 Secretariat for Promoting Christian Unity. Notes on *De Oecumenismo* from the Anglican observers (19.11.1963)

## DOKUMENTY MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

- Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus”* (04.11.2009), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2010, t. 31, nr 1, s. 11–13.
- Benedykt XVI, *Posynodalna Adhortacja Apostolska „Sacramentum caritatis”* (22.02.2007), Wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Dicastery for Promoting Christian Unity, *The Bishop of Rome. Primacy and synodality in the ecumenical dialogues and in the responses to the Encyclical „Ut unum sint”. A study document, 2024*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2024.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, t. I, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuita, Kraków 2006.
- Francis, *Message for the Celebration of the World Day of Prayer for the Care of Creation* (1.09.2016), [https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/cura-creato/documents/papa-francesco\\_20160901\\_messaggio-giornata-cura-creato.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/cura-creato/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html) (dostęp: 14.09.2024).
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Praedicate Evangelium” o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie* (19.03.2022), [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-constituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-constituzione-ap-praedicate-evangelium.html) (dostęp: 30.07.2022).
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”* (24.11.2013), Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie* (19.03.2016), [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html) (dostęp: 21.04.2023).
- Franciszek, *Bulla „Misericordiae Vultus”* (11.04.2015), [http://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html) (dostęp: 10.04.2021).
- Franciszek, *Homilia podczas niesporów na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan* (25.01.2014) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki WT UO w Kamieniu Śląskim, Kamień Śląski-Opole 2017, s. 1108–1110.
- Letter of Pope Francis*, 20 November 2014, „Information Service” 2014/II, vol. 144, s. 27–28.

- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Pastor Bonus” o Kurii Rzymskiej* (28.06.1988) [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Sitarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 217–257.
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Fidei depositum”* (11.10.1992) [w:] *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 5–9.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor Hominis”* (4.03.1979), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) (dostęp: 11.12.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint” o działalności ekumenicznej* (25.05.1995), Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła „Ecclesia de Eucharistia”* (17.04.2003), Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Euntes in mundum” z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej* (25.01.1988) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 249–263.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente”* (10.11.1994) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 266–295.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale lumen”* (02.05.1995) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 296–320.
- Jan XXIII, *Konstytucja apostolska „Humanae salutis”* (25.12.1961) (fragmenty) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki WT UO w Kamieniu Śląskim, Kamień Śląski-Opole 2017.
- Jan XXIII, *Encyklika Ad Petri Cathedram* (29.06.1959) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 382.
- Jan XXIII, *Motu proprio „Superno Dei nutu* (5.06.1960), AAS 1960, vol. 52, s. 432–437 (tekst pol.: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 1960, nr 50, s. 642–646).

- Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II* (fragment) (11.10.1962), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/przemowienia/vatii\\_otw\\_11101962](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962) (dostęp: 30.09.2024).
- Jan XXIII, *Przemówienie do obserwatorów – delegatów innych wyznań chrześcijańskich podczas I sesji Soboru Watykańskiego II* (13.10.1962) [w:] *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, A. Polkowski (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 305–306.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich* (1990) [tekst łacińsko-polski], Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002.
- Kodeks prawa kanonicznego* (1983) [tekst łacińsko-polski], Pallottinum, Poznań 1984.
- Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna* (11.04.1971), „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej” 1973, t. 63, nr 2, s. 37–112.
- Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (15.08.1997), Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1997.
- Kongregacja Świętego Oficjum, *Dekret „In generali consessu”* (4.07.1919), AAS 1919, vol. 11, s. 309.
- Kongregacja Świętego Oficjum, *Dekret „Occasione conventus”. Responsum ad dubium* (8.07.1927), AAS 1927, vol. 19, s. 278.
- Kongregacja Świętego Oficjum, *Monitum „Cum compertum”* (5.06.1948) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 370 (tekst oryginalny: AAS 1948, vol. 40, s. 257).
- Kongregacja Świętego Oficjum, *Instrukcja „De motione oecumenica”. O ruchu ekumenicznym* (20.12.1949), tłum. S.C. Napiórkowski [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 371–376 (tekst oryginalny: AAS 1950, vol. 42, s. 142–147).
- Kongregacja Świętego Oficjum, *Encyklika „Humani generis”* (12.08.1950) (fragmenty) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 376–378.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o katolickiej doktrynie o Kościele przeciw niektórym współczesnym błędom „Mysterium Ecclesiae”* (24.06.1973)

- [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, J. Królikowski, Z. Zimowski (red.), Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2010, s. 65–77.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* (31.10.1998), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19981031\\_primato-successore-pietro\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_pl.html) (dostęp: 7.12.2024).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Informacja dotycząca wyrażenia „Kościoły siostrzane”* (30.06.2000) [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, Biblos, Tarnów 2002, s. 70–73.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki o Kościele* (29.06.2007), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2007, t. 28, nr 9, s. 58–59.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Complementary Norms for the Apostolic Constitution „Anglicanorum Coetibus”* (2019), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20190319\\_norme-anglicanorum-coetibus\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20190319_norme-anglicanorum-coetibus_en.html) (dostęp: 6.12.2024).
- Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, t. II, A. Baron, H. Pietras (red.), S. Kalinkowski, A. Caba (tłum.), Wydawnictwo WAM – Księży Jezuitów, Kraków 2007.
- Leon XIII, *Encyklika „Satis cognitum”* (29.06.1896), <http://rodzina.katolicka.pl/leon-xiii-satis-cognitum-o-jednosci-kosciola/> (dostęp: 15.04.2024) (tekst oryginalny: AAS 1895–1896, vol. 28, s. 708–739).
- Leon XIII, *Encyklika „Divinum illud munus”* (09.05.1897), <http://rodzina.katolicka.pl/leon-xiii-divinum-illud-o-uchu-swietych/> (dostęp: 15.04.2024) (tekst oryginalny: AAS 1896–1897, vol. 29, s. 644–658).
- Leon XIII, *List apostołski „Apostolicae curae”* (13.09.1896), <http://rodzina.katolicka.pl/leon-xiii-apostolicae-curae-o-niewaznosci-swiecen-anglikanskich/> (dostęp: 15.04.2024) (tekst oryginalny: AAS 1896–97, vol. 29, s. 198–202).
- Leon XIII, *Bulla „Apostolicae curae” o święceniach anglikańskich* (18.09.1896) (fragmenty) [w:] *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi*

- Kościola*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998, VII, nr 554–555 [s. 447–449].
- Papieska Komisja „Pro Russia”, *Zasady ogólne i wskazania praktyczne dla koordynowania pracy ewangelizacyjnej i zaangażowania ekumenicznego Kościoła katolickiego w Rosji i innych krajach Wspólnoty Niepodległych Państw* (1992) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 137–144.
- Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu* (1993) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 30–101.
- Papieska Rada do Spraw Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej* (1995) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 161–168.
- Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Ekumeniczny wymiar formacji pastoralnej* (1997), Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1998.
- Papieska Rada do spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Wskazania o dopuszczeniu wiernych do udziału w Eucharystii pomiędzy Kościołem chaldejskim i Kościołem syryjsko-wschodnim*, 20 lipca 2001, (tłum. J. Sroka), „Premisla Christiana” 2001, t. 9, s. 404–409 (tekst angielski: *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East*, „Information Service” 2001/IV, nr 198, s. 148–149).
- Papieska Rada do Spraw Popierania Jedności Chrześcijan, *Biskup i jedność chrześcijan: vademecum ekumeniczne* (2022), <http://www.christianity.va/content/dam/unitacristiani/Documentazione%20generale/20Vademecum/Vademecum-PL.pdf> (dostęp: 26.09.2024).
- Paolo VI, *Discorso a chiurusa del terzo periodo del Concilio* (21.11.1964) [w:] *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II*, Testi ufficiali e traduzione italiana, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1976, s. [169]–[191].

- Paweł VI, *Konstytucja apostolska „Regimini Ecclesiae Universae”* (15.08.1967) [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, W. Kacprzyk, M. Si-tarz (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 166–196.
- Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”* (6.08.1964), Wydawnictwo TUM, Wrocław 2006.
- Paweł VI, *Przemówienie na otwarcie II sesji Soboru Watykańskiego II* (29.09.1963) (fragmenty) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki WT UO, Kamień Śląski-Opole 2017.
- Paweł VI, *Przemówienie do obserwatorów – delegatów innych wyznań chrze-ścijańskich podczas II sesji Soboru Watykańskiego II* (17.10.1963) [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieży po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kul-tury i Nauki WT UO w Kamieniu Śląskim, Kamień Śląski-Opole 2017, s. 236–239.
- Pius IX, *Encyklika „Quanta cura”* (8.12.1864) [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskow-ski, H. Wójtowicz (red.), Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2007, s. 246–258.
- Pius IX, *List apostolski „Mirabilis illa constantia”* (4.03.1875) [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wójtowicz (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, s. 271–272.
- Pius IX, *Syllabus błędów* (Przekład i wprowadzenie M. Wojciechowski), „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1998, t. 36, nr 2, s. 113–118.
- Pius X, *Encyklika „Pascendi dominici gregis”. O zasadach modernistów* (8.09.1907), <https://www.ekai.pl/dokumenty/encyklika-pascendi/> (dostęp: 16.04.2024) (tekst oryginalny: AAS 1907, vol. 40, s. 593–650).
- Pius XI, *Encyklika „Ecclesiam Dei”* (12.11.1923), AAS 1923, vol. 15, s. 573–582.
- Pius XI, *Encyklika „Mortalium animos”. O popieraniu prawdziwej jedności religii* (6.01.1928) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Na-ukowe KUL, Lublin 1982, s. 353–361 (tekst oryginalny: AAS 1928, vol. 20, s. 5–16).



- Pius XI, *Encyklika „Rerum orientalium”* (8.09.1928), AAS 1928, vol. 20, s. 277–288.
- Pius XII, *Encyklika „Summi Pontificatus* (20.10.1939), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encyklika/summi\\_pontificatus\\_20101939](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encyklika/summi_pontificatus_20101939) (dostęp: 24.04.2024).
- Pius XII, *Encyklika „Mystici Corporis Christi”. O Mistycznym Ciele Chrystusa* (29.06.1943) (fragmenty) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 362–369 (tekst oryginalny: AAS 1943, vol. 35, s. 194–244).
- Pontificio Consiglio per la promozione dell’unità dei cristiani – Alcune Chiese e capi di Chiese pentacostali, *Rapporto del terzo quinquennio (1985–1989)* [w:] *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 3: *Dialogi internazionali 1985–1994*, EDB, Bologna 1995, s. 925–957.
- Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część I* (1967) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 112–130.
- Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium do wykonania uchwał Soboru Watykańskiego II w sprawie ekumenizmu. Część II* (1970): *Ekumenizm w nauczaniu wyższym* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 131–148.
- Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Refleksje i wskazania odnośnie do dialogu ekumenicznego* (15.08.1970) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 149–162.
- Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan, *Współpraca ekumeniczna na płaszczyźnie regionalnej, krajowej i diecezjalnej* (22.02.1975) [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 163–193.
- Sobór Florencki, *Bulla unii z Grekami „Laetentur caeli”* (06.07.1439): Sesja 6 [w] *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski*,

- ormiański, polski*, tom 3 (1414–1445), A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 459–477.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym „Pastor aeternus”* (18.07.1870) [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tom IV (1511–1870)*, A. Baron, H. Pietras (red.), Wydawnictwo WAM – Księża Jezuitów, Kraków 2005, s. 912–927.
- Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie*, Pallotinum, Poznań 2002.
- Święte Oficjum, *List do abpa Bostonu Cushinga* (1949) [w:] *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1998, s. 96–99.

## INNE DOKUMENTY KOŚCIELNE I DOKUMENTY EKUMENICZNE

- Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et Orthodoxes: les enjeux de l'uniatisme. Dans le sillage de Balamand*, Bayard Éditions-Fleurus-Mame – Les Éditions du Cerf, Paris 2004.
- Comité mixte pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église assyrienne de l'orient, *Declaration commune sur la vie sacramentelle* (2017), „Service Information” 2017/II, nr 150, s. 111–119.
- Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, *Un Tesoro in vasi d'argilla. Contributo a una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* (1998), „Il Regno-documenti” 2000, vol. 45, nr 3, s. 117–126.
- Commissione internazionale anglicano-cattolico romana per l'unità e la missione, *Crescere insieme nell'unità e nella missione* (2006), „Il Regno-documenti” 2008, nr 1, s. 12–34.
- Czwarta Światowa Konferencja do Spraw Wiary i Ustroju Kościoła, *Raport* [Montreal, 12–26 lipca 1963 r.], „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2005, t. 21, nr 1–2, s. 165–219.
- Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd 1–4, Paderborn 1983–2012.
- Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1–10, Bologna 1986–2010.
- Growth in Agreement*, vol. I–III, Geneva 1984–2007.

- Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion* (1990), Éditions du Centurion, Paris 1991.
- Grupa z Dombes, *Maryja w Bożym planie i w komunii świętych*, „Salvatoris Mater” 2001, t. 2, nr 4, s. 271–407.
- Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, *Synthesis: Together to Holiness. 40 Years of Methodist and Roman Catholic Dialogue* (2010), <https://meorome.org/wp-content/uploads/2022/09/roman-catholic-dialogue-synthesis-report.pdf> (dostęp: 27.11.2024).
- Komisja „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów, *Chrzest. Eucharystia. Postugiwanie duchowne* (1982) [w:] *Chrzest. Eucharystia. Postugiwanie duchowne. Dokument z Limy 1982. Tekst i komentarze*, P. Kantyka, S. Pawłowski, M. Składanowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 17–68.
- Komisja Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, *Instrukcja dla referentów względnie kierowników Diecezjalnych Ośrodków Ekumenicznych* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 228–230.
- Komisja Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, *Ramowy program wykładów pt. „Zagadnienia ekumeniczne” (dla studentów teologii)* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 234–235.
- Komisja Episkopatu Polski do Spraw Ekumenizmu, *Wytyczne programowe w sprawie ekumenicznej formacji w seminariach duchownych i fakultetach teologicznych w Polsce* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 230–233.
- Konferencja Kościołów Europejskich, Rada Kościołów Europejskich, *Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla rozwoju współpracy między Kościołami w Europie* (22.04.2001), wyd. Rada Episkopatu ds. Ekumenizmu, Polska Rada Ekumeniczna, „Wiadomości KAI”, 13 maja 2001, s. 38–40.

- Kościół, Kościoły i Światowa Rada Kościołów* (Deklaracja z Toronto 1950), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1988, t. 4, s. 48–54.
- Małżeństwo chrześcijańskie osób o różnej przynależności wyznaniowej. Deklaracja Kościołów w Polsce na początku trzeciego tysiąclecia* [projekt dokumentu z dnia 10 maja 2011], <https://ekumenia.pl/materiały/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/malzenstwo-chrzescijanskie-osob-o-roznej-przynaloznosci-wyznaniowej/> (dostęp: 27.11.2024).
- Membri e consultori del Segretariato per l'unità dei cristiani* [w:] M. Velati, *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960–1962)*, Società editrice il Mulino, Bologna 2011, s. 103–110.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Dokument o uniatyzmie i prozelityzmie* (Freising 1990) [w:] W. Hryniewicz, *Kościoły siostrzane: dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1993, s. 418–421.
- Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, *Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwanie pełnej wspólnoty* (Balamand 1993), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1994, t. 10, nr 2, s. 77–82.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie: Kościół i winy przeszłości* (2000), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, <https://synod.org.pl/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-pdf/#2-toc-title> (dostęp: 22.02.2022).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985) [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 197–236.
- Rada Konferencji Kościołów Europejskich, Rada Konferencji Episkopatów Europy, *Charta Oecumenica. Wytyczne dla rozwoju współpracy Kościołów w Europie* (22.04.2001), T. Pikus (tłum.), Rada Episkopatu do Spraw Ekumenizmu, Polska Rada Ekumeniczna, Warszawa 2003.

- Report of the Third World Conference on Faith and Order (Lund, Sweden, August 15–28, 1952)* (Faith and Order Papers 15), Secretariat of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches, London 1952.
- Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańska Komisja Mieszana, *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 roku* (2013), Wydawnictwo „Warto”, Dziegielów 2013.
- Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańska Komisja Mieszana, *Urząd duchowny w Kościele* (1981) [w:] *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 237–271.
- Rzymskokatolicko-luterańska Komisja Mieszana, *Ewangelia a Kościół. Raport z Malty* (1972) [w:] *Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, K. Karski, S.C. Napiórkowski (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 39–67.
- Sakrament chrztu znakiem jedności. Deklaracja Kościołów w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia* (23.01.2000), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2000, t. 16, nr 1, s. 143–144.
- United States Conference of Catholic Bishops, Evangelical Lutheran Church in America, *The Church as Koinonia of Salvation: Its Structures and Ministries* (2004), <https://www.usccb.org/committees/ecumenical-interreligious-affairs/church-koinonia-salvation-its-structures-and> (dostęp: 21.10.2024).
- Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu*, S.C. Napiórkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1982.
- Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000.
- Wspólna deklaracja Papieża Franciszka i Patriarchy Cyryla*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2016, nr 3–4, s. 16–19.
- Wspólna deklaracja papieża Pawła VI I patriarcha Athenagoras I zawierająca decyzję wymazania z pamięci i miejsca w Kościele sentencji ekskomunik z 1054 roku* (Fanar, 07.12.1965) [w:] *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem Wschodnim*, A. Polkowski (red.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.

- Wspólna Grupa Robocza Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, *Eklezjologiczne i ekumeniczne implikacje wspólnego chrztu* (2005), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2006, t. 22, nr 1–2, s. 172–206.
- Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów, *Pojęcie „hierarchii prawd” – interpretacja ekumeniczna*. Dokument studyjny (1990), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1992, t. 8, nr 2, s. 85–93.
- Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji* (17.08.2012), „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2013, t. 29, nr 1–2, s. 162–165.

## OPRACOWANIA

- Antinucci L., Scognamiglio E., *Il sogno dell'unità. Il cammino ecumenico delle Chiese. Storia, teologia, spiritualità, evangelizzazione*, Editrice Elle-dici, Torino 2018.
- Arrighi J.F., *Dekret o ekumenizmie w myśli i działalności Sekretariatu do Spraw Jedności Chrześcijan* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 13–24.
- Balter L., *Ekumenizm w Polsce po Soborze Watykańskim II* [w:] *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, P. Jaskóła (red.), Wydział Teologiczny UO, Opole 2000, s. 107–128.
- Bavaud G., *Le décret conciliaire sur l'écuménisme. L'évolution d'une théologie et d'une mentalité*, Editions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1966.
- Bea A., *Ecumenismo nel Concilio. Tappe pubbliche di un sorprendente cammino*, Bompiani, Milano 1968.
- Becker W., *Decree on Ecumenism. History of the Decree* [w:] *Commentary on the documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (red.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York-London 1968, s. 1–56.
- Benedykt XVI, *Spotkanie z przedstawicielami Kościołów prawosławnych i wschodnich (Fryburg, 24 września 2011 r.)*, <https://www.vati->

- can.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf\_ben-xvi\_spe\_20110924\_orthodox-freiburg.html (dostęp: 3.12.2024).
- Beyga P., *Tradycja anglikańska w mszale dla Ordynariatów Personalnych byłych anglikanów*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, Opole 2018.
- Bielicka B., *Zagadnienie reformacji w katechizmach i podręcznikach do nauki religii w latach 1945–1990*, „Teologia praktyczna” 2017, nr 18, s. 25–41.
- Biuletyn Centro Pro Unione, <https://www.prounione.it/bulletin/it/> (dostęp: 27.11.2024).
- Blancini G., *Taizé e il mondo cattolico. Da Paul Couturier ai papi del concilio* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenu, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 67–82.
- Blaza M., *Czy Kościołowi katolickiemu nie jest już potrzebny patriarcha Zachodu? Eklezjologiczno-ekumeniczna refleksja w kontekście usunięcia tytułu patriarchy Zachodu w Roczniku Papieskim („Annuario Pontificio”) 2006*, „Studia Bobolanum” 2006, nr 2, s. 5–74.
- Bliżej Wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965–2000*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.
- Błasiak P., *Zaangażowanie papieża Franciszka w dialog ekumeniczny w latach 2013–2018*, „Studia Paradyskie” 2019, nr 29, s. 11–46.
- Borras A., *Ut unum sint. Une encyclique pour les chrétiens en voie de réconciliation*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1996, vol. 72, z. 4, s. 349–370.
- Bosschaert D., Timpers L., *Accessing the Digitized Cardinal Johannes Willebrands Personal Archives Online*, „Revue d'Histoire Ecclésiastique” 2022, t. 117, nr 3–4, s. 775–787.
- Brosse O. de la, *L'intercommunion, chemin vers l'Unité*, „Angelicum” 1968, vol. 45, s. 214–229.
- Budniak J., Kałużny T., Kijas Z.J., *Duchowe aspekty polskiej ekumenii* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, s. 63–76

- Budniak J., Kijas Z.J., *Praktyczne formy działalności ekumenicznej w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, s. 105–119.
- Bujak J., „*Aby wszyscy stanowili jedno*” (J 17,21). *Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2009.
- Bujak J., *Dialog doktrynalny a życie Kościołów: problem recepcji osiągnięć dialogowych* [w:] *Ekumenizm doktrynalny: schyłek czy nowy początek?*, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 213–231.
- Bujak J., *Dialog katolicko-prawosławny w latach 2005–2015*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016.
- Bujak J., *Ekumenizm w III tysiącleciu chrześcijaństwa w ocenie kard. Waltera Kaspera i Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan*, „Ateneum Kapłańskie” 2009, t. 153, z. 1, s. 82–93.
- Bujak J., *Jedność Kościoła w teologicznej twórczości ks. Stanisława Nagiego SCJ*, „Roczniki Teologiczne” 2022, t. 69, z. 7, s. 41–59.
- Bujak J., *Przyczyny i konsekwencje rezygnacji Benedykta XVI z tytułu „Patriarchy Zachodu”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2009, nr 1, s. 35–56.
- Burigana R., *Solo cinquant’anni... Note sul decreto Unitatis Redintegratio del Vaticano II e sulla recezione (1964–2014)*, „Studi Ecumenici” 2015, vol. 33, nr 3–4, s. 415–432.
- Burigana R., *Una straordinaria avventura. Storia del Movimento ecumenico in Italia (1910–2010)*, EDB, Bologna 2013.
- Bystry A., *O hierarchii prawd*, „W drodze” 1974, t. 2, nr 11, s. 98–106.
- Cano M., *O źródłach teologii*, J. Wojtkowski (tłum.), Wydawca Julian Wojtkowski, Olsztyn 2016.
- Cassidy E.I., „*Unitatis Redintegratio*” forty years after the Council, „Gregorianum” 2007, vol. 88, nr 2, s. 312–328.
- Cassidy E.I., *Ecumenism and interreligious dialogue. Unitatis redintegratio, Nostra aetate*, Paulist Press, New York 2005.
- Cereti G., *Commento al Decreto sull’ecumenismo*, Il Segno dei Gabrielli editori, Verona 2013.



- Cereti G., *Riforma della chiesa e unità dei cristiani nell'insegnamento del Concilio Vaticano II*, Il Segno dei Gabrielli editori, Verona 1985.
- Cereti G., *Riforma della Chiesa e unità dei cristiani. Nell'insegnamento del Concilio Vaticano II (Unitatis Redintegratio 6 e 7)*, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2012.
- Chenau P., *Paolo VI, un cammino ecumenico* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenau, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 13–26.
- Choromański A., *Vaticanum II – Sobór eklezjologicznego przetomu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2012, vol. 50, nr 2, s. 17–54.
- Clément O., *La révolte de l'esprit. Repères pour la situation spirituelle d'aujourd'hui*, Stock, Paris 1979.
- Clément O., *Pamiętniki nadziei. Rozmowa z Jeanem-Claudem Noyer*, M. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo W drodze, Poznań 2008.
- Clément O., *Rzym inaczej. Prawosławny wobec papieżstwa*, M. Żurowska (tłum.), Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999.
- Clifford C.E., *The “Hierarchy” of Truths in a New Context*, „Theological Studies” 2024, t. 85, nr 1, s. 10–33.
- Congar Y., *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Éditions du Cerf, Paris 1937.
- Congar Y., *Décret sur l'oecuménisme „Unitatis redintegratio”. Introduction* [w:] Y. Congar, *L'Église. L'oecuménisme. Les Églises Orientales*, Centurion, Paris 1965.
- Congar Y.M., *On the “hierarchia veritatum”* [w:] *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of the Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, D. Neiman, M. Schatkin (eds.), PISO, Rome 1973, s. 409–420.
- Cullmann O., *Comments on the Decree on Ecumenism*, „The Ecumenical Review” 1965, vol. 17, s. 93–95.
- Cura Elena S. del, *Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ecumenismo „Unitatis redintegratio”. Capítulo III: Iglesias y Comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana: la cuestión de su eclesialidad en perspectiva católica*, „Diálogo Ecuménico” 2004, vol. 39, s. 416–474.
- Czaja A., *Ecclesia semper reformanda. Perspektywy jutra Kościoła w Polsce*, „Roczniki Teologiczne” 2007, t. 54, z. 2, s. 41–59.
- Czaja A., *Misterium trwania Kościoła Chrystusowego. Stanowisko Kongregacji Nauki Wiary i myśl Josepha Ratzingera* [w:] *Różnić się w zgodzie*.

- Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD [...]*, S. Pawłowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 141–156.
- Davis R.G., *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, Fordham University Press, New York, NY 2017.
- Dąbrowska W., *Chrzest w dialogu katolicko-ziolonościątkowym*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1995, t. 11, nr 1, s. 21–24.
- Dąbrowska-Macura W., *Komentarz: Przetłomowy dekret*, <https://ekumenizm.wiara.pl/doc/477997.Komentarz-dekret/2> (dostęp: 16.11.2024).
- DeVille A.A.J., *Orthodoxy and the Roman Papacy. „Ut Unum Sint” and the Prospects of East-West Unity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2016.
- Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, J. Ernesti, W. Thönissen (hrsg.), Bonifatius-Otto Lembeck, Paderborn–Frankfurt am Main 2008.
- Dola T., *Ekumeniczny sposób uprawiania teologii [w:] Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, P. Jaskóła (red.), UO WT: Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 2000, s. 229–234.
- Dominis M.A. de, *De republica ecclesiastica*, Libri X.1, Ex Officina Nortonia, Londini 1617.
- Dulles A., *Prawdziwa i fałszywa reforma Kościoła*, „W Drodze” 2004, nr 4, <https://wdrodze.pl/article/prawdziwa-i-falszywa-reforma-kosciola/> (dostęp: 13.11.2024).
- Dydek A., *Ordynacja kobiet. Problemy i pytania otwarte w kontekście dialogu ekumenicznego*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2017.
- Emiel-Jozef De Smedt, papers Vatican II. Inventory*, A. Greiler, L. de Saeger (eds.), Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1999.
- Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016.
- Ernesti J., *Il mondo di Paderborn [w:] Verso L’Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell’ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenaux, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 37–46.
- Ernst H.E., *The „Hierarchy of Truths” in the Thought of John Henry Newman*, „Irish Theological Quarterly” 2005, t. 70, nr 4, s. 307–330.

- Famerée J., *Ecclésiologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Peeters, Leuven – Paris – Bristol, CT 2017.
- Famerée J., *Hierarchia veritatum. Aux origines d'un présupposé du consensus différencié* [w:] *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, M. Denken, E. Parmentier (eds.), Labor et Fides, Genève 2014, s. 153–166.
- Farrell B., *Ruch ekumeniczny w Kościołach lokalnych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2005, nr 3, s. 16–19.
- Feiner J., *Decree on Ecumenism. Appendix: The nineteen changes inserted into the text of the Decree on Ecumenism at the request of Pope Paul VI on 19 November 1964* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder-Burns & Oates, New York–London 1968, s. 159–164.
- Feiner J., *Decree on Ecumenism. Commentary on the Decree* [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II. Vol. 2: Decree on Ecumenism; Decree on the Bishops' Pastoral Office in the Church; Decree on the Appropriate Renewal of the Religious Life; Decree on Priestly Formation*, H. Vorgrimler (ed.), Herder and Herder – Burns & Oates, New York–London 1968, s. 57–158.
- Ferdek B., *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” w perspektywie ekumenicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2003, t. 11, nr 1, s. 11–24.
- Fortin D., *Current Perspectives on Petrine Ministry and Papal Primacy*, „Andrews University Studies” 2003, t. 41, nr 2, s. 199–214.
- Fortino E., *Il Decreto „Unitatis redintegratio” a quarant'anni dalla pubblicazione*, „Studi Ecumenici” 2004, vol. 22, nr 4, s. 395–415.
- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Torniellim*, J. Ganobis (tłum.), Znak, Kraków 2016.
- George T., *Unitatis redintegratio after fifty years: A protestant reading*, „Pro Ecclesia” 2016, vol. 25, no. 1, s. 53–70.
- Gianazza P.G., *L'ecumenismo nelle Chiese dell'Oriente cristiano ieri e oggi*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2023.
- Gilski M., Adam A., *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* [w:] *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, M. Gilski, S. Drzyżdzyk, M. Cholewa (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2013, s. 105–117.

- Gilski M., Wąsek D., Nadbrzeżny A., *Dignitatis humanae. Sobór Watykański II o wolności religijnej*, Wydawnictwo «scriptum» – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2024.
- Glaeser Z., *Błogosławiony Paweł VI* [w:] Z. Glaeser, *Ekumenizm w nauczaniu papieża po Soborze Watykańskim II*, Instytut Badań Nauczania Papieskiego przy Centrum Kultury i Nauki WT UO w Kamieniu Śląskim, Kamień Śląski-Opole 2017, s. 51–73.
- Glaeser Z., *Ekumeniczna formacja wyzwaniem i zadaniem Kościołów*, „Rocznik Teologiczny” (ChAT) 2020, t. 62, z. 3, s. 1013–1031.
- Glaeser Z., Hanc W., *Międzywyznaniowe dialogi doktrynalne w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, s. 77–104.
- Glaeser Z., *Istotne elementy eklezjologii „Kościołów siostrzanych”* [w:] „*Kościół siostrzany*” w dialogu, Z. Glaeser (red.), Wydział Teologiczny UO, Opole 2002, s. 109–124.
- Glaeser Z., Karski K., Kijas Z.J., *Aktualne struktury ekumeniczne w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, s., 49–61.
- Glaeser Z., Karski K., Kijas Z.J., *Początki i rozwój ruchu ekumenicznego w Polsce* [w:] *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, s. 23–48.
- Glaeser Z., *Samoświadomość Kościoła katolickiego w kontekście jego ekumenicznego zaangażowania*, „Symposium” 2007, t. 11, nr 1, s. 17–32.
- Góralski W., *Wymiar ekumeniczny Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1991–1992, t. 1–2, s. 17–28.
- Górka L., *Irenizm* [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki [i in.] (red.), Wydawnictwo M, Lublin-Kraków 2002, s. 546–547.
- Górka L., *Od unionizmu do ekumenizmu. Ewolucja myśli ekumenicznej w Kościele rzymskokatolickim* [w:] L. Górka, S.C. Napiórkowski, *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 1995, s. 19–148.

- Górka L., *Soborowy ekumenizm. Komentarz analityczny do 4. numeru „Dekretu o ekumenizmie”* [w:] *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza profesora Czesława S. Bartnika*, tom 1, K. Gózdź (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 693–707.
- Górka L., *Teologiczne podstawy jedności chrześcijan w świetle Dekretu o ekumenizmie (DE 2)*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2011, t. 3, s. 17–32.
- Górka L., *Twarzami do siebie. Kościół rzymskokatolicki a inne Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie w świetle Dekretu o ekumenizmie (DE 3)* [w:] *Człowiek w dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich*, Z. Glaeser (red.), Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012, s. 445–465.
- Górka S.L., *Chrystologiczny wymiar soborowego Dekretu o ekumenizmie. W 40. rocznicę dekretu „Unitatis redintegratio”* [w:] *Razem przy stole Słowa. W 40-lecie dekretu II Soboru Watykańskiego o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*, W. Popielewski (red.), Poznań 2004, s. 13–26.
- Górski R., *Matżeństwa mieszane między katolikami a prawosławnymi. Problemy natury konfesyjnej oraz próby ich rozwiązania w świetle dokumentów dialogu ekumenicznego*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015.
- Hanc W., *Ekumenizm* [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, kol. 853–855.
- Hanc W., *Główne idee soborowego dekretu „Unitatis redintegratio”* [w:] *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, A. Choromański (red.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014, s. 11–53.
- Henn W., *Interpreting Marian Doctrine*, „Gregorianum” 1989, t. 70, nr 3, s. 424–432.
- Henn W., *The Hierarchy of Truths and Christian Unity*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1990, t. 66, nr 1, s. 111–142.
- Hilberath B.J., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”* [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, P. Hünermann, B.J. Hilberath (hrsg.), Bd. 3, Verlag Herder, Freiburg am Breisgau 2005, s. 69–223.
- Hintz M., *„Charta Oecumenica” – deklaracja niespełnionych nadziei ekumenicznych*, „Studia Oecumenica” 2011, t. 11, s. 5–16.

- Houtepen A., *Ökumenische Dokumente – und was dann? Die ökumenischen Dialogue und deren Rezeption vierzig Jahre später*, „Una Sancta“ 2004, vol. 59, nr 2, s. 110–124.
- Hryniewicz W., „*Hierarchia prawd*” a ekumenizm, „Collectanea Theologica” 1979, t. 49, fasc. III, s. 5–21.
- Hryniewicz W., *Hermeneutyka dialogu*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1998.
- Hryniewicz W., *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne. Tom 2*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1998.
- Hryniewicz W., *Kościół jest jeden*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.
- Hryniewicz W., *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 1997.
- Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, M. Faggioli, G. Turbanti (red.), Il mulino, Bologna 2001.
- Inventaire Des Archives Personnelles Du Cardinal J. Willebrands: Secrétaire (1960–1969) Et Président (1969–1989) Du Secrétariat Pour L'unité Des Chrétiens, Archevêque D'utrecht (1975–1983)*, L. Declerck (red.), Peeters Publishers, Leuven 2013.
- Jaeger L., *Il decreto conciliare sull'ecumenismo. Storia, contenuto e significato*, Morcelliana, Brescia 1965.
- Jaskóła P., *Jana Pawła II zaproszenie do badań nad Lutrem [w:] Pontyfikat ekumenicznej nadziei. Z Janem Pawłem II na drogach ekumenii*, Z. Glaeser (red.), Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole, 2008, s. 485–495.
- Jaskóła P., *Problem małżeństwa w relacjach ewangelicko-rzymskokatolickich*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2013.
- Jaskóła P., *Ut sint unum. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2018.
- Javierre A.M., *Promozione conciliare del dialogo ecumenico. Presentazione del „Decretum de Oecumenismo”*, Elle di Ci, Torino 1965.
- Jeremiasz (Anchimiuk), *Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach w ocenie prawosławnych [w:] Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 1988, s. 101–107.
- Jeremiasz (Jan Achimiuk), „*Dekret o ekumenizmie*” po 20 latach w ocenie prawosławnych, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1985, nr 2, s. 60–64.

- Jerzy (Pańkowski), *Ekumenizm w dokumentach Ogólnoprawosławnego Soboru na Krecie w 55. rocznicę „Dekretu o Ekumenizmie Unitatis redintegratio”*, „Rocznik Teologiczny CHAT” 2020, t. 3, s. 815–839.
- Johnson E.A., *Going Fishing: Papal Primacy and The Words of Women* [w:] *The exercise of the primacy: continuing the dialogue*, P. Zagano, T.W. Tilley (eds.), Crossroad Pub. Co, New York 1998, s. 47–55.
- Kałużny T., „*Filioque*” na nowo odczytane. *Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego* [w:] *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbowcza*, A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015, s. 107–137.
- Kałużny T., *„Oikonomia” kościelna w teorii i praktyce prawosławia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2018.
- Kałużny T., *Ekumeniczny wymiar katechezy*, „Symposium” 2011, t. 15, nr 2, s. 55–67.
- Kałużny T., *Ekumenizm na drodze przemian: problemy i wyzwania*, „Polonia Sacra” 2013, t. 17, nr 2, s. 145–158.
- Kałużny T., *Ekumenizm w optyce ewangelizacji w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Oecumenica” 2021, t. 21, s. 7–26.
- Kałużny T., Kamykowski Ł., *Encyklika „Ut unum sint”. Wokół recepcji zaproszenia do dialogu na temat posługi biskupa Rzymu* [w:] *Testi Ioannis Pauli II. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Jego Eminencji księdza kardynała Stanisława Dziwisza metropolity krakowskiego i wielkiego kanclerza Papieskiej Akademii Teologicznej*, A. Baczyński, S. Koperek (red.), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2009, s. 437–460.
- Kałużny T., *Na drogach jedności. Dwustronne dialogi doktrynalne Kościoła rzymskokatolickiego na płaszczyźnie światowej*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.
- Kałużny T., *Prawosławie* [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, E. Sakowicz (red.), Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, s. 365–388.
- Kałużny T., *Watykan – Genewa. Kościół rzymskokatolicki w dialogu ze Światową Radą Kościołów*, „Symposium” 2012, t. 16, nr 1, s. 97–116.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.

- Kamykowski Ł., *Urząd nauczycielski papieża w dialogu ekumenicznym* [w:] *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, Z.J. Kijas (red.), Bratni Zew, Kraków 1996, s. 24–44.
- Kantyka P., „*Nieważne i niebyłe*”. *Problem uznania przez Rzym ważności święceń anglikańskich* [w:] *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, P. Rabczyński (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018, s. 79–87.
- Kantyka P., *Dialog ekumeniczny katolicko-protestancki – założenia, zakres, rezultaty* [w:] *Ekumenizm w posoborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*, M. Składanowski, T. Syczewski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 29–50.
- Kantyka P., *Dialog ekumeniczny*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 2010, nr 5, s. 187–197.
- Kantyka P., *Gościnność eucharystyczna według dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego* [w:] *To czyńcie na moją pamiątkę. Eucharystia w perspektywie ekumenicznej*, L. Górka (red.), Wydawnictwo Verbinum, Warszawa 2005, s. 191–201.
- Kantyka P., *Konstytucja apostolska Benedykta XVI „Anglicanorum coetibus” i jej implikacje dla życia Wspólnoty Anglikańskiej*, „*Roczniki Teologii Ekumenicznej*” 2010, t. 2, s. 82–97.
- Karski K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Instytut Prasy i Wydawnictw „Novum”, Warszawa 1986.
- Karski K., *Dekret Unitatis redintegratio w ocenie teologa ewangelickiego* [w:] *50 lat Dekretu o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, A. Choromański (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014.
- Karski K., *Dialogi dwustronne Kościoła rzymskokatolickiego*, „*Studia i Dokumenty Ekumeniczne*” 2002, t. 18, nr 1, s. 9–50.
- Karski K., *Doktryna dzieli – działanie łączy?* [w:] *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, T. Kałużny, Z. Kijas (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2009, s. 175–177.
- Karski K., *Ekumenia* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, T. Gadacz, M. Milerski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 388–389.



- Karski K., *Ekumeniczny ruch* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, T. Gadacz, M. Milerski (red.), Wydawnictwo PWN, Warszawa 2001, s. 389–394.
- Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa 2007.
- Karski K., *Rola Światowej Rady Kościołów w ruchu ekumenicznym*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2010, t. 2, s. 57–71.
- Karski K., *Stan recepcji Lumen gentium i unitatis reintegratio z perspektywy ewangelicko-luterańskiej* [w:] *Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji Lumen gentium i Unitatis reintegratio Lublin, 21–22 listopada 2004 roku*, A. Czaja, L. Górka, V. Kmiecik (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 137–146.
- Kasper W., *Charakter teologicznie wiążący Dekretu Soboru Watykańskiego II o ekumenizmie*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady\\_pontyfikalne/r\\_jednosci\\_chrz/wiazacy\\_unitatis\\_29042004](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/rady_pontyfikalne/r_jednosci_chrz/wiazacy_unitatis_29042004) (dostęp: 24.04.2024).
- Kasper W., *Harvesting the fruits. Basic aspects of Christian faith in ecumenical dialogue*, Continuum, London 2009.
- Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, K. Markiewicz (tłum.), Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2015.
- Kasper W., *Raccogliere i frutti. Aspetti fondamentali della fede cristiana nel dialogo ecumenico*, „Il Regno-documenti” 2009, nr 19, s. 585–664.
- Kasper W., *Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem*, T. Szwemin (tłum.), Przedsiębiorstwo Wydawnicze „Arti”, Warszawa 2016.
- Kasper W., *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła katolickiego*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2003, t. 19, nr 1, s. 19–32.
- Kijas Z., *Ekumenizm* [w:] *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, E. Sakowicz (red.), Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2006, s. 163–199.
- Kijas Z., *Jedność – rzeczywistość czy sen? Refleksje wokół „Karty Ekumenicznej”*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2002, nr 2, s. 22–38.
- Kijas Z., *Rozwój dogmatów i jego kryteria* [w:] *Teologia fundamentalna. T. 5: Poznanie teologiczne*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski

- (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 125–150.
- Kijas Z.J., *Dialog rzymskokatolicko-polskokatolicki: 5 lat prac Zespołu ds. Dialogu Ekumenicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim (1998–2003)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2003, nr 2, s. 12–37.
- Kijas Z.J., *Odpowiedzi na 101 pytań o ekumenizm*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Kijas Z.J., *Wstęp do dekretu o ekumenizmie* [w:] *Żywe dziedzictwo Soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, R.J. Woźniak, P. Roszak (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2023, s. 339–362.
- Klejnowski-Różycki D., *Oliviera Clément reinterpretacja teologii. Studium dogmatyczno-ekumeniczne*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009.
- Koch K., *A catholic reading of „Unitatis redintegratio” after 50 years*, „Information Service” 2014/II, vol. 144, s. 59–64.
- Koch K., *Rediscovering the soul of the whole ecumenical movement (UR 8). Necessity and perspectives of a ecumenical spirituality*, „Information Service” 2004/I-II, vol. 115, s. 31–38.
- Kokkinakis A., *Czy Kościół prawosławny potrzebuje reformy odnawiającej?*, „Concilium” (wyd. pol.) 1970, t. 1–5, s. 264–267.
- Kopeć E., *Chrystologiczna koncentracja w teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1975, t. 22, z. 2, s. 59–71.
- Kopiec P., *Chrzest i Eucharystia w dialogach katolicko-luterańskim i katolicko-reformowanym*, „Studia Oecumenica” 2017, nr 17, s. 269–286.
- Kopiec P., *Ekumenizm męczenników* [w:] *Ekumenizm dla ewangelizacji*, P. Kantyka, S. Pawłowski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 129–143.
- Królikowski J., *Reforma Kościoła i w Kościele. Formuła „Ecclesia semper reformanda” w aspekcie historycznym*, „Teologia w Polsce” 2023, t. 17, nr 2, s. 33–55.
- Królikowski J., *Sześć prawd wiary. Geneza i niektóre aspekty treściowe*, „Teologia w Polsce” 2021, t. 15, nr 1, s. 7–34.
- Krzyszowski Z., *Ekumeniczne implikacje soborowego wyrażenia „subsistit in” w świetle „Odpowiedzi na pytania dotyczące niektórych aspektów nauki*

- o Kościele” Kongregacji Nauki Wiary, „Roczniki Teologiczne” 2008, t. 55, z. 9, s. 53–66.
- Krzywda J., *Prymat papieski i Kolegium Biskupów w świetle nauki Vaticanum I i II*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008.
- Kubacki Z., *Krytycznie o sześciu prawdach wiary w nauczaniu i przepowiadaniu Kościoła*, „Studia Bobolanum” 2019, t. 30, nr 4, s. 5–33.
- Lanne E., *Église soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis* [w:] E. Lanne, *Tradition et communion des églises*, Leuven 1997, s. 501–536.
- Maffei A., *Unitatis redintegratio. Introduzione e commento* [w:] *Commentario ai documenti del Vaticano 3: Orientalium Ecclesiarum, Unitatis redintegratio*, S. Noceti, R. Repole (eds.), EDB, Bologna 2019, s. 165–414.
- Majewski J., *Tożsamość wiary a zmiana w Kościele. Rozważania na marginesie książki abp. M. Lefebvre’a „Kościół przesiąknięty modernizmem”* [w:] *Słowo Boga i drogi człowieka*, Z. Machnikowski (red.), Wydawnictwo „Bernardinum”, Tczew–Pelplin 1998, s. 379–392.
- Majewski J., *Vaticanum II – przełom, ale jaki? W czterdziestą rocznicę zakończenia soborowych obrad* [w:] *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei, Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. Rocznicę urodzin*, P. Kantyka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 153–164.
- Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej* [w:] *Dogmatyka*, t. 1, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2005, s. 13–198.
- Marotta S., *Augustin Bea e la nascita del Segretariato per l’unità dei cristiani*, „Archivum Historiae Pontificiae” 2018, vol. 52, s. 57–85.
- Mattei R. de, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Wydawnictwo: Centrum Kultury i Tradycji Wiedeń 1683, Ząbki 2012.
- Melloni A., *Linguaggio della riforma e riforma del linguaggio nel Concilio Vaticano II* [w:] *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, P. Chenaux, K.P. Kartaloff (eds.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, s. 507–516.
- Metr. Damaskinos (Papandreou), *Dekret o ekumenizmie. Refleksja w dwadzieścia lat po jego promulgacji* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret*

- o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 1988.
- Meyer H., *Działanie i oddziaływanie „Dekretu o ekumenizmie” z ewangelickiego punktu widzenia* [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekumenizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 89–99.
- Meyer H., *Jedność Kościoła w duchu i w prawdzie*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1984, t. 2, nr 3, s. 80–83.
- Milcarek P., „*Unitatis redintegratio*” w *Dyrektorium ekumenicznym „La recherche de l’unité”* (1993), „Christianitas” 2012, nr 50: Aneks VI w ramach aneksów niedrukowanych, s. 13–42\*; [https://christianitas.org/site\\_media/content/ch\\_50\\_UR\\_aneks6.pdf](https://christianitas.org/site_media/content/ch_50_UR_aneks6.pdf) (dostęp: 20.11.2024).
- Milcarek P., „*Unitatis redintegratio*” w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (1992), „Christianitas” 2012, nr 50: Aneks V w ramach aneksów niedrukowanych, s. 1–12\*; [https://christianitas.org/site\\_media/content/ch\\_50\\_UR\\_aneks5.pdf](https://christianitas.org/site_media/content/ch_50_UR_aneks5.pdf) (dostęp: 20.11.2024).
- Milcarek P., „*Unitatis redintegratio*”: *Aneksy niedrukowane*, <https://christianitas.org/numer/30/> (dostęp: 8.12.2024).
- Milcarek P., *Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji (2) Dekret o ekumenizmie Unitatis redintegratio*, „Christianitas” 2012, nr 50, s. 33–297.
- Milcarek P., *Wprowadzenie do „Unitatis redintegratio”*, „Christianitas” 2012, nr 50, s. 35–51.
- Miziołek W., *Inicjatywy ekumeniczne Kościoła rzymskokatolickiego* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 397–404.
- Morandini S., *Teologia dell’ecumenismo*, EDB, Bologna 2018.
- Moysa S., *Dialog katolicko-protestancki w świetle Dekretu o ekumenizmie*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1967, t. 14, z. 2, s. 121–141.
- Moysa S., *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie* [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Pallottinum, Poznań 1967, s. 195–202.
- Nagy S., *Na drogach jedności*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985.
- Nagy S., *Trwałe wartości Dekretu o ekumenizmie oraz ich wpływ na katolicką postawę ekumeniczną*, [w:] *Święta tajemnica jedności. Dekret o ekume-*

- nizmie po dwudziestu latach*, W. Hryniewicz, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1988, s. 25–36.
- Napierała S., „*Communicatio in sacris*” w *posoborowych dokumentach Kościoła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1973, t. 26, nr 5–6, s. 307–318.
- Napiórkowski A., *Reforma i rozwój Kościoła. Duch Boży i instytucja*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
- Napiórkowski A., *Teologia jedności chrześcijan. Podręcznik ekumenizmu*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2011.
- Napiórkowski S.C., *Matka mojego Pana (problemy – poszukiwania – perspektywy)*, Opole 1988.
- Napiórkowski S.C., *Panorama dialogów doktrynalnych z udziałem Kościoła rzymskokatolickiego* [w:] *Na drogach jedności*, S.C. Napiórkowski, S.J. Koza, P. Jaskóła (red.), Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1983, s. 22–79.
- Napiórkowski S.C., *Topografia dialogów międzywyznaniowych* [w:] *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 525–541.
- Neuner P., *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Editrice Queriniana, Brescia 2000.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, J.W. Zielińska (tłum.), Fronda, Warszawa 1999.
- Nicodemo E., *Decreto sull'ecumenismo*, Edizioni Paoline, Alba 1966.
- Nitkiewicz K., *Kościół katolicki w dialogu ekumenicznym – ludzie, nauczanie, działania* [w:] *Lublin. Miasto zgody religijnej. Ekumenizm w historii, teologii, kulturze*, S. Pawłowski, S.J. Żurek (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2017, s. 209–222.
- Nitkiewicz K., *Waga prawna uzgodnień międzykościelnych*, „Roczniki Teologiczne” 2020, t. 67, z. 7, s. 169–176.
- Nossol A., Glaeser Z., *Dekret „Unitatis redintegratio” jako „magna charta” ekumenizmu*, „Rocznik Teologiczny” 2020, t. 62, z. 3, s. 749–761.
- Nossol A., *Wprowadzenie do dekretu o ekumenizmie* [w:] *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski, nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 189–192.
- O’Collins G., *Revelation. Towards a Christian interpretation of God’s self-revelation in Jesus Christ*, Oxford University Press, Oxford 2016.

- O'Malley J., *Sobór duszpasterski, bo doktrynalny*, „Więź” 2015, nr 3, s. 134–141.
- O'Malley J.W., *Co zdarzyło się podczas Soboru Watykańskiego II*, A. Wojtasik (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Obarski R., *Metodologiczne założenia teologii Grupy z Dombes*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 2003, t. 19, nr 2, s. 15–59.
- Observateurs-délégués et hôtes du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens au Deuxième Concile Oecuménique du Vatican*, Typis Polyglottis Vaticanae, Citta del Vaticano 1965, s. 85–93.
- Oeldemann J., *Pseudomorfoza czy komplementarność? Rozwój historyczny i dzisiejsza ocena wzajemnych wpływów teologii Wschodu i Zachodu*, „Studia Oecumenica” 2005, nr 5, s. 137–148.
- Orygenes, *O zasadach*, K. Augustyniak, S. Kalinkowski (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 1996.
- Panuś J., *Zasada „pondus et ordo” w adhortacji „Evangelii gaudium” i jej prześlanie dla kaznodziejstwa*, „Roczniki Teologiczne” 2014, t. 61, z. 12, s. 7–19.
- Paprocki H., *Dziewictwo Maryi* [w:] W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, *Credo. Symbol wiary*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 131–132.
- Paprocki H., *Prawosławne rozumienie związku Eucharystii z Kościołem*, „Symposium” 2011, t. 15, nr 1, s. 49–60.
- Paprocki H., *Przyjazna współpraca i co dalej?* [w:] *O co chodzi w ekumenizmie? Czym jest dialog? Podstawowe idee Vaticanum II pół wieku później*, M. Kita (red.), Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2015.
- Pastorczyk A., *Ekumenizm realistyczny. Przywracanie widzialnej jedności Kościoła według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Wydawnictwo «criptum», Kraków 2021.
- Pattaro G., *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1992.
- Pattaro G., *Per una pastorale dell'ecumenismo. Commento al Direttorio ecumenico*, Editrice Queriniana, Brescia 1984.
- Pawłowski S., *Ekumeniczne „vademezum” dla biskupów. Komentarz teologiczny*, „Studia Oecumenica” 2020, t. 20, s. 437–452.
- Pawłowski S., *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014) – recenzja*, „Communio” 2016, t. 36, nr 1–2, s. 221–222.

- Pawłowski S., *Hierarchia prawd w dekrecie „Unitatis redintegratio”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2005, t. 43, nr 1, s. 173–182.
- Pawłowski S., *Katechizm Kościoła katolickiego w ekumenicznej perspektywie dogmatycznoteologicznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Pawłowski S., *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumeniczno-dogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984–2003)*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004.
- Perzyński A., *Polskie Forum Chrześcijańskie. Nowa inicjatywa ekumeniczna*, „Ateneum Kapłańskie” 2017, t. 168, z. 2, s. 348–362.
- Pesch O.H., *The ecumenical potential of the Second Vatican Council*, Marquette University Press, Milwaukee 2006.
- Porada R., *Ekumenia na rozdrożu – ku jedności czy wspólnocie?*, „Studia Oecumenica” 2023, t. 23, s. 53–71.
- Porada R., *Ku samorelatywizacji Kościoła katolickiego. Wizja ekumenizmu Soboru Watykańskiego II*, „Studia Oecumenica” 2012, t. 12, s. 27–44.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, M. Dzielska, T. Stępień (tłum.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa 1999.
- Quinn J.R., *Ever ancient, ever new. Structures of communion in the Church*, Paulist Press, New York, NY-Mahwah, NJ 2013.
- Quinn J.R., *The Exercise of the Primacy and The Costly Call to Unity* [w:] *The exercise of the primacy: continuing the dialogue*, P. Zagano, T.W. Tilley (eds.), Crossroad Pub. Co, New York 1998, s. 1–28.
- Quinn J.R., *The reform of the Papacy: the costly call to Christian unity*, Crossroad Pub Co, New York 1999.
- Rabczyński P., *Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej. Perspektywa historyczna, teologiczna i ekumeniczna*, „Roczniki Teologiczne” 2024, t. 71, z. 1, s. 71–90.
- Rabiej S., *Hierarchia prawd wiary* [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VI, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, kol. 845–848.
- Rahner K., *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak” 1992, t. XLIV, nr 441(2), s. 72–82.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, A. Morawska (tłum.), Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1965.
- Rahner K., *Theological investigations. Vol. XXI: Modern Science and Christian Faith*, Crossroad Publishing Co, New York 1988.

- Ratzinger J., „*Ponowne zjednoczenie w wierze*” w ujęciu katolickim [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 755–766.
- Ratzinger J., *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”* [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 527–548.
- Ratzinger J., *Ekumenizm w martwym punkcie?* [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 800–810.
- Ratzinger J., *O rozwoju ruchu ekumenicznego* [w:] *Opera Omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, K. Góźdz, M. Górecka (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 674–681.
- Rausch T., *Archbishop Quinn’s Challenge: A Not Impossible Task* [w:] *The exercise of the primacy: continuing the dialogue*, P. Zagano, T.W. Tilley (eds.), Crossroad Pub. Co, New York 1998, s. 71–88.
- Regulamin Komisji Episkopatu do Spraw Ekumenizmu* [w:] *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 224–227.
- Relacje Cerkwi prawosławnej z pozostałym światem chrześcijańskim*, A. Kuźma, J. Charkiewicz, J. Betlejko (tłum.), „Cerkiewny Wiestnik” 2016, nr 4, s. 34–40.
- Ricca P., *Cinque luci e due ombre. Una valutazione protestante di Unitatis Redintegratio*, „Studi Ecumenici” 2015, vol. 33, s. 459–473.
- Rimbaldi G., *Ordinazioni anglicane e sacramento dell’ordine nella Chiesa*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995.
- Roberson R.G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998.
- Rodríguez P., *Natura e fini del primato del Papa. Il Vaticano I alla luce del Vaticano II* [w:] *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la dottrina della fede. Testo*



- e commentis*, R. Pesch (ed.), Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2002, s. 81–111.
- Rossi T.F., *Manuale di ecumenismo*, Editrice Queriniana, Brescia 2012.
- Rousseau O., *Profetyzm i ekumenizm*, „Concilium” 1968, nr 1–10, s. 399–407.
- Rousseau O., *Spojrzenie w przeszłość* [w:] *Ekumenizm*, S. Pacuła (tłum.), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967, s. 111–118.
- Roux H., *Czy Kościół nasz domaga się nowej reformacji? Wypowiedź protestanta*, „Concilium” (wyd. pol.) 1970, t. 1–5, s. 268–272.
- Roux H., *Le Décret sur l’oecuménisme „Unitatis redintegratio”* [w:] *Points de vue de théologiens protestants. Études sur les décrets du Concile Vatican II*, t. II, Cerf, Paris 1967.
- Salis M. de, *Kościół wcielony w historii. Elementy do ponownego odczytania Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021.
- Sartori L., *I principi cattolici dell’ecumenismo alla luce dell’esperienza di 20 anni*, „Studi Ecumenici” 1984, vol. 2, s. 461–483.
- Sartori L., *L’unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull’ecumenismo*, Edizioni Messaggero, Padova 1992.
- Schmidt S., *Agostino Bea. Il cardinale dell’unità*, Città Nuova, Roma 1987.
- Sembeni G., *Direttorio ecumenico 1993: sviluppo dottrinale e disciplinare*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.
- Serafin (Włodzimierz Leonidowicz Amielczenkow), *Dekret Unitatis redintegratio z perspektywy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego po 55 latach od jego ogłoszenia*, „Rocznik Teologiczny CHAT” 2020, t. 3.
- Sesboüé B., *Władza w kościele. Autorytet, prawda i wolność*, P. Rak (tłum.), Wydawnictwo „M”, Kraków 2003.
- Składanowski M., *Czy Kościoły powinny się nawrócić? Szanse i trudności pewnej propozycji ekumenicznej* [w:] *Nawrócenie. Ewangeliczne wezwanie i konteksty interpretacyjne*, M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 95–125.
- Składanowski M., *Ekumeniczne oblicze Kościoła katolickiego w Polsce* [w:] *Oblicza Kościoła katolickiego w Polsce. 1050 rocznica Chrztu*, J. Mastej, K. Kaucha, P. Borto (red.), s. 195–210.
- Składanowski M., *Problemy recepcji Dokumentu z Limy z perspektywy katolickiej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2012, t. 4, s. 141–162.

- Składanowski M., *Tożsamość wyznaniowa. Studium ekumeniczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.
- Skowronek A., *Katolickie zasady ekumenizmu*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1987, nr 4, s. 11–18.
- Skowronek A., *Stan i perspektywy ekumenii*, „Studia Bobolanum” 2008, t. 1, s. 5–13.
- Skowronek A., *W trzydziestolecie Dekretu o ekumenizmie*, „Ateneum Kapański” 1994, t. 123, z. 1 (512), s. 25–35.
- Suenens L.J., *Ekumenizm a Odnowa charyzmatyczna*. II Dokument z Malines [w:] *Przyjdź Duchu Święty. Dokumenty z Malines*, L.J. Suenens (red.), Wydawnictwo M, Kraków 1998, s. 85–210.
- Sullivan F.A., *Duch Święty „zasadą jedności Kościoła” (DE 2)*, „Communio” 1988, t. 8, nr 2, s. 10–14.
- Taft R., *Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente*, „Divinitas” 2004, vol. 47, s. 75–106.
- Tagle L.A.G., *La tempesta di novembre: la „settimana nera”* [w:] *Storia del Concilio Vaticano II. Volume 4: La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964 – settembre 1965*, G. Albrigo, A. Melloni (eds.), Il Mulino, Bologna 1999, s. 417–482.
- Tangorra G., *Yves Congar, gli anni del pionierismo ecumenico* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenaux, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 47–66.
- Tanner Lampsey J., *“Mapping” the Religious Other: Vatican II's Approach to Protestantism*, „Journal of Ecumenical Studies” 2010, vol. 45, nr 4, s. 604–614.
- Tavard G.H., *Vatican II and the ecumenical way*, Marquette University Press, Milwaukee (Wis) 2006.
- Thils G., *Le Décret sur oecuménisme. Commentaire doctrinal*, Desclée De Brouwer, Paris 1966.
- Thönissen W., *Zur Relevanz historischer Konzilsforschung für die Interpretation des Ökumenismusdekret. Koreferat* [w:] *„Unitatis redintegratio”. 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag*, W. Thönissen (hrsg.), Bonifatius-Lembeck, Paderborn–Frankfurt am Main 2005, s. 33–45.

- Tofiluk J., „Dekret o ekumenizmie” Soboru Watykańskiego II w spojrzeniu teologów prawosławnych, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2016, nr 4, s. 71–80.
- Tranda Z., *Dekret o ekumenizmie z perspektywy ewangelicko-reformowanej* [w:] *Kościół i dialog. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji 40. rocznicy promulgacji Lumen gentium i Unitatis redintegratio. Lublin, 21–22 listopada 2004 roku*, A. Czaja, L. Górka, V. Kmieciak (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 125–135.
- Ulaczyk S., *Zespół Bilateralny Katolicko-Prawosławny. Spojrzenie historyczne z nutą optymizmu na przyszłość* [w:] *Ekumenizm w posoborowym półwieczu. Sukcesy i trudności katolickiego zaangażowania na rzecz jedności chrześcijan*, M. Składanowski, T. Syczewski (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 51–63.
- Utworzenie Komisji Episkopatu Polski*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1967, t. 1, nr 1, s. 1.
- Vatican I, infallible or neglectable? Historical and theological approaches to the event and reception of the First Vatican Council*, D. Bosschaert, P. de Mey, S. Beentjes (eds.), Brepols, Turnhout 2023.
- Vázquez Jiménez R., *Comentario al decreto „Unitatis redintegratio”* [w:] *Comentario teológico a los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II*, t. II, R. Vázquez Jiménez (red.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2024, s. 63–388.
- Velati M., *Separati ma fratelli. Gli osservatori non cattolici al Vaticano II (1962–1965)*, Società editrice il Mulino, Bologna 2014.
- Velati M., *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952–1964)*, Società editrice il Mulino, Bologna 1996.
- Velati M., *Willebrands at the Council: A Historical Approach* [w:] *The ecumenical legacy of Johannes Cardinal Willebrands (1909–2006)*, A. Denaux, P. De Mey (eds.), Peeters, Leuven 2012, s. 97–116.
- Vercruyse E., *Wprowadzenie do teologii ekumenicznej*, M. Stebart (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Vischer L., *Il movimento ecumenico e la Chiesa cattolica* [w:] *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968. IV: L'avanzata ecumenica (1948–1968)*, H.E. Fey (a cura di), EDB, Bologna 1982, s. 641–721.
- Vissert'Hoofst W.A., *Historia i znaczenie bazy dogmatycznej Światowej Rady Kościołów*, „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1986, nr 1, s. 11–16.

- Vlantis G., *L'Unitatis Redintegratio e le prospettive ecumeniche di oggi. Un approccio ortodosso*, „Studi Ecumenici” 2015, vol. 33, iss. 3/4, s. 475–483.
- Vodopivec G., *Il decreto del Concilio Vaticano II sull'ecumenismo*, „La Rivista del Clero Italiano” 1966, vol. 47, nr 6, s. 328–346.
- Wąsek D., Gilski M., *Optatam totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2021.
- Wąsek D., *Natura i manifestacje kolegalności biskupów w dialogu z myślą Johna R. Quinna*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2019, t. 28, nr 2, s. 59–70.
- Wąsek D., *Neuausrichtung des Papsttums – Legitimität, Konfliktpunkte und Wandel [w:] Barmherzigkeit und zärtliche Liebe: das theologische Programm von Papst Franziskus*, K. Appel, J. H. Deibl (hrsg.), Herder, Freiburg 2016, s. 366–378.
- Wąsek D., *Nowa wizja zarządzania Kościołem*, Wydawnictwo WAM – Księża Jezuici, Kraków 2014.
- Wąsek D., *Papież strażnikiem „krążenia miłości”. Reforma prymatu w duchu Oliviera Clémenta*, „Studia Leopoliensia” 2015, t. 8, s. 255–265.
- Weigel G., *Uświęcić świat. Istotne dziedzictwo Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2023.
- Willebrands J., *Le cardinal Augustin Bea, à contribution au mouvement oecuménique, a l'instauration de relations Nouvelles avec le peuple Juif*, „Service d'Information” 1981, vol. 13, nr 34(47).
- Williams R., *Comunione nella diversità. Le conversazioni di Malines e gli inizi del dialogo tra anglicani e cattolici*, trad. C. Frescura, Edizioni Qiquajon, Magnano 2023.
- Wojtyra K., *Biblia Ekumeniczna w języku polskim na tle wybranych ekumenicznych projektów przekładowych Pisma Świętego*, „The Biblical Annals” 2023, vol. 13, nr 1, s. 163–195.
- Wolff E., *Unitatis Redintegratio. Dignitatis Himanae. Nostra Aetate. Texto e comentário*, Editora Paulinas, São Paulo 2013, wersja e-book.
- Wright J.R., *Martin Luther: An Anglican Ecumenical Appreciation*, „Anglican and Episcopal History” 1987, t. 56, nr 3, s. 319–329.
- Zachara M., *Eucharystia bez słów ustanowienia?*, „Pastores” 2007, t. 36, nr 3, s. 123–133.

- Žak L., *Max Josef Metzger's Ecumenism of Blood* [w:] *Verso L'Ut Omnes. Vie, luoghi e protagonisti dell'ecumenismo cattolico prima del Vaticano II*, P. Chenaux, L. Žak (eds.), Brepols, Turnhout 2021, s. 23–36.
- Žak L., *Rileggere l'„Unitatis redintegratio” a 50 anni dall'apertura del Vaticano II* [w:] *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Ph. Chenaux, N. Bauquet (eds.), Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, s. 121–151.
- Zatwardnicki S., *Hermeneutika reformy – hermeneutika wiary*, „Teologia w Polsce” 2016, t. 10, nr 2, s. 141–164.
- Zestawienie ujednoczonych syntez diecezjalnych: Synod 2021–2023* [wersja ujednoczona, 30.11.2022], <https://synod.org.pl/ekumenizm/> (dostęp: 29.11.2024).
- Zieliński T.J., *Anglikanizm* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 234–236.
- Życie ekumenią w Kościołach lokalnych*, P. Jaskóła, R. Porada (red.), Redakcja Wydawnictw WT UO, Opole 2003.



## INDEKS OSOBOWY

- A**bed Antoine 127, 254  
Ackerman Richard Henry 166  
Adam Anton 10  
Addazi Reginaldo Giuseppe Maria  
228–229  
Agagianian Grégoire-Pierre XV  
125–126  
Aguirre Garcia Lino 157–158  
Alapatt George 123  
Alcaraz Figueroa Estanislao 158  
Alfrink Bernardus Johannes 102–  
103  
Allorio Carlo 103  
Alvarez Mácuá José del Perpetuo  
Socorro 175  
Amadouni Garabed 278  
Amoudru Maurice Jean-Baptiste 73  
Ancel Alfred-Jean-Félix 72–73, 230  
Angerhausen Julius 84  
Antoniutti Ildebrando 99  
Aramburu Juan Carlos 251  
Arámburu Urquiola Zenón 135  
Araújo Costa José Pedro de 173  
Araújo Sales Eugênio de 176  
Argaya Goicoechea Jacinto 96, 100  
Arias Blanco Rafael Ignacio 179  
Ariz Huarte Javier Miguel 179  
Arkfeld Leo Clement Andrew 183  
Arriba y Castro Benjamín de 242  
Arroyo Paniego Valeriano Ludovico  
179  
Assaf Mikhayl 230  
Atanazy, metropolita 454  
Atenagoras I 45, 452, 456  
Attipetty Joseph 124  
Augustyn św. 87, 138, 203, 231,  
270–271, 339  
Ayoub François 129  
Ayson Olalia Alejandro 235  
Azzolini Augusto Fermo 148
- B**acci Antonio 215, 247, 271  
Baldassarri Salvatore 270–271  
Baraniak Antoni 208–209, 274, 291  
Barbieri Antonio María 179  
Barbosa Antônio 173

- Baroni Agostino 148  
 Barrachina Estevan Pablo 97  
 Barros Câmara Jaime de 216  
 Bartholome Peter William 164  
 Bartłomiej 456  
 Batanian Ignace Pierre XVI 246  
 Baudoux Maurice 248  
 Bazelaire de Ruppierre Louis-Marie-Fernand de 62  
 Bazyli Wielki, św. 231  
 Bea Augustin 42, 43p, 231, 236, 258, 290, 425, 430–431, 435, 440  
 Beauduin Lambert 33  
 Becker Werner 12  
 Bellec Joël-André-Jean-Marie 67  
 Benedykt XV, papież 35p, 119,  
 Benedykt XVI, papież (zob. Ratzinger Joseph) 362p, 432, 455, 480, 496, 516  
 Bertetto Domenico 114  
 Bessone Lorenzo 142  
 Bévenot Maurice 236  
 Bidawid Raphaël I 125  
 Bignamini Egidio 107  
 Bilgeri Aurelian 150  
 Billington Vincent 150  
 Binz Leo 161  
 Bismarck Otto 487–488, 489  
 Blais Léo 157  
 Blanchet Émile-Arsène 276  
 Blanquet du Chayla Armand-Etienne M. 125  
 Bleharczyk Michał 211  
 Bliestle Henry 189  
 Boccella Giovanni Enrico 186  
 Boiardi Carlo 108  
 Borecky Isidore 155  
 Borgatti José 172  
 Bortignon Girolamo Bartolomeo 113  
 Boudon René-Jean-Prosper-Bruno 64  
 Bouve Gustave Joseph 141  
 Brandão Vilela Avelar 175  
 Brault Henri-René-Adrien 66  
 Bronk André van den 142  
 Browne Michael David 93, 216  
 Brunini Joseph Bernard 166  
 Brunner George 51  
 Bruns Rajmund 465  
 Brustia Francesco 107  
 Buchberger Michael 80  
 Budelacci Biagio 120  
 Budniak Józef 508  
 Bueno y Monreal José María 98, 242, 261  
 Bukatko Gabriel 235, 241  
 Buteler Leopoldo 171  
 Butler Basil Edward Christopher 289  
 Byrne Henry Charles 124  
**C**abana Georges 155  
 Cahill Thomas Vincent 180  
 Calabretta Angelo 113  
 Calcara Aniello 110  
 Caloyera Domenico 107  
 Caminada Christian Josef 91  
 Canestri Giovanni 260  
 Cano Melchior 464  
 Capucci Hilarion 277  
 Carboni Romolo 181



- Cardoso Cunha António 266  
 Carinci Alberto 108  
 Carli Luigi Maria 254  
 Carrey George 454  
 Carroll Francis Patrick 151  
 Carroll Mark Kenny 165  
 Carta Paolo 111  
 Carullo Cristoforo Domenico 110  
 Casaroli Dionigio 111  
 Cassidy Edward Idris 13, 442, 454  
 Castaldo Alfonso 112  
 Castán Lacoma Laureano 100  
 Castro Mayer Antônio de 174  
 Casullo Guido Maria 113  
 Cazzanelli Ruggero Raffaele 118  
 Čekada Smiljan Franjo 104  
 Cereti Giovanni 14, 348p  
 Chalup Jorge Ramón 171  
 Charrière François 91–92  
 Charue André Clément Marie  
     Ghislain 58  
 Chevie Paul 62  
 Chiara Vincenzo De 112  
 Chilouet Camille-Antoine 142  
 Chiocca Secondo 117  
 Chopard-Lallier Robert 139, 250  
 Chrościński Izydor 465  
 Cicco Gaetano de 113  
 Cicognani Amleto Giovanni 213,  
     235–236, 239  
 Clément Olivier 482–483, 493–494  
 Cobben Willem Petrus Bartholo-  
     maeus 60  
 Cody John Patrick 162  
 Colette Aubain 188  
 Collin René-Fernand-Bernardin 62,  
     272  
 Compagnone Enrico Romolo 264  
 Congar Yves 22, 33, 36, 317p, 340,  
     425, 464  
 Conway William John 266  
 Cornelis José Floriberto 141  
 Costantini Vittorio Maria 185, 287  
 Coudert Jean-Louis-Antoine-Joseph  
     157  
 Cousineau Albert-François 168  
 Cousins William Edward 162  
 Couturier Paul 35–36, 331  
 Cowderoy Cyril Conrad 52–54  
 Craven George Laurence 55  
 Cucherousset Joseph 137  
 Cullmann Oscar 263, 371, 378,  
 Cushing Richard James 159, 329p  
 Czaja Andrzej 351p  
 Czajka Stanisław 210  
 D'Arco Agostino 109  
 D'Avack Giuseppe 109  
 D'Mello Leo 289  
 D'Souza Andrew Alexis 123  
 D'Souza Eugene Louis 275  
 Dalmais Paul-Pierre-Yves 137  
 Damaskinos Papandreou 41p, 537  
 Darmancier Michel-Maurice-Augus-  
     tin-Marie 228, 262  
 Daubechies Marcel 147  
 De Arriba y Castro Benjamín 98,  
     242  
 De Nobili Roberto 153  
 De Smedt Emiel-Jozef 15, 58  
 Déage Edmund 187–188

- Deissmann Adolf 22  
 Delaere Léon Théobald 140  
 Delahunt Angelus 190–191  
 Dell'Acqua Angelo 296  
 Demont Franz Wolfgang 86  
 Deschâtelets Léo 187  
 Descuffi Joseph Emmanuel 135  
 Desmazières Stéphane-Émile-Alfred  
     262  
 Dib Pietro 284  
 Doi Peter Tatsuo 242–243  
 Domingues de Oliveira Joaquim  
     174  
 Doody Edward John 180  
 Dougherty Joseph Patrick 165  
 Doumith Michael 127  
 Doyle Wilfrid Emmett 153  
 Drzazga Józef 212  
 Dubois Marcel Maria 61  
 Dumont Christophe-Jean 33, 464  
 Duprey Pierre François Marie Jo-  
     seph 15, 296  
 Durrieu Louis-Marie-Joseph 138–  
     139  
 Duval Léon-Etienne 139  
 Dwyer George Patrick 50, 230, 272  
  
**E**delby Néophytos 221–222  
 Eguino Trecu José María 97p, 100  
 Eijo y Garay Leopoldo 96  
 Elchinger Léon-Arthur-Auguste 246  
 Elko Nicholas Thomas 165, 235  
 Elorza Legaristi Martin Fulgencio  
     179  
 Emanuel Isidor Markus 81  
  
 Enrique y Tarancón Vicente 228,  
     269  
 Esorto Germiniano 171  
 Evangelisti Joseph Bartholomew 122  
  
**F**alière Albert-Pierre 120  
 Fallaize Pierre-Armand-Albert-Lucien  
     74  
 Farah Augustin 267  
 Fares Armando 109, 277–278  
 Feiner Johannes 12, 355p, 365p  
 Fernández Alonso Aniceto 259  
 Fernández y Fernández Doroteo  
     100, 221  
 Ferrari Carlo de 112  
 Ferreira Gomes António 105, 250  
 Ferro Giovanni Vittorio 113  
 Fischer Geoffrey 41p  
 Florit Ermenegildo 251  
 Florovsky Georges 546  
 Flusin Claude-Constant-Marie 256  
 Flynn Jean Marie Patrice 65  
 Flynn Thomas Edward 50  
 Forni Efreem 58  
 Fortin Denis 484  
 Fossati Maurilio 114  
 Franciszek, papież 377, 422, 439,  
     446, 450, 455–456, 516  
 Franić Frane 233  
 Frings Josef 76, 275  
 Furlong Philip Joseph 165  
  
**G**ahamanyi Jean-Baptiste 259  
 Galea Emanuele 105  
 Garcia de Sierra y Méndez Segundo  
     95

- García y García de Castro Rafael 95  
 Gargiulo Lorenzo 118  
 Garibi y Rivera José 158  
 Garner John Colburn 151  
 Garrone Gabriel-Marie 70–71, 246  
 Gattuso Sante 186  
 Gaudel Auguste Joseph 63  
 Gaudron Alphonse-Paul-Désiré 63  
 Gawlina Józef 257  
 Gay Jean 168, 267  
 Geeraerts Xavier 59  
 Gelat Vincent 129  
 George Timothy 545–547  
 Gercke Daniel James 164  
 Ghattas Isaac 274  
 Gill Joseph 78  
 Gilmartin Joe 191  
 Gilroy Norman Thomas 181  
 Gilski Marek 10  
 Glaeser Zygfryd 369  
 Glenn Laurence Alexander 161  
 Godfrey William 54  
 Goliński Zdzisław 208  
 Golland Trindade Henrique Hector  
     279  
 González Moralejo Rafael 101, 264  
 Gonzi Mikiel 105  
 Goody Launcelot John 282  
 Gopu Joseph Mark 121  
 Gori Alberto 266  
 Gorman Thomas Kiely 160  
 Gotthardt Joseph 138  
 Gouvêa Coelho Carlos 175  
 Gouyon Paul Joseph Marie 273  
 Gómez de Santiago Francisco 101  
 Gómez León Fortino 157  
 Górka Leonard 10  
 Gracias Valerian 265  
 Granados García Anastasio 261  
 Green Ernest Arthur 286  
 Greif John Francis 150  
 Grueter Joseph 151  
 Guano Emilio 258  
 Guercilena Fernando 120  
 Guercio Salvatore Ballo 117  
 Gunnarsson Jóhannes 103  
  
**H**  
 Hage Athanasius 224, 285  
 Hamvas Endre 252  
 Hanc Wojciech 369  
 Hanly Vincent 93  
 Hartl de Laufen Carlos Guillermo  
     177  
 Hayek Ignace Antoine II 234  
 Hayes Ralph Leo 160  
 Healy John Farmer 90  
 Heenan John Carmel 51, 234–235,  
     249  
 Heiligers Cornelis 187  
 Helmsing Charles Herman 164,  
     282, 293  
 Hengsbach Franz 75–76, 268  
 Henn William 475–477  
 Hermaniuk Maxim 156, 232, 287,  
     294  
 Hernández Luis Almarcha 95  
 Herrero Garrote Gerardo Faustino  
     134  
 Hervás y Benet Juan 252  
 Hilberath Bernd Jochen 12–13,  
     347p, 425  
 Himmer Charles-Marie 268

- Hines Vincent Joseph 163  
 Hintz Marcin 510  
 Hoàng Van Đoàn Dominique 228  
 Hodur Franciszek 506  
 Höffner Joseph 252  
 Houtepen Anton 460  
 Hryniewicz Waclaw 462, 477, 510  
 Hubert Amand Louis Marie Antoinette 147  
 Hudal Alois 117  
 Hugon ze św. Wiktora 463  
 Huyghe Gérard-Maurice-Eugène 256
- I**mberti Francesco 116  
 Izydor z Kijowa 78
- J**acq Réginald-André-Paulin-Edmond 250  
 Jäger Lorenz 38, 42–43, 77–80, 256, 393  
 Jan Chryzostom, św. 231  
 Jan Paweł II, papież (zob. Wojtyła Karol) 11, 19, 43p, 312, 326, 329, 341p, 353p, 356, 358, 370–371, 377, 382, 396–397, 400, 406, 414, 422, 439–441, 443–444, 450, 454, 457, 478, 480–481, 499, 506, 514, 519–520  
 Jan XXIII, papież (zob. Roncalli Angelo Giuseppe) 9, 40–41, 43, 45, 62, 80, 84, 88, 105, 119, 212, 236, 244, 314p, 349p, 359, 438, 518  
 Jankowski Marian 210  
 Jansen Martien Antoon 102–103  
 Jarjour Grégoire Ephrem 127–128  
 Jasiński Włodzimierz Bronisław 210  
 Javierre Antonio 430  
 Jelmini Angelo Giuseppe 248  
 Jenny Henri-Martin-Félix 273  
 Jerzy (Pańkowski), abp 529–530, 532–533  
 Jesús Serrano Abad Manuel de 170  
 Jezierski Jacek 502  
 Jędruszek Władysław 502  
 Jones Spencer 35  
 Joseph Jean Louis 168  
 Jubany Arnau Narciso 102, 275
- K**abes Youhanna 147  
 Kaczmarek Lech 290  
 Kajetan Tomasz de Vio 88  
 Kalwin Jan 87, 546  
 Kałużny Tadeusz SCJ 448  
 Kampe Walter Gunther 82  
 Karski Karol 448, 548–549  
 Kasper Walter 46, 316, 427–429, 456, 475, 516, 519  
 Katkoff Andrei Apollon 119  
 Kavanagh John Patrick 183  
 Kellenberg Walter Philip 163  
 Keough Francis Patrick 159  
 Khoury Joseph 227  
 Kijas Zdzisław J. 10  
 Kleiner Sighard Karl 264  
 Klepacz Michał 208, 266  
 Klonowski Henry Theophilus 166  
 Koch Kurt 460, 479  
 König Franz 57, 245, 467  
 Korszyński Franciszek 212  
 Köstner Josef 56, 229

- Królikowski Janusz 466  
 Kubacki Zbigniew 466  
 Kujur Niclas 123
- L**  
 Lacchio Petronio Secundo 133  
 Lamy Frédéric Edouard Camille 67  
 Landersdorfer Simon Konrad 80  
 Lanne Emmanuel 296  
 Lara Mejía Humberto 168  
 Layek Georges 288  
 Lebrun Lucien-Sidroine 279  
 Lebrún Moratinos José Alí 180  
 Léger Paul-Émile 152–153, 244, 257  
 Leiprecht Carl Joseph 81  
 Lemaire Charles-Joseph 73  
 Leménager Albert 156  
 Lemieux Marie-Joseph 154  
 Leon XIII, papież 29–30  
 Lercaro Giacomo 108  
 Leven Stephen Aloysius 264  
 Liénart Achille 64, 214–215  
 Lilje Hanns 88  
 Lombardi Armando 176  
 Lovey Angelin Maurice 184  
 López Ortiz José Ángel 98  
 Luter Marcin 87, 464
- M**  
 MacDonald John Hugh 151  
 Maffei Angelo 13, 350, 408, 427, 429, 431  
 Majewski Józef 432  
 Makarakiza André 255  
 Malanczuk Volodymyr 281  
 Manek Gabriel Wilhelmus 263  
 Mangers Jacques 106  
 Mar Dinkhi IV 450  
 Mar Gewargis III 450  
 Marcante Luciano 115  
 Marella Paolo 71  
 Marengo Manuel 170  
 Margiotta Nicola 262  
 Mari Eusebio Septimio 178  
 Marmottin Louis-Augustin 66  
 Martin Jaime Flores 251  
 Martin Joseph Albertus 153  
 Martin Joseph-Marie-Eugène 240–241, 253, 292  
 Martin Pierre-Paul-Émile 182, 263  
 Martinez Aguirre Salvador 158  
 Martinez Silva Salvador 158  
 Martínez Vargas José de Jesús 178  
 Martínez Vivas Angel 143  
 Masnou Boixeda Ramón 99  
 Mason Edoardo 273  
 Massimiliani Roberto 110  
 Mathias Louis 122  
 Maurer José C. 172  
 Maximos IV Saigh 130–133, 217, 242, 244, 271  
 Mayer Jorge 172  
 Mazerat Louis Marie Henri 63  
 Mazur Jan 255  
 Mazzocco Guido Maria 107  
 McGeough Joseph Francis 137  
 McGettrick Thomas 144  
 McGurkin Edward Aloysius 149  
 McKeefry Peter Thomas 183  
 McQuaid John Charles 93, 247  
 Medeiros Guerreiro Manuel de 143  
 Melchiori Egisto Domenico 114  
 Meletijew Paolo 58–59

- Mena Porta Juan José Aníbal 178  
 Méndez Arceo Sergio 223, 249  
 Méouchi Paul-Pierre 280  
 Mercier Désirè J. 33  
 Metzger Max Joseph 38  
 Meyer Albert Gregory 247  
 Meyer Harding 553–554  
 Micara Clemente 115  
 Micci Constanzo 116  
 Michael a Iesu 186  
 Milcarek Paweł 11, 388p  
 Mingo Corrado 270  
 Miziołek Władysław 501, 502p  
 Modrego y Casaus Gregorio 95  
 Modzelewski Jerzy 502p  
 Mojaisky-Perrelli Gastone 142  
 Moloney Michael Joseph 142  
 Montini Giovanni Battista Enrico  
     Antonio Maria (zob. Paweł VI)  
     111–112  
 Morcillo González Casimiro 99,  
     248, 281  
 Morel Louis 58  
 Morilleau François Xavier Arthur  
     Florent 64  
 Morin Laurent 154  
 Mosquera Barreiro Jorge Francisco  
     170  
 Moynihan Denis J. 93  
 Moysa Stefan SJ 408  
 Muench Aloisius Joseph 82  
 Muldoon Thomas William 286  
 Muñoz Duque Aníbal 278  
 Mutappa Francis Xavier 120  
 Mystkowski Stanisław 501  
 Nabaa Philippe 218  
 Nagy Stanisław 332  
 Napiórkowski Stanisław Celestyn  
     375p, 448p  
 Navagh James Johnston 163  
 Nécsey Eduard 270  
 Neuhaus Richard John 548  
 Neuhäusler Johannes Baptist 83  
 Newman John Henry 80, 149, 276,  
     465, 473  
 Nicodemo Enrico 108, 253, 283, 430  
 Niedhammer y Yaeckle Matteo Alo-  
     isio 169  
 Nitkiewicz Krzysztof 502p  
 Noceti Serena 13  
 Nossol Alfons 502p  
 Nousseir Paul 146  
 Nowicki Edmund 291  
 Nueir Youhanna 269  
 O'Boyle Patrick 93  
 O'Brien Eris Norman Michael 180  
 O'Connor William Patrick 162  
 O'Doherty Eugene 93  
 O'Donnel Patrick Mary 182  
 O'Hara Gerald Patrick Aloysius 55  
 O'Neill John Michael 152  
 O'Sullivan Joseph Anthony 152  
 Oddi Silvio Angelo Pio 146  
 Olaechea Loizaga Marcelino 227  
 Oldham Joseph H. 25  
 Omez Henri Jean 33  
 Oñate Ángel María 190  
 Orlando Francesco 113  
 Ottaviani Alfredo 225, 236, 428p  
 Oviedo y Reyes Isidro Augusto 168

- P**acini Alfredo 92–93  
 Pailloux René-Georges 147  
 Palha Teixeira Luís António 176  
 Pangrazio Andrea 259–260, 467  
 Paprocki Henryk 394, 521–522  
 Parecattil Joseph 121, 218–219  
 Parker Thomas Leo 51–52  
 Parodi Diego 176  
 Pasini Ferdinando Fulgencio 134  
 Pasquo Emilio Antonio di 171  
 Pattaro Germano 12  
 Paul II Cheikho 223  
 Paweł św, apostoł 77, 231, 354, 412, 483, 547  
 Paweł VI, papież (zob. Montini Giovanni Battista Enrico Antonio Maria) 12, 40, 45–46, 111, 244, 292–293, 296–298, 314p, 318p, 337, 355, 428, 439, 452, 456, 480, 520  
 Pawłowski Antoni 217  
 Pawłowski Sławomir 11, 376  
 Payaslian Zareh 126  
 Pereira Custódio Alvim 143  
 Perraudin André 148  
 Perrin Paul-Marie-Maurice 150  
 Pianegonda Costantino Cristiano Luna 167  
 Piérard Henri Joseph Marius 140  
 Pignedoli Sergio 118  
 Pikus Tadeusz 502p  
 Pildáin y Zapiáin Antonio Victor 277  
 Piñera Carvallo Manuel José Bernardino 178, 279  
 Pires José Clemente 173  
 Pires Manuel António 139–140  
 Pirolley Emile-Charles-Raymond 64  
 Pittini Piusi Ricardo 169  
 Pius IX, papież 27, 182, 487–489, 540  
 Pius X, papież 30–31  
 Pius XI, papież 32, 34–35, 72, 109, 119, 343, 430  
 Pius XII, papież 36, 39, 66, 77, 79p, 86, 109, 119, 231, 315, 370  
 Pizzoni Emilio 113  
 Polachirakal Athanasios Cheriyan 123  
 Poletti Ugo 119  
 Polidori Amedeo 111  
 Pont y Gol José 97, 235, 255  
 Portal Ferdynand 33  
 Posada Reyes Vicente 276  
 Pothanamuzhi Matthew 121  
 Principi Primo 217  
 Printesis Venedictos 90  
 Provenchères Charles-Marie-Joseph -Henri de 60, 247  
 Pseudo-Dionizy Areopagita 462–463  
 Pullen Hardman Lawrence 144  
 Pursley Leo Aloysius 161  
**Q**uillard Constant 139  
 Quinn John R. 487, 497  
 Quintero Parra José Humberto 242–243  
 Quiroga y Palacios Fernando 281  
**R**abban Raphaël 125  
 Rahner Karl 471–474, 517

- Rancāns Jāzepts 167  
 Ratzinger Joseph (zob. Benedykt XVI)  
     333  
 Rausch Thomas P. 494  
 Ravagli Antonio 118  
 Reetz Benedikt 276  
 Reicher Louis Joseph 159  
 Rémond Paul-Jules-Narcisse 65  
 Repole Roberto 13  
 Restieaux Cyril Edward 52  
 Reuss Joseph Maria 84  
 Ricca Paolo 540–543, 545  
 Ricci Matteo SJ 153  
 Richaud Paul-Marie-Alexandre 61  
 Riesco Carbajo Angel 101  
 Riha Maurus 184  
 Riickert John 88  
 Rintelen Friedrich Maria Heinrich  
     83  
 Ritter Joseph Elmer 242  
 Roborecki Andrew J. 289  
 Rodgers John Hubert Macey 184  
 Rodríguez Pardo Luis Aníbal 172  
 Rodríguez Pedro 492  
 Roey Jozef-Ernest van 58  
 Rolando Giovanni Maria 114  
 Romão Martenetz José 176  
 Romero Menjibar Felix 224, 256  
 Ronca Roberto 119  
 Roncalli Angelo Giuseppe (zob. Jan  
     XXIII) 9  
 Routhier Henri 156  
 Roux Hébert 352, 452  
 Roy Maurice 154  
 Ródenas García Alfonso 94  
 Rubio Luciano 186  
 Rudloff Johannes Albert von 82  
 Ruesca Lino Rodrigo 95  
 Ruffini Ernesto 215, 242, 286  
 Rugambwa Laurean 245  
 Rummel Joseph Francis 162  
 Rupp Jean-Édouard-Lucien 72, 284  
 Russo Innocenzo Alfredo 108  
 Ryan Hugh Edward 181  
 Sabóia Bandeira Melo Carlos Edu-  
     ardo de 175  
 Salinas Fuenzalida Augusto Osvaldo  
     177  
 Sana André 125  
 Sánchez Tinoco Alfonso 268  
 Santin Antonio 115  
 Santos Ascarza José Manuel 177  
 Sapelak Andrés 219, 248  
 Sartori Luigi 398, 418  
 Scandar Alexandros 145–146, 229,  
     285  
 Scharmach Leo Isidore 183  
 Schäufele Hermann Josef 76  
 Schell Alejandro 172  
 Schenk Francis Joseph 160  
 Schmitt Paul Joseph 270  
 Schoemaker Willem 124, 278  
 Schoiswohl Josef 56–57  
 Schot Emile M. 187  
 Schröeffler Joseph 74–75  
 Schultz Roger 41  
 Schweizer Bonawentura Josef 189  
 Sembel Guillaume-Marius 63  
 Senyshyn Ambrozij Andrew 220  
 Šeper Franjo 280



- Sépinski Augustin-Joseph Antoine 234
- Serafin z Sarowa 59
- Serafin, bp 523–525, 527–528
- Shehan Lawrence Joseph 159
- Shvoy Ludovicus 103
- Silva Henríquez Raúl 265
- Silva Santiago Alfredo 177
- Silveira de Mello Alonso 175
- Simons Frans 121
- Składanowski Marcin 352
- Skowronek Alfons 324p, 342
- Soares de Resende Sebastião 143
- Söderblom Nathan 22, 25p, 29
- Sousa David de 105
- Souto Vizoso José 97, 283
- Spellman Francis Joseph 162, 225, 235
- Spiekman Godfrey 188
- Spiess Eberhard 149
- Stählin Wilhelm 38
- Stakemeier Eduard 42
- Stangl Josef 82
- Staverman Rudolf Joseph Manfred 182, 235
- Stephanos I Sidarouss 144, 242
- Stohr Albert 76
- Strebler Joseph-Paul 149–150
- Suhr Johannes Theodor 60
- Swint John Joseph 164
- T**abera Araoz Arturo 94
- Talamás Camandari Manuel 253
- Tappouni Ignace Gabriel I 125, 128, 225, 242
- Tappouni Ignace Gabriel I 125, 128, 225, 242
- Tavard George H. 34
- Tawil Joseph Elias 226, 258
- Thangalathil Benedict Varghese Gregorios 123, 287
- Tharayil Thomas Joseph 122
- Théas Pierre-Marie 70
- Thiandoum Hyacinthe 276
- Thijssen Frans 39
- Thils Gustave 296
- Thoyer Xavier Ferdinand J. 143
- Thurler José 174
- Tofiluk Jerzy 523
- Tomášek František 269, 288
- Tomasz z Akwinu, św. 228–229, 463, 464p, 520
- Topel Bernard Joseph 164
- Tornielli Andrea 474
- Torre Carlos María Javier de la 170
- Tourel Cyprien-Louis-Pierre-Clément 64
- Tranda Zdzisław 551–552
- Trindade Salgueiro Emanuele 104, 231
- U** Win John Joseph 120
- Ujčić Josip Antun 104
- Uluhogian Seraphin 185
- Uriarte Bengoa León Buenaventura de 250
- Urtasun Joseph-Martin 61
- V**acchiere Robert Picard de la 65
- Valiyaparampil Maurus 189
- Valloppilly Sebastian 123

- Vasconcellos Motta Carlos Carmelo de 175  
 Vayalil Sebastian Emmanuel 122  
 Vayron de La Moureyre Raymond-Marie-Joseph 138  
 Vaz Das Neves Abílio Augusto 104, 233  
 Vázquez Jiménez Rafael 13, 443  
 Veiga Coutinho Fortunato da 254  
 Velasco Díaz Juan Bautista 226  
 Velsen Gerard Marie Franciscus van 151  
 Vendola Domenico 111  
 Verolino Gennaro 167  
 Vuillot Pierre Marie Joseph 61  
 Viana Jesús Enciso 96  
 Viñamata Castelsagué Gabriel 168  
 Vion Henri-Louis-Toussaint 65–66  
 Visser't Hooft Willem 88, 350  
 Vlantis George 535–536  
 Volk Hermann 253  
 Vonderach Johannes Anton 91  
 Vorgrimler Herbert 11  
 Vuccino Antonio Gregorio 220–221  
  
**W**alsh Emmet Michael 165  
 Wattson Thomas 35  
 Weber Jean-Julien 67–69, 249  
 Wehr Matthias 81  
 Weigel George 399  
 Welch Thomas Anthony 161  
 Welykyj Atanasij Hryhor 213–214  
  
 Whelan Joseph Brendan 144  
 Wien Dud Ireneus 149  
 Willebrands Johannes 15, 39, 43, 296, 454  
 Wittebols Joseph-Pierre-Albert 141  
 Wojtyła Karol (zob. Jan Paweł II) 211, 291  
 Wood Charles 33  
 Woznicki Stephen Stanislaus 164  
 Wójcik Walenty 257, 290  
 Wronka Andrzej 212  
 Wyszzyński Stefan 209, 231, 235, 501  
  
**X**enopulos Georges 91  
  
**Y**ouakim Eftimios 232  
  
**Z**ambrano Palacios Alberto 170  
 Zanche Vittorio De 110  
 Zanella Marius M. 177  
 Zaplana Bellizza Alfonso 178–179  
 Zhang Zuohuan Vitus 257  
 Ziadé Ignace 252, 289  
 Zimmermann Joseph 83  
 Zinzendorf Mikołaj L. 21  
 Zoa Jean 165  
 Zoghby Elias 222, 284  
 Zuccarino Pietro 108  
 Zwingli Ulrich 87  
  
**Ž**ak Lubomir 400

## ABSTRAKT

**Damian Wąsek**

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

**Marek Gilski**

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

**Tadeusz Kałużny**

tadeusz.kaluzny@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-3902-2931>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

### ***UNITATIS REDINTEGRATIO.*** **SOBÓR WATYKAŃSKI II O EKUMENIZMIE**

*Unitatis redintegratio. Sobór Watykański II o ekumenizmie* to trzecia książka z serii monografii poświęconych dokumentom Soboru Watykańskiego II. Cała seria ma na celu przedstawienie Soboru z perspektywy

przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Opisuje aspekt historyczny dokumentów, ich soborową genezę, specyfikę językową, najważniejsze idee teologiczne, ich recepcję i wymiar duszpasterski oraz pojawiające się w tych przestrzeniach inspiracje na przyszłość. Książka poświęcona jest ekumenizmowi. Składa się z pięciu rozdziałów i jednego dodatku. Pierwsza część zawiera krótki przegląd wysiłków ekumenicznych przed Soborem Watykańskim II. Druga część koncentruje się na dyskusjach soborowych. Przedstawia zarówno propozycje przesłane na Sobór przez biskupów, przełożonych zakonnych, uniwersytety i kongregacje Kurii Rzymskiej, jak i prace nad dokumentem w komisjach, jego schematy i opinie wyrażone w auli soborowej. Analiza językowa kluczowych terminów łacińskich w *Unitatis redintegratio* ujawnia pojęcia specyficzne dla Dekretu o ekumenizmie. Czwarta część to szczegółowe i systematyczne omówienie idei teologicznych obecnych w soborowym dokumencie. Po tym omówieniu następuje próba oceny tych idei. Ostatnia część monografii poświęcona jest recepcji i perspektywom wynikającym z wcześniejszych analiz. W aneksie omówiono spojrzenie na Dekret o ekumenizmie w innych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich.

**Słowa kluczowe:** ekumenizm, Sobór Watykański II, hierarchia praw, prymat papieski

## ABSTRACT

**Damian Wąsek**

damian.wasek@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1349-1411>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

**Marek Gilski**

marek.gilski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4588-2038>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

**Tadeusz Kałużny**

tadeusz.kaluzny@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-3902-2931>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (<https://ror.org/0583g9182>)

## ***UNITATIS REDINTEGRATIO.*** **THE SECOND VATICAN COUNCIL ON ECUMENISM**

*Unitatis redintegratio. The Second Vatican Council on Ecumenism* is the third book in a series of monographs on the documents of the Second Vatican Council. The whole series aims to present the Council from the

past, present, and future perspectives. It describes the documents' historical aspect, conciliar genesis, linguistic specificity, most important theological ideas, reception and pastoral dimension, and emerging inspirations for the future in these spaces. The book is devoted to ecumenism. It consists of five chapters and one appendix. The first part briefly reviews ecumenical efforts before Vatican II. The second part focuses on the Council's discussions. It presents the proposals sent to the Council by bishops, religious superiors, universities and congregations of the Roman Curia, as well as the work on the document in commissions, its schemas and the opinions expressed in the Council hall. In the third chapter, a linguistic analysis of key Latin terms in *Unitatis redintegratio*, reveals concepts specific to the Decree on Ecumenism. The fourth part is a detailed and systematic discussion of the theological ideas present in the conciliar document. This discussion is followed by an attempt to evaluate these ideas. The last part of the monograph is devoted to the reception and perspectives derived from the previous analyses. The appendix discusses the view of the Decree on Ecumenism in other Christian Churches and Communities.

**Keywords:** ecumenism, Second Vatican Council, hierarchy of truths, papal primacy

# TABLE OF CONTENTS

<b>List of abbreviations</b>	<b>8</b>
<b>Introduction</b>	<b>9</b>
<b>Chapter I</b>	
<b>Historical context</b>	<b>19</b>
1. The definition of ecumenism	20
2. The origins and development of the modern ecumenical movement	24
3. The Roman Catholic Church in relation to the burgeoning ecumenical movement	27
4. The conciliar ecumenical breakthrough	40
<b>Chapter II</b>	
<b>The genesis of the document</b>	<b>49</b>
1. <i>Vota</i> sent to the Council	49
1.1. Local Episcopates	49
1.2. Major superiors of religious orders	184
1.3. Congregations of the Roman Curia	191
1.4. Universities	194
1.5. <i>Vota</i> from Poland	208
2. Work in commissions and discussions on schemas	212
2.1. The first session of the Council	213
2.2. The second session of the Council	239

2.3. The third session of the Council and the promulgation of the document _____	292
3. Conclusions _____	298

### Chapter III

<b>Linguistic analysis _____</b>	<b>299</b>
1. Dialogue ( <i>dialogus</i> ) _____	299
2. Ecumenism ( <i>oecumenismus, oecumenicus</i> ) _____	301
3. Diversity ( <i>diversitas, diversus, varietas, varius</i> ) _____	305
4. Separation ( <i>disiungo, seiungo, separo</i> ) _____	307
5. Truth ( <i>veritas</i> ) _____	308
6. Conclusions _____	309

### Chapter IV

<b>Analysis and evaluation of the Decree _____</b>	<b>311</b>
1. Introduction (1) _____	313
2. Chapter one: Catholic principles of ecumenism (2–4) _____	317
3. Chapter two: The practice of ecumenism (5–12) _____	343
4. Chapter three: Churches and Ecclesial Communities separated from the Roman Apostolic See (13–23) _____	383
4.1. Part One: The special consideration of the Eastern Churches (14–18) _____	388
4.2. Part Two: Separated Churches and Ecclesial Communities in the West (19–23) _____	403
5. Conclusion (24) _____	421
6. An attempt at evaluation _____	424
6.1. General view: <i>facta et verba</i> _____	424
6.2. Pastoral and doctrinal character of the Decree _____	427
6.3. A new approach to Christian unity _____	429
6.4. Essential elements of the ecumenical breakthrough _____	433

### Chapter V

<b>Reception and perspectives _____</b>	<b>437</b>
1. The main trends in the reception of <i>Unitatis redintegratio</i> _____	438
1.1 Ecumenical activities within the Roman Catholic Church _____	438
1.2 Ecumenical relations of the Roman Catholic Church _____	447



2. Selected ecumenical issues _____	461
2.1. The principle of the ‘hierarchy’ of truths _____	461
2.2. Papal primacy _____	477
3 Ecumenism in Poland _____	500
3.1 Ecumenical structures of the Catholic Church in Poland _	500
3.2 The main demonstrations of the ecumenical activity of the Catholic Church in Poland _____	504
<b>Conclusion</b> _____	<b>515</b>
<b>Appendix</b>	
<b><i>Unitatis redintegratio</i> through the eyes of non-Catholics</b>	
(Przemysław Artemiuk) _____	521
<b>Bibliography</b> _____	<b>557</b>
<b>Personal index</b> _____	<b>597</b>
<b>Abstrakt / Abstract</b> _____	<b>609</b>





Co można i należy powiedzieć o soborowym Dekrecie o ekumenizmie w sześćdziesiąt lat od jego promulgacji? Jak pokonać poczucie zniechęcenia i rozczarowania, które po latach entuzjazmu zdaje się przeżywać wielu uczestników ruchu ekumenicznego? Czy dekret *Unitatis redintegratio* może nadal stanowić źródło inspiracji na drodze realizacji soborowych idei ekumenicznych? Niniejsza publikacja zdaje się potwierdzać takie przekonanie. Stanowi ona próbę „odczytania na nowo” i przybliżenia genezy, treści i stanu recepcji soborowego dekretu *Unitatis redintegratio*. Napisana z wielką wnikliwością i pasją monografia jest pierwszym polskojęzycznym i tak obszernym komentarzem do soborowego dokumentu na temat ekumenizmu.



**Damian Wąsek** – teolog, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, kierunkami reformy Kościoła oraz dialogiem nauka-wiara. Członek Polskiej Akademii Umiejętności (Komisja Filozofii Nauk), wice-przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, członek zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, współpracownik Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ksiądz diecezji bielsko-żywieckiej.

**Marek Gilski** – teolog i filolog klasyczny, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W ramach działalności naukowej porusza głównie tematy związane z II Soborem Watykańskim, mariologią, historią pierwszych soborów. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Ksiądz archidiecezji krakowskiej.

**Tadeusz Kałużny SCJ** – teolog, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w WSM Księży Sercanów. W ramach działalności naukowej porusza główne tematy związane ekumenizmem i teologią prawosławną. Konsultor Rady KEP ds. Ekumenizmu. Ksiądz Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego.



[www.wydawnictwoscriptum.pl](http://www.wydawnictwoscriptum.pl)



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

ISBN 978-83-68252-39-2

